


Ekaterina Poljakova

Realität als Macht

Epistemologische, ideologiekritische
und theologische Aspekte
einer Philosophie der Macht

VERLAG KARL ALBER

<https://doi.org/10.5771/9783495995822>, am 17.05.2024, 22:23:42

Open Access –  – <https://www.nomos-elibrary.de/agb>



Ekaterina Poljakova

Realität als Macht

Epistemologische, ideologiekritische
und theologische Aspekte
einer Philosophie der Macht

VERLAG KARL ALBER



<https://doi.org/10.5771/9783495995822>, am 17.05.2024, 22:23:42
Open Access –  <https://www.nomos-elibrary.de/agb>

Die Open-Access-Veröffentlichung dieses Titels wurde durch die Dachinitiative „Hochschule.digital Niedersachsen“ des Landes Niedersachsen ermöglicht.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2023

© Ekaterina Poljakova

Publiziert von

Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.verlag-alber.de

Gesamtherstellung:

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99581-5

ISBN (ePDF): 978-3-495-99582-2

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783495995822>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einführung: Fragestellung, Problemkreis, Strategien . .	19
Machttheorien und die Aufgabe einer Philosophie der Macht . .	21
Das Problemfeld ›Realität‹	35
Realität als Macht	56
Weltbilder, Weltanschauungen, Realitätskonzeptionen	68
Struktur des Buches	78
Teil I. Philosophien der Macht: vier historische Exkurse	91
Exkurs 1. Spinoza: Macht der Einsicht und Steigerung der Realität	93
Die Göttlichkeit der Einsicht	94
Conatus: das Verharren im Steigern	104
Die Allgegenwart der Macht	111
Realität als Vollkommenheit	116
Exkurs 2. Nietzsche: Macht der Selbstüberwindung und ewige Wiederkehr	123
Zwischen Metaphysik und Anti-Metaphysik: Spannungen der Nietzsche-Forschung	124
Macht im Werk Nietzsches	139
Die Hermeneutik der Selbstüberwindung	152

Exkurs 3. Foucault: Genealogie der Macht und Realität der Gelüste	175
Archäologie versus Geschichte	183
Der Weg zur Genealogie	191
Die Analytik der Macht	198
Der Ruf zur Freiheit	211
Exkurs 4. Luhmann: Macht als knappes Gut und das Feld des Möglichen	227
Funktion statt Wesen	230
Prämissen der Machtkommunikation	236
Zeit- und Modalitätsstruktur: Paradoxien der Macht	242
Die Ermöglichung des Unwahrscheinlichen	249
Zusammenfassung zu Teil I.	263
Teil II. Der Sinn der Macht und der Sinn der Realität: systematische Ansätze	267
Kapitel 1. Was ist Realität? ›Realismus‹ versus ›Antirealismus‹	269
Die Nicht-Radikalität der Wahrheit: Nietzsches Umkehrung der Erkenntnis	275
Der »harte Kern des Seins« oder das »Flussbett«	287
Historische Beispiele	297
Der Tod als Grenze der Interpretation	313
Horizontlinien der Realität: unbeantwortete Fragen	319
Die Macht über die Interpretationen und die Macht als Interpretation	331
Zusammenfassung	336
Kapitel 2. Macht des Wissens	341
Staunen als Anfang der wissenschaftlichen Tätigkeit	351

Die Zweckmäßigkeit der Urteilskraft und die Lust an (Un)Passungen	365
Die Natur als eine Macht: das Wissen zwischen dem Glauben und der Ungewissheit	376
Zusammenfassung	387
Kapitel 3. Ohnmacht des Wissens: Der Zufall	389
Die Behauptung der Kontingenz und die Leugnung des Zufalls	396
Das Wissen um den Zufall: Evolutionstheorie	417
Das Wissen um den Zufall: Quantenphysik	440
Zusammenfassung	479
Kapitel 4. Macht und Ohnmacht der Ideologien	485
Was ist Ideologie und was ist Ideologiekritik?	490
Die Macht der Ideologien und ihre Grenzen	513
Die Sehnsucht nach Realität	534
Ideologie und Religion	558
Zusammenfassung	572
Kapitel 5. Allmacht	579
Allmacht versus Freiheit	589
Freiheit als Weg	609
Die ästhetische Vollendung des Ethischen	632
Der Sinn der Allmacht	651
Zusammenfassung	671
Schlusswort	679
Literatur	689
Personenregister	713
Sachregister	715

