



Armin Nassehi

Was wissen wir über das Wissen

(Vortrag auf dem Symposium „Szenarien der Wissensgesellschaft“
in München, 28. Oktober 2000)

Meine Damen und Herren, wir haben einen langen Tag vor uns, und deshalb will ich Ihnen zunächst einmal eine Geschichte erzählen, nicht *eine* Geschichte, sondern *die* Geschichte, *unsere* Geschichte.

I.

Nachdem Gott den Himmel und die Erde, das Wasser und das Land, die Pflanzen und die Tiere, schließlich den Menschen und diesem ein Weib erschaffen hatte, schien alles gut zu sein. Der Mensch und sein Weib sollten sich unwissend halten, den Baum der Erkenntnis meiden, und es war ihnen Unsterblichkeit und paradiesische Ruhe beschieden. Wie Sie wissen, wurde das junge Glück jäh unterbunden. Eine Schlange hat das Weib verführt, sich dem Gebot Gottes zu widersetzen und von jenem Baum zu essen, der mitten im Garten stand. Die beiden Unglücklichen konnten ja nicht wissen, dass sie den Menschen Tod und Mühsal bringen sollten und ihnen die ewige Wiederkehr des Gleichen auferlegten. An der Schlange hätten sie es sehen können, aber sie wussten ja noch nichts, sie wussten nicht einmal, dass man etwas wissen konnte. Und sie wussten erst recht nicht, dass all das Wissen sich kreisförmig selbst verdankt, gewissermaßen schlangengleich.

Gott wurde wohl angst und bange, und so hat er gleich dafür gesorgt, dass Schöpfer und Geschöpf nicht in eins fallen, und vertrieb die Menschen aus jenem göttlichen Paradies, das sich selbst genug war und das die Bedingung seiner eigenen Möglichkeit unsichtbar halten konnte. Nicht einmal dass sie nackt waren, haben die Kreaturen gesehen – nackt, das heißt so, wie sie sind, unbekümmert und ohne wirkliches Interesse an der Welt. Nun aber wurde das Leben eine endliche Ressource, also ein Projekt, etwas, das erreicht werden will, das Scheitern kann, und Gott setzte alles daran, den Menschen eine Ordnung zu geben, die sie im Grunde nicht verstehen konnten und sollten. Der Hochmut des babylonischen Turmbaus, letztlich der Triumph einer frühen Wissensgesellschaft mit gelungenem Wissensmanagement im Hinblick auf die Erstürmung der Welt und der himmlischen Wahrheit – alle sprachen, wie es geschrieben steht, nicht nur die gleiche Sprache, sondern auch die gleichen Worte –, dieser Triumph wurde bestraft mit Zerstreung und Differenz und mit dem Fluch, dass das Wis-

sen den Himmel nie erreichen kann. Schon hier ist grundgelegt, dass das Wissen immer jenen Beschränkungen seiner selbst unterliegen wird, dass es nur sich selbst trägt, nicht aber durch die Welt getragen wird.

Die Genesis erzählt eine Geschichte, die auf zwei Probleme vorbereitet: zum einen darauf, dass sich die ursprüngliche Ordnung der Welt dem menschlichen Wissen prinzipiell entzieht. Das Angebot ist ein göttlicher Bund, den die Menschen allenfalls glauben sollen, nicht aber wissen können; zum anderen darauf, dass das Wissen der Menschen in seinem eigenen Kreislauf eingeschlossen bleibt, in seiner je eigenen Sprache und zugleich der Verwirrung der Sprachen ausgesetzt. Der Gott der jahwistischen Überlieferung des Alten Testaments scheint schon ein ziemlich postmoderner Typ gewesen zu sein, einer, der unaufhebbare Differenzen setzt und die Welt hinter den Verwirrungen der Sprache und der Sprachen versteckt – wohl selbst erschrocken darüber, dass der Ausbruch aus den Grenzen der partikularen Sprachen und der durch den Tod limitierten Leben die Gottesgeschöpfe selbst zu Göttern gemacht hätte, zu paradoxen Gestalten, die dann zugleich Geschöpfe und Schöpfer sind. Die Geschöpfe sind eben nicht zu *Absolutem* in der Lage, sonst wären sie keine.