Vorwort

Die Realität scheint uns heute zu entgleiten. Wir wissen genau, dass es sie gibt. Auch überzeugte Konstruktivisten sind zu der *ad absurdum* geführten Skepsis nicht geneigt, die Realität als solche in Frage zu stellen. Und dennoch ist der Streit um Realismen aller Art zu unserer Zeit aktueller als je zuvor. Denn was genau als real zu betrachten ist, steht noch lange nicht fest, auch wenn es an Plädoyers für die Realität von Dingen, Phänomenen, Ideen, Gesetzen und selbst ›Welten‹ nicht fehlt. Trotz oder vielleicht dank ihnen sind wir heute weit davon entfernt, das Reale vom Nicht-Realen sicher zu unterscheiden. Das zeigt sich in der Wissenschaft durch die Vielfalt der Theorien und dauerhafte Konflikte zwischen wissenschaftlichen Schulen, im politischen Leben durch Manipulations- und Verschwörungstheorien, aber ebenso durch Vorwürfe, einer Verschwörungstheorie oder gar einer Ideologie anzuhängen, die oft gegen Kritiker selbst gerichtet werden können. Was aber noch wichtiger ist: Unsere Unfähigkeit zu sagen, was als Realität anzusehen ist, offenbart sich im Alltag – durch die Unsicherheit bei jeder wichtigen Lebensentscheidung. Auch wenn wir überzeugt sind, dass es die Realität ›da draußen‹ gibt, können wir uns oft in ihr nicht sicher orientieren.

Wonach fragen wir jedoch, wenn wir wissen wollen, ob etwas real ist? Die Frage impliziert ein Vorverständnis davon, was als real gelten soll. Sie setzt den Sinn der Realität dem Fragen voraus. Darum können uns keine Antworten helfen. Sie sind im Grunde tautologisch. Man merkt es in Formulierungen wie »die Realität existiert wirklich«, »die Welt gibt es / gibt es nicht tatsächlich«. Aber die Ausdrücke »real sein«, »existieren«, »geben« sowie »wirklich« und »tatsächlich«, so verwendet, sind ununterscheidbare Synonyme. Man kann eins durch das andere weder definieren noch erläutern. Ihren Sinn aufzuklären, ohne ihn wiederum in Anspruch zu nehmen, scheint eine unerfüllbare Aufgabe zu sein.

Dass der Sinn der Realität zwar unklar, jedoch jeweils intuitiv und konkret aufgefasst wird, merkt man allerdings daran, dass das Wort »real« sehr Unterschiedliches bedeuten kann. Sicherlich ist es nicht der gleiche Sinn, wenn es um die Realität des Tisches oder um die Realität der

Photonen geht, auch nicht, wenn die Frage nach der Realität einer Sprache, eines Staates oder gar der Gerechtigkeit und der Liebe gestellt wird. In allen diesen Fällen meint »real« jeweils etwas anderes. Ein zusätzliches Problem ist das der Zeit. Wäre die Realität ein überzeitliches Kontinuum, dann wäre die Vergangenheit genauso real wie die Gegenwart und die Zukunft. Eben das besagt der sogenannte Eternalismus, der die Zeit *sub specie aeternitatis* betrachtet und heute unter Naturwissenschaftlern immer populärer wird (das Blockuniversum). Dennoch scheint die Vergangenheit in einem anderen Sinn real zu sein als die Gegenwart und wiederum anders als die Zukunft. Und selbst die Gegenwart – das hat die Phänomenologie deutlich genug dargelegt – ist keineswegs etwas, das feststeht, sondern eine geheimnisvolle Bewegung, in der das Reale ständig vergeht und seinen Sinn ändert.

Man kann gewiss all diese Schwierigkeiten mit einem Sprung hinter sich lassen, indem man sagt: Der Sinn der Realität ist eindeutig – die Unabhängigkeit von einem Beobachter. Eben dieser Sinn wird zum größten Teil bei den Debatten um den Realismus gemeint. Damit nivelliert man nicht nur die gerade angesprochene Diversität vom Sinn des Wortes »real«, sondern verrät auch eine philosophische Naivität, die heute kaum zu entschuldigen ist. Denn was als Beobachter oder Beobachtung gelten soll, steht schon seit langem nicht mehr fest. Es ist vor allem falsch, dabei ausschließlich an einen menschlichen (vernunftbegabten) Beobachter zu denken. Ist etwa ein Adler, der auf seine Beute herabsieht, kein Beobachter? Oder ist ein Virus, der einen Wirt aufsucht, keiner? Und selbst ein Stein, der der Gravitationskraft gehorcht, was auch immer dies heißen mag, nimmt sie im gewissen Sinne wahr. Warum sollen wir das Wahrnehmen auf Menschen und selbst auf Lebewesen beschränken? Warum soll das Beobachten ausschließlich nach dem Muster eines Auges gedacht werden? Oder anders gefragt: Was bedeutet real zu sein, ohne in Relationen zu stehen? Aber wenn alles durch Relationen real wird, dann ist die Unabhängigkeit vom Beobachter ein Unding, ja kommt niemals vor. Und gerade darum sind Dinge real: weil sie in zahlreiche Relationen verwickelt sind.

Wenn der Sinn der Realität als Unabhängigkeit vom Beobachter festgelegt wird, bedeutet es unter anderem, dass man seine ethische Seite zu neutralisieren sucht. Denn die von jeglichen Relationen unabhängige Realität wäre gleichgültig unseren Urteilen gegenüber, d. h. diese hätten auf sie keinen Einfluss – ein neutrales Verhältnis der Adäquatheit bzw. der Nichtadäquatheit. Wenn das Reale dagegen erst in und durch Relationen real wird, dann sind sowohl das Beobachten als auch das Urteilen niemals

neutral-distanzierte, rein theoretische Prozedere, sondern Handlungen. Als Handlungen sind sie in der jeweiligen Situation zu verantworten. Die Realität, die in Relation steht, ist kein Gegenstand einer indifferenten Feststellung, sondern im Gegenteil: eine Herausforderung zur persönlichen Stellungnahme. Diese kann sich eventuell als Überforderung erweisen, so dass wir in der neutralen Gegebenheit Zuflucht suchen. Damit bezeugen wir allerdings aufs Neue, dass weder unser Verhältnis zur Realität noch deren Sinn ein ethisch neutraler sein kann.

Was also ist Realität? Schon längst wurde bemerkt, dass die Philosophie dann am produktivsten ist, wenn sie richtige Fragen stellt, und nicht, wenn sie voreilige Lösungen oder gar Beweise vorlegt. Denn es mag sein, dass wir uns mit derartigen Antworten wieder in die lächerliche Situation des Melkens eines Ziegenbocks und des Unterstellens eines Siebes bringen, die von Kant verspottet wurde.¹ Die Frage ist nicht, ob es die Realität gibt, selbst nicht, ob etwas Konkretes real ist. Vielmehr sollte man zuerst fragen, was mit dem Wort ›real‹ sinnvoll gemeint werden kann. Und vielleicht ist es *die* Aufgabe der Philosophie, von der alle anderen abhängen und in der sie verankert sind.

Das vorliegende Buch ist aus den tastenden Versuchen entstanden, herauszufinden, wie die Philosophie sich dieser Aufgabe heute nähern kann. Die Frage nach Realität ist unter den postmodernen Philosophen wenig willkommen. Sie gilt als obsolet, jedenfalls wenig sinnvoll. Mir scheint dies ein voreiliger Schluss zu sein. Man kann und darf die Frage auf diese Weise nicht zurückweisen. Schon deshalb nicht, weil man den Begriff ständig verwendet, sowohl umgangssprachlich als auch im philosophischen Kontext. Und noch mehr, weil die Frage selbst unser Leben zutiefst betrifft, sie wird in konkreten Situationen immer wieder akut. Aber auch zahlreiche Versuche einer ›realistischen‹ Revanche (darauf gehe ich im ersten Kapitel des systematischen Teils ausführlich ein) scheinen hier wenig hilfreich zu sein, weil diese den Sinn der Realität jeglicher Überlegung vorschicken, ohne ihn eigens zu klären oder seine Vielfältigkeit genügend zu beachten. Ein Missverständnis muss also schon hier vorweggenommen und ausgeräumt werden: Dieses Buch stellt kein neues Plädoyer für den Realismus dar, in welcher Auffassung auch immer, noch weniger seine konstruktivistische Widerlegung. Vielmehr geht es mir um einen Versuch, über die Realität anders zu sprechen, als

¹ Vgl. Kant, Immanuel: KrV, A 58/B 82 f. Die *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) wird, wie in der Kant-Forschung geläufig, im Folgenden nach der ersten (A) und zweiten (B) Auflage (Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1781, 1787) zitiert.

es im Laufe dieser Diskussionen zum größten Teil getan wird. Es geht darum, die Realität als Macht zu denken.