Wissen, das sollte fortan jene Ressource sein, mit der der endliche, der partikulare Mensch an der Absolutheit der Welt, modern gesprochen: an ihrem beobachterunabhängigem So-Sein teilhaben sollte. *Wissen*, das war in der gesamten alteuropäischen Tradition nichts anderes als eine Chiffre dafür, die Differenz von Beobachter und Beobachtetem aufzuheben. **Wer etwas weiß, simuliert einen unmittelbaren Zugang zur Welt**, und das Problem des angemessenen Wissens ist dann die Frage, wie sich der eigene Blick, die eigene Beobachtung, das eigene Wissen mit dem Sein der Welt in Einklang bringen lassen kann. In der philosophischen Tradition ist es denn auch die Bearbeitung dieser Differenz, das Problem des *Fürwahrhaltens*, das den Fokus der Überlegungen bilden sollte und das für den Beobachter der Welt ganz unterschiedlich handhabbar war. Schon Platon unterscheidet zwischen *episteme* und *doxa*, also zwischen dem Wissen und dem bloßen Meinen – das erste unfehlbar und wahr, das zweite bloß plausibel und fehlbar. Diese Unterscheidung sollte sich in Variationen in der ganzen abendländischen Denkgeschichte halten und findet in Kants *Kritik der reinen Vernunft* ihre berühmteste Formulierung. Kant unterscheidet hier bekanntlich drei Weisen des „Fürwahrhaltens“, nämlich *Meinen*, *Glauben* und *Wissen*.¹ Danach ist das *Meinen* ein sowohl subjektiv als auch objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Es hält weder

¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 850.

einer objektiven Prüfung stand, noch ist es subjektiv angemessen, es ist gewissermaßen beliebig und zufällig. *Glauben* dagegen ist zwar immer noch objektiv unzureichend, aber subjektiv sehr wohl angemessen. *Wissen* schließlich ist nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv zureichend, und zwar geht es Kant hier tatsächlich um die Frage der objektiven Gewissheit „für jedermann“ – es soll nicht unerwähnt bleiben, dass Kant letztlich die Grundlage seiner Transzendentalphilosophie den strengen Kriterien des Wissens entzieht. Für sie sei Meinen zu wenig, „aber Wissen auch zu viel“. Und diese Einschränkung verschärft sogar noch die Bedingungen für angemessenes Wissen. Das Korrelat des Wissens ist also eine vom Wissenden unabhängige Wahrheit, ein Geltungskriterium, das sich auch nach dem *linguistic turn* gehalten hat. So bindet etwa Eike von Savigny das Wissen ebenfalls an das Wahrheitskriterium, ebenso wie John Austins Sprechakttheorie nicht umhin kommt, die Geltung des Satzes „Ich weiß, dass dies der Fall ist“ an ein Wahrheitskriterium zu binden, das sich selbst genügt. Es sei, so etwa Wolfgang Stegmüller, sinnlos, zu fragen, *warum* ich etwas weiß, höchstens, warum ich etwas glaube oder meine, denn der Gegenstand des Wissens genügt sich doch letztlich selbst. Die analytische Philosophie bindet nun zwar das Wissen nicht mehr an ein erkennendes Subjekt, sondern an die Sprache, aber der Fokus einer Theorie des Wissens bleibt letztlich auf der Frage nach der angemessenen Überwindung der Differenz von Wissendem und Gewusstem, von – wenn man so will – Erkenntnis und Realgegenstand.

II.

Erlauben Sie zunächst einmal einen naiven Blick auf die Welt. Wir wissen eine ganze Menge, und zwar gilt das sowohl für alltägliches Wissen als auch für voraussetzungsreichere Wissensformen. Und was wir nicht selbst wissen, wird schon in irgendeinem Wissensbestand schlummern, oder es lässt sich aus irgendeiner Datenbank *downloaden*. Dieser naive Blick dürfte uns aber verunsichern. Wissen ist alles andere als eindeutig. Wir wissen über den gleichen Gegenstand und zu gleichen Fragen höchst Unterschiedliches. Wissen findet sich permanent der Drohung ausgesetzt, widerlegt zu werden oder wird mit seinem gegenteiligen Gehalt konfrontiert. Und trotzdem geht ganz Unterschiedliches als Wissen durch, ebenso praktikabel wie erfolgreich, ebenso unbedeutend wie belanglos. **Die Praxis des Umgangs mit Wissen scheint sich nicht im geringsten an jene Adäquatheitsbedingung zu halten, die von der subjektiven und objektiven Angemessenheit des Wissens ausgeht.** Leben wir also womöglich in einer *Meinungsgesellschaft*, oder noch schlimmer: in einer *Glaubensgesellschaft* (nicht: *Glaubensgemeinschaft*, weil wir ja offensichtlich Unterschiedliches meinen/glauben/wissen). Nicht einmal das wissenschaftliche Wissen hilft übrigens weiter,

denn wissenschaftliches Wissen ist auch nur eine Form des Wissens. Auch hier scheint man dem Wissen kaum vertrauen zu können, denn von einem eindeutigen Zugang zur objektiven Welt kann wohl kaum gesprochen werden – man muß nur eine Bundestagsanhörung zu einem beliebigen Thema verfolgen, in dem Wissenschaftler der gleichen oder unterschiedlicher Disziplinen sich zu einem Thema in völlig gegenteiliger Weise äußern, und zwar wissenschaftlich, nicht politisch.

Vielleicht ist schon viel gewonnen, wenn man aus der klassischen Konstellation ausbricht, die Frage nach dem Wissen im Sinne einer *Überwindung* der Differenz von Beobachter und Beobachtungsgegenstand zu stellen. Vielleicht sollten wir nun dieser Differenz selbst mehr Aufmerksamkeit schenken. Klassischer Weise provozierte diese Differenz die Frage, wie wir etwas erkennen können, wie wir zu Wissen gelangen, *obwohl wir keinen unmittelbaren Zugang zur Welt selbst haben*. Heute geben wir die Antwort: **Wir müssen „wissen“, gerade weil wir keinen unmittelbaren Zugang zur Welt haben.** Wissen ist kein selbständiger Stoff, es ist immer Wissen *von etwas* und damit bloß eine Bezeichnung, eine Benennung, eine Thematisierung ihres Gegenstandes. Wir haben keinen anderen Zugang zu den Gegenständen unseres Wissens als über diese kognitive Repräsentation. Hier reflektiert sich im Sinne eines wissenschaftlichen *multiplé* die gesellschaftliche Erfahrung sozialer und kognitiver Pluralität des 20. Jahrhunderts, der Verlust eindeutiger Kriterien über die Sagbarkeit der Welt, die Unaufhebbarkeit unterschiedlicher kognitiver Perspektiven – eine Erfahrung, die sich in den wissenschaftlichen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts mehrfach und unabhängig voneinander niedergeschlagen hat. Sowohl die phänomenologische Bewußtseinsphilosophie als auch die Kybernetik, sowohl die biologische Kognitionswissenschaft als auch die allgemeine Systemtheorie und nicht zuletzt Spielarten des Poststrukturalismus legen es nahe, die Welt auf ihre Erscheinung, ihre kognitive Repräsentanz, auf selbstreferentielle Prozesse, auf Errechnung aus Errechnetem zu reduzieren. Wahrnehmung und Erkenntnis, Bedeutung und Gegenständlichkeit werden nicht mehr im Hinblick darauf beobachtet, *ob* sie einem gewissermaßen unpersönlichen Adäquatheitskriterium genügen, sondern *wie* sie zu einer Weltkonstitution gerinnen, innerhalb derer etwas als real erscheint. *Bewusstsein*, schreibt etwa der Kognitionsbiologe Francisco Varela, habe nichts mit der Abbildung der inneren oder äußeren Welt zu tun. Bewusstsein sei vielmehr „die konstante Verschleierung“² dieses Zusammenhangs

² Francisco J. Varela: „Die biologischen Wurzeln des Wissens – Vier Leitprinzipien für die Zukunft der Kognitionswissenschaft, in: Christa Maar, Hans Ulrich Obrist und Ernst Pöppel (Hg.): *Weltwissen – Wissenswelt. Das globale Netz von Text und Bild*, Köln 2000, S. 146-160, hier S. 152.

sowie ein je individueller Prozess der evolutionären Ausbildung einer *Sicht* auf die Welt, die ihre eigene Sicht verschleiert und sich so eine adäquate Sicht auf die *Welt* ermöglicht. Bewusstsein ist dann nichts anderes als die Kondensierung von Erfahrungen und Erwartungen zu einer Struktur, die sich in der Welt bewährt.