Das Wort ›Macht‹ mag zuerst befremden, nicht nur wegen seines negativen Beigeschmacks, sondern vor allem, weil die Macht selbst das Unbekannte ist. Wie Realität als Macht zu verstehen ist bzw. was dies konkret bedeuten kann, muss durch die vorgelegten Untersuchungen gerade erläutert werden; der Sinn der Realität als Macht wird sich seinerseits als äußerst heterogen erweisen. Hier ist nur Folgendes zu bemerken: Bei der Philosophie der Macht, wie ich sie hier entwerfen möchte, handelt es sich nicht um eine neue Disziplin oder etwa eine neue Richtung in der Philosophie. Vielmehr sind die vorgelegten Analysen Ergebnisse meiner Suche nach Optionen, wie alte Probleme unter einem neuen Blickwinkel betrachtet werden können, z. B. die epistemologische Frage nach dem Zufall, das Problem der Ideologie oder das Thema der Freiheit. Aber vor allem sind sie von der Überzeugung getragen, dass die Frage dringend erneut gestellt werden sollte, die im heutigen Kontext hoffnungslos kompromittierend zu sein scheint – die Frage nach dem Sinn der Realität. Die Leithypothese lautet: Um dieser Frage uns zu nähern, müssen wir vor allem die sehr tief in der europäischen Kultur verwurzelte Vorstellung aufgeben – von Realität als neutraler Gegebenheit, die unabhängig vom Beobachter da ist, ihm jedoch als solche vorliegt, um zunächst erkannt und dann ausgenutzt zu werden. Wenn die Realität als Macht verstanden wird, so bedeutet es vor allem, dass diese alte Vorstellung nicht mehr plausibel ist, dass es folglich gilt, einen neuen Sinn der Realität zu entdecken bzw. die Vielfältigkeit ihres Sinnes freizulegen.

In der Tat stellt man nicht nur heute die Realität als eine Art überzeitlich existierendes Kontinuum dar, dessen Rahmen vorgegeben, ja für alle Zeiten festgelegt ist. Eine solche Festlegung wurde im Mittelalter und in der Frühneuzeit von Gott garantiert, später durch unveränderliche Gesetze der Natur. Es ist ohne Übertreibung *das* Bild der Realität, das von Platon bis zu modernen atheistisch geprägten Philosophen, wie Quentin Meillassoux, herrscht. Erstaunlicherweise wurde die Realität selbst bei Skeptikern wie Hume oder Berkeley, die sie gerade radikal zu leugnen scheinen, ebenso stillschweigend als eine neutrale Summe der vorhandenen Dinge aufgefasst – die Frage war nur, ob es diese Summe gibt oder nicht. Der Sinn der Realität – die Gegebenheit, das Indifferent-Vorliegende – stand somit fest.

Die Haupthypothese der Philosophie der Macht, wie sie hier vertreten wird, ist gerade das Gegenteil einer solchen Vorstellung. Die Realität

ist keine neutrale Gegebenheit, keine bloße Summe von allem, was es gibt. Sie ist aber auch nicht ein Konstrukt des wie auch immer verstandenen Bewusstseins, dem sie ebenfalls gegeben wäre – die feindlich gegeneinanderstehenden Positionen fallen in diesem Punkt zusammen. Wenn ich von Realität als Macht spreche, so meine ich vor allem, dass sie weder fertig gegeben noch beliebig konstruierbar sein kann, sondern eine Bewegung ist, die trotzig-eigenständig ist, und doch tritt man mit ihr faktisch immer wieder in ein Verhältnis ein, das eine gegenseitige Abhängigkeit bedeutet. Sie steht uns nicht zur Disposition und dennoch können wir über sie eventuell verfügen. Sie kennt durchaus Grenzen, die das Reale von dem Nicht-Realen trennen. Diese stehen jedoch niemals fest, sondern stellen errungene Höhen und Tiefen dar, eine größere Macht oder eine tiefere Ohnmacht, die den anderen Mächten – z. B. der Macht des Wissens oder der Macht der Ideologien – Platz geben, jedoch ebenso ihnen Platz nehmen können. Denn auch »wir« sind Teil der Realität als Macht, d. h.: Dank dieser Macht entsteht das Gegenüber zwischen »uns« und der Realität – als Beobachten, Urteilen und Auseinandersetzen. Darum kann Realität als Gegebenheit verkannt werden. Aber sie zeigt sich immer wieder als etwas, das über das Gegebene hinausgeht – als eine machtvolle Bewegung, die die alten Grenzen (zwischen dem Realen und dem Nicht-Realen sowie zwischen »uns« und der Realität) verwirft, verschiebt und aufhebt, um neue Grenzen zu ziehen. Als Realität ist sie auf Relationen, folglich auch auf Grenzen, angewiesen. Diese können jedoch nur vorübergehend festgehalten werden.