Dass selbe gilt auch fürs Wissen. **Wissen ist nichts anderes als eine Form der Kondensierung und Selbststabilisierung von Beobachtung.** Unser Wissen baut sich in erster Linie praktisch auf, d.h. dadurch, dass es gelingt, etwas in der Welt als faktisch, als real, als existent, als gültig usw. auszuweisen. Das meiste, was wir wissen, ist gerade nicht das Resultat intendierter Erkenntnisvorgänge oder reflexiver Prozeduren, sondern mehr das Ergebnis von Unterstellungen und Erfahrungen, es ist sowohl korrekturfähig als auch stabil, und es baut sich stets auf Vorwissen und Erfahrungsschatz auf. Genau das meinen die kybernetischen Figuren der Errechnung aus Errechnetem, der Rückkopplung und der Rekursivität. Wissen ist nie eine *creatio ex nihilo*, eine Neuschöpfung aus dem Nichts, sondern das Resultat eigendynamischer Prozesse, das auf jenem Wissen aufbaut, das wir immer schon unterstellen und das sich praktisch bewähren muß. Selbst die Korrektur von Wissen setzt bereits Wissen voraus. Und jede Art kognitiver Operationen ist von der Unterstellung und Kondensierung von Gewusstem notwendig abhängig. Anders wäre so etwas wie Kontinuität und Strukturaufbau nicht möglich. Stellen Sie sich vor, sie müssten mit einem Mal alles, was Sie wissen, bezweifeln, Sie könnten dann nicht einmal dies tun.

III.

Das Problem des Wissens erscheint aus dieser angedeuteten epistemologischen Perspektive nicht mehr als Problem des *wahren* oder des *angemessenen* Wissens, sondern gewissermaßen als das *empirische* Problem, *was* kognitiv als Wissen behandelt wird und was nicht. Hier lässt sich dann wieder an die klassische Theorie des Wissens anschließen. Als Wissen können dann solche Formen gelten, denen man unterstellt, dass sie unabhängig vom Beobachter so sind, wie sie gewusst werden. Als Wissen erscheint alles, was ein So-Sein der Welt behauptet. Als Wissen erscheinen alle Operationen, die – um noch einmal die Formulierung von Varela aufzugreifen – *verschleiern* können, dass sich die beobachteten Gegenstände in erster Linie der Beobachtung verdanken. Und da ist dann schon wieder der Unterschied zur Klassik: es geht um eine Unterstellung, eine Routine, um praktische Bewährung, die sich ausschließlich endogen bewährt und nicht um eine zunehmend adäquate Anpassung an eine unbekannt bleibende Umwelt. Aber was heißt Bewährung? Dass alle das selbe wissen? Dass Wissen von anderen bestätigt oder zumindest nicht bestritten wird?

Nein, *Bewährung* meint, dass *Wissen* sich im kommunikativen Raum der Gesellschaft verankert, sich in kommunikativen Prozessen kondensiert. Für eine soziologische Theorie des Wissens ist entscheidend, nicht Einzelmenschen oder –bewußtseine als Träger von Wissen anzusetzen, sondern die soziale Dynamik von Kommunikationen, die in ihrem selbstreferentiellen Nacheinander zu jenen kognitiven Operationen in der Lage sind, die man bis dato nur dem Menschen unterstellt, dem man dann zumuten musste, *Subjekt* zu sein. Ich schließe hier an Niklas Luhmann an, der Wissen als eine *kognitive Stilisierung der Kommunikation* ansieht, die sich gewissermaßen der Welt und ihrem So-Sein unterordnet und deshalb eine besondere Nähe zum Lernen und zur Änderbarkeit hat. Für die kommunikative Erzeugung von Wissen sei kennzeichnend, dass seine *Wahrheit* „unmarkiert“ mitkommuniziert wird.³ Und dies scheint die entscheidende latente Funktion des Wissens zu sein, die *Wahrheit* und die *Geltung* dessen, was da kommuniziert wird, zu unterstellen und in diesem Sinne so etwas wie *Intersubjektivität* zu stiften. Kommunikative Prozesse sind voll von konstativen Sätzen, die mit ihrem Vollzug ihr Wissen repräsentieren und so eine ganze Welt erzeugen. **Die latente Funktion des Wissens ist es, das Nicht-Wissen des Wissens zu sichern**, also gar nicht erst darauf hinzuweisen, dass die kommunizierte Welt eben nur eine *kommunizierte Welt* ist und nicht unmittelbar erreicht werden kann. Das Nicht-Wissen des Wissens hat sozusagen die Funktion des Strukturschutzes, sie hält die selbsttragende Struktur des Wissens latent. Erst dies ermöglicht den unproblematischen Umgang mit Wissen. Wissen lebt vom Nicht-Wissen seiner Bedingungen, und es darf nicht vergessen werden, dass das, was hier *Nicht-Wissen* heißt, etwas ist, das in der Kommunikation latent gehalten werden muss. Wissen wird, hier nehme ich eine Formulierung von Rudolf Stichweh auf, implizit, habituell und latent stabilisiert.⁴

Denken Sie nur an Familien oder an Organisationen, beides Sozialsysteme, die sich durch einen hohen Grad an Routine und eine inhärente Abneigung gegen radikale Veränderungen auszeichnen. Solche Sozialsysteme versorgen sich in ihrer Kommunikation mit einem Wissen über die Welt, das seine Funktion der Herstellung einer unproblematischen Welt der Fakten und Selbstverständlichkeiten nur um den Preis eines hohen Strukturschutzes aufrechterhalten kann. Selbst wenn die Beteiligten psychisch die

³ Vgl. Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1990, S. 134.

⁴ Rudolf Stichweh, „Kultur, Wissen und die Theorien soziokultureller Evolution“, in: Ulrich Beck und André Kieserling (Hg.): *Ortsbestimmungen der Soziologie: Wie die kommende Generation Gesellschaftswissenschaften betreiben will*, Baden-Baden 2000, S. 127-138, hier S. 133.

selbsttragende Struktur des Systemwissens durchschauen oder zumindest erhebliche Zweifel an der Angemessenheit dieses Wissens haben, bleibt es doch stabil und wird weiter benützt, so lange es kommunikativ latent gehalten werden kann. Und beide Typen von Sozialsystemen verfügen über raffinierte Mechanismen, den kommunikativen Latenzschutz abzusichern: Macht und Herrschaft, Hierarchie und Rollen, Zuständigkeit und Nichtzuständigkeit, die Etablierung von Professionen und Mitgliedschaft und nicht zuletzt informelle Kommunikation, die latent bleibt, so lange sie informell gehalten werden kann.

IV.

Als Ergebnis der bisherigen Überlegungen lässt sich dreierlei festhalten: Wissen fällt *erstens* im gesellschaftlichen Raum fast unvermeidlich an. Das anfallende Wissen ergibt sich *zweitens* aus den, wenn man so will *lebensweltlichen* Strukturen sozialer Prozesse und bildet die soziale Welt nicht ab, sondern erzeugt sie kognitiv. *Drittens* erfüllt Wissen die Latenzfunktion, die Konstruktivität der Welt zu verschleiern und den Beobachter unsichtbar zu halten.

Dass die Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft als *Wissensgesellschaft* derzeit so erfolgreich ist und plausibel erscheint, hat sicher damit zu tun, dass diese Latenzfunktion des Wissens immer weniger vorausgesetzt werden kann. Wissen wird reflexiv, es wird explizit, man kann sich immer weniger darauf verlassen, dass es durch gewohnte Prozeduren schlicht anfällt, sondern es muss reflexiv hervorgebracht werden. Das ist sicher nichts prinzipiell Neues, und die Ausdifferenzierung des modernen Wissenschaftssystems mit einem exklusiven Wahrheitsmedium hat letztlich zu operationalisierten Formen der Handhabung expliziten Wissens geführt. Aber genau besehen, unterliegt Wissenschaft und wissenschaftliches Wissen den selben Strukturen, wie ich sie fürs Wissen schlechthin angedeutet habe. Auch hier kondensieren Theorien und Methoden zu Wissensformen, die sich selbst tragen und die im Forschungsalltag latent gehalten werden, um die gesellschaftliche Funktion von Wissenschaft zu erfüllen: wissenschaftliches Wissen so zu präsentieren, dass es als wahres Wissen erscheint. Vor allem in methodologischen Diskursen, in denen es ja gerade um die Positionierung des wissenschaftlichen Beobachters geht, hat man bisweilen den Eindruck, dass im Vordergrund die Sedierung des Beobachters steht, um eine beobachterunabhängige Realität anbieten zu können.