Eine solche These – die Realität ist Macht – zu entwerfen, bedeutet sich zu mehreren Aufgaben zu verpflichten. Hier muss ich noch ein Missverständnis vorwegnehmend ausräumen. Die These wird im Buch *nicht bewiesen*, sondern nur erörtert, indem sie auf konkrete Forschungsprobleme angewandt und in diesem Sinne geprüft wird. Beweise können in der Philosophie m. E. kein Selbstzweck sein; sie sind bestenfalls als Mittel zu anderen Zwecken zu verstehen. Eine These bzw. eine Sichtweise wird vielmehr begründet, indem gezeigt wird, was mit ihrer Hilfe geleistet werden kann, d. h. welche Fragen dadurch lösbar werden und welche Probleme dank ihr neu gesehen werden können. Die Produktivität, nicht die Beweisbarkeit ist die Stärke eines philosophischen Lehrsatzes. Was also getan werden kann, ist nicht, einen höchstwahrscheinlich zweifelhaften Beweis vorzulegen, dass die Realität tatsächlich Macht sei, sondern zu zeigen, dass eine solche Konzeption zahlreiche Möglichkeiten anbietet, konkrete Fragen unter einem neuen Blickwinkel zu sehen und für manche Probleme, die sonst immer wieder

in eine Sackgasse führen, Lösungen zu finden. Statt Beweise vorzulegen, möchte ich demonstrieren, dass die Sicht auf die Realität als Macht – im Unterschied zur Konzeption der Realität als neutrale Summe des Gegebenen – uns hilfreich sein kann, mit Blick auf aktuelle Veränderungen in der Wissenschaft und in unserem politischen Leben sowie auf manche grundlegende Wandlungen in unseren Vorstellungen von Gott und uns selbst.

Die Auffassung von Realität als Macht wirft allerdings viele Fragen auf. Sie ist zwar zunächst eine Gegenvorstellung zur Realität als Gegebenheit, ihre Bedeutung wäre jedoch sehr beschränkt, wäre sie nur auf diesen negativen Sinn reduziert. Die vorgelegten Untersuchungen sind Ergebnisse meiner Bemühungen um einen positiven Sinn von Realität als Macht – wie die Realität als Macht angesichts der Macht des Wissens, der Macht einer Ideologie oder der Macht Gottes zu verstehen ist. Auch den Sinn der Macht werde ich – in einer jeweils neuen Perspektive – neu klären müssen, ohne ihn jedoch erschöpfen zu können. Das unterscheidet die Philosophie der Macht von jeglichen Machttheorien, die von einem gemeinsamen Nenner bzw. den einheitlichen Sinn der Macht ausgehen, den sie der jeweiligen Theorie, ob explizit oder stillschweigend, voranschicken. Auf solche Theorien sowie ihre Probleme werde ich gleich in der Einführung eingehen. Aus der Sicht einer Philosophie der Macht impliziert jede Machtdefinition vor allem eine bestimmte Deutung der Realität. Das trifft sowohl für klassische Definitionen wie jene Webers als auch für moderne Interpretationen in den Politikwissenschaften zu. Auch die heute immer noch geläufige Dämonisierung der Macht unter Machttheoretikern oder z. B. unter Theologen ist ein Symptom einer Realitätsauffassung, die unterstellt, dass die Realität wesentlich machtfrei sein soll, wobei der Sinn der Realität wiederum als neutrale Gegebenheit vorausgesetzt wird. Wenn solche impliziten Unterstellungen samt ihren Konsequenzen explizit gemacht werden, wird deutlich, dass die entsprechende Realitätskonzeption durchaus eine Alternative kennt bzw. dass hier mehrere Optionen möglich sind, vor allem aber, dass sie in ihrer Fähigkeit, manche wichtigen Vorgänge in der Wissenschaft, in der Politik und in unserem Selbstverständnis zu beschreiben, sehr beschränkt ist. Wenn die Realität jedoch selbst als Macht begriffen wird, so wird vor allem klar, dass der Sinn der Macht mit einer Definition nicht erschöpft werden kann. Er ist jedoch deswegen nicht leer, inkonsistent oder gar beliebig, sondern zeigt mehrere Aspekte, die miteinander zusammenhängen und einander verdeutlichen. Um diese herauszufinden, muss man einen viel längeren, jedoch darum auch