Wissenschaft scheint also nicht die Lösung, sondern ein Teil des Problems zu sein. Sie bietet gerade kein einheitliches Bild der Welt, und die epistemologische Selbstverunsi-

cherung sowohl der Natur- als auch der Kulturwissenschaften reflektiert darauf, dass auch wissenschaftliches Wissen nur *in der Gesellschaft* stattfindet – auch Wissenschaft wird zur Reflexivität gezwungen, muß mit Polykontextualität rechnen und den Beobachter nicht nur aus Reputationsgründen, sondern auch aus epistemologischen Gründen sichtbar machen.

Wir sind gewohnt, den Gedanken an die *Wissensgesellschaft* vor allem damit zu begründen, dass Wissen, v.a. technisch und ökonomisch verwertbares Wissen, die entscheidende Produktivkraft unserer Zeit sei, dass auch industrielle Produkte immer *intelligenter* werden, d.h. dass sie nicht mehr nur für einen kontrollierten physikalisch-technischen Stoffwechsel sorgen, sondern vor allem digitale Stoffe, Daten, Unterscheidungen verarbeiten. Aber das hatte sich ja bereits im 19. Jahrhundert angekündigt, eine wissenschaftlich-technische Zivilisation, für die Wissen eben nicht das Problem, sondern die Lösung war. Max Weber hat dieses Selbstverständnis in seinem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ 1919 unübertroffen auf den Begriff gebracht: Das Signum dieser Epoche bestehe nicht darin, dass man nun alles wisse, sondern in dem „Wissen davon oder den Glauben daran: dass man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, ... dass man ... alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen* könne.“⁵ Es war und ist dieser Glaube, der zur ungeheuren Produktivkraftentfaltung unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation beigetragen hat – und nicht zuletzt zu jener Erfolgsgeschichte wissenschaftlichen Wissens, das seinen Latenzschutz so lange wahren kann, solange die Schlote und die Köpfe rauchen, und bis der letzte Zentner digitalen Brennstoffs auf *motherboards* verarbeitet sein wird. **Wissen war stets die Lösung.**

Inzwischen ist Wissen das Problem. Denn Wissen ist nun nicht mehr nur Voraussetzung und Baustein etwa der industriellen Produktion, sondern zunehmend ihr Gegenstand. Ich möchte das kurz an zwei Beispielen erläutern, an zwei Beispielen, die vielleicht paradigmatisch dafür stehen, wie sich die Wissenslandschaft der modernen Gesellschaft verändert.

Mein erstes Beispiel spricht den geradezu hypertroph wachsenden Bereich der Organisationsberatung an. Organisationen – also Unternehmen, Volkshochschulen, Universitäten, Kirchen, Behörden usw. – sind Sozialsysteme, die sich vor allem dadurch aus-

⁵ Max Weber, „Wissenschaft als Beruf“, in: ders.: *Wissenschaft als Beruf/Politik als Beruf. Studienausgabe der MW Gesamtausgabe*, Band I/17, Tübingen 1994, S. 9.

zeichnen, dass sie soziale Abläufe festlegen und regeln können, dass sie Kontingenz einschränken und damit den Möglichkeitsraum von Kommunikation einschränken. Der Vorteil von Organisationen ist es, Unsicherheiten durch selbsterzeugte Sicherheiten zu ersetzen und das Verhalten ihrer Mitglieder zu binden und systematisch aufeinander zu beziehen. Organisationen sollen also Komplexität reduzieren und ihre Entfaltung formalisieren. Es versteht sich von selbst, dass bei dieser Formalisierung auch eine Formalisierung sowohl des Wissenserwerbs als auch seiner Tradierung anfällt – und damit zum Problem wird. Organisationsberatung – auf unterschiedlichsten Ebenen – scheint sich darauf zu kaprizieren, exakt jene implizit gewordenen Routinen beobachtbar zu machen, die Organisation darauf hinzuweisen, wie sie sich durch implizites und explizites Wissen selbst konditioniert und womöglich beschränkt. Sie interessiert sich mehr und mehr für die innere Kybernetik der Organisation und rät heute womöglich eher dazu Unsicherheit strategisch einzusetzen, Nicht-Wissen zu operationalisieren oder Fehler zu machen. Manchmal müssen sie paradoxerweise verlangen, bestimmtes Wissen aktiv zu vergessen. Das Wissen solcher Berater ist kein Wissen über den Organisationszweck, oder Produkte oder Dienstleistungen etwa eines Unternehmens oder einer Behörde, sondern ein Wissen darüber, *wie* Wissen entwickelt, verworfen, verhindert oder gefördert wird. Und bezeichnenderweise etablieren sich gerade in dieser Szene Semantiken, die mit Kunstlehren arbeiten, mit Kreativität und Fantasie, mit Intuition und Überraschung. Das ist übrigens keine Überraschung, sondern soll neue Kondensierungsvorgänge von Wissen etablieren und die Fesseln der organisierten Routine sprengen, um neuen Ordnungsaufbau zu ermöglichen.

Mein zweites Beispiel bezieht sich auf neue Anforderungen an Professionen und Experten. Die Entstehung der klassischen Professionen hatte auch die Funktion, die Bedingungen des Wissens dadurch unsichtbar zu machen, dass dieses Wissen sozial zu-rechenbar gemacht wurde. Angehörige von Professionen, auch anerkannte Experten hatten das Wissen im Rücken – vielleicht bleiben deshalb seine Entstehungsbedingungen im Dunkeln, und das war ja eine Bedingung dafür, dass Wissen eine beobachter-unabhängige Realität vorgaukeln kann. Der Traum aller Experten ist dann der Theorie-Praxis-Transfer, die Wissensimplementation, wie man so schön sagt. Die Kompetenz von Experten kann unter den Bedingungen eines reflexiv gewordenen Wissens freilich nicht mehr das schlichte Bereitstellen hoch aggregierten Wissens sein. Der Transfer wissenschaftlich abgesicherten Expertenwissens in Politikfelder, medizinisch induzierten Wissens in alltägliche Verhaltensroutinen oder auch psychologisch verbürgten Wissens in Familienkontexte bedarf zunehmend einer neuen Kompetenz der Perspektivenübernahme durch Expertenkulturen. Diese müssen zunehmend wissen, unter wel-

chen Bedingungen Adressaten etwas wissen, was sie schon vorher wissen, welche Unterscheidungen andere Beobachter handhaben. Sie müssen damit rechnen, dass sich Ökonomisches nicht auf Politik, Politisches nicht auf Wissenschaft und Kunst nicht auf Erziehung rückrechnen lässt. Die neuen Wissensexperten spielen mit den kognitiven Differenzen der modernen Gesellschaft. Sie müssen Übersetzer sein, wohlwissend, dass die Übersetzung nichts so hinterlässt, wie es war, weder die Übersetzung noch den Übersetzer. Und sie müssen wissen, dass die meisten gesellschaftlichen Felder durch Wissen gar nicht erst irritierbar sind.

Diese Andeutungen mögen genügen. Es kommt mir nur darauf an zu zeigen, dass die Frage *Was wissen wir über das Wissen?* heute alles andere als eine akademische Frage ist, sondern in weiten gesellschaftlichen Feldern bestimmend geworden ist. Die Rede von der *Wissensgesellschaft* jedenfalls – sie ist eine Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft, die darauf hinweist, dass uns das Wissen zum Problem geworden ist und dass nicht das Wissen ein knappes Gut ist, sondern jene Sicherheit, die wir dem Wissen einst entnommen haben. **Vielleicht wäre es nicht das schlechteste Szenario der „Wissensgesellschaft“, Unsicherheit und Nicht-Wissen stärker ins Kalkül zu ziehen.**

Nachdem der Mensch und sein Weib vom Baum der Erkenntnis gegessen hatten, konnten sie erst sehen, dass sie nackt waren. Gott hat ihnen gleich nach ihrer Abstrafung Kleider aus Fellen verpasst, damit sie ihre Nacktheit nicht mehr sehen. Vielleicht müssen wir derzeit lernen, diese Kleider wieder abzustreifen. Wir könnten dann sehen, dass wir in einer polykontexturalen Welt ohne festen Anker auskommen müssen, nackt und unbehaust sind und auf kein Wissen hoffen können, das wir noch nicht haben. Wenn wir wenigstens das wissen könnten ...