viel produktiveren Weg beschreiten – das hermeneutische Verfahren, bei dem man weiß, dass es nicht zu einer endgültigen Formel führen wird und dass das Verfahren selbst niemals in einer Definition aufgehoben werden kann. Dennoch wird man auf diesem Weg einen immer neuen Sinn der Macht und einen ebenso neuen Sinn der Realität entdecken, die einander gegenseitig beleuchten. Mir scheint sogar, dass der Sinn der Realität als Macht unendlich viele Aspekte haben sollte, je nachdem, in welcher Hinsicht bzw. mit Blick auf welche konkrete Frage er untersucht wird, – gerade weil Realität als machtvolle Bewegung zu verstehen ist, deren Sinn sich ständig verändert.

Im ersten, historischen Teil handelt es sich um vier große Denker der Macht, die jeweils eine höchst originelle Realitätsauffassung vertraten. Das Denken Spinozas, Nietzsches, Foucaults und Luhmanns wird untersucht, um herauszufinden, welcher Sinn der Macht hier erarbeitet worden ist, und folglich auch, wie die Realität anhand des Machtbegriffs verstanden werden kann. Dieser Sinn wird uns dann im zweiten, systematischen Teil zum leitenden Faden dafür, die Realität als Macht in ihren zahlreichen Facetten zu erforschen, jedoch auch, um über ihn hinauszugehen und dabei einen neuen Sinn der Realität als Macht zu entdecken. Hier ist vorläufig zu bemerken, dass die Auffassung der Realität als Macht nicht etwa mit Nietzsches Konzeption vom Willen zur Macht bzw. seiner Ansicht über die Realität als Konglomerat der gegeneinander kämpfenden Kräfte zu verwechseln ist. Als Lehre würde die Wille-zur-Macht-These – darauf gehe ich detailliert im Exkurs 2 ein – dem Perspektivischen, das von Nietzsche selbst hervorgehoben wurde, widersprechen. Aber auch dann, wenn sie als lediglich heuristische Hypothese zu verstehen wäre, d. h. wenn die Willen zur Macht sich erst durch ihre Auseinandersetzungen als solche erkennen lassen (eine Interpretation, die heute unter Nietzsche-Forschern vorwiegend vertreten wird), wäre der Sinn der Realität bei Nietzsche festgelegt – als fortwährender Kampf der Mächte, der sich dem Betrachter (dem Philosophen) als das Einzig-Reale eröffnet sowie der Sinn der Macht – als Überwältigen schlechthin. Zu sagen, dass die Realität als Macht zu verstehen ist, deren Sinn unendlich vielfältig ist, heißt dagegen – das möchte ich schon hier betonen –, sie gerade *nicht* mit einer Summe der konkurrierenden Mächte gleichzusetzen, deren Sinn – das Gegeneinander-Kämpfen um die Dominanz –, wie bei Nietzsche, feststeht. Vielmehr bedeutet es, sowohl die Realität als auch die Macht als Herausforderung aufzufassen – an jeden, der ihren Sinn begreift. Es bedeutet den von Nietzsche und anderen Machtphilosophen herkommenden Sinn der Macht und Reali-

tät in Frage zu stellen. Die Realität als Macht impliziert eine dramatische, Konflikte und Überraschungen bergende Auseinandersetzung zwischen dem, was als feststehender Sinn der Realität jeweils gilt, und der Realität selbst, die diesen Sinn fortdauernd relativiert, verschiebt und zerbricht – ein Geschehen, dem gegenüber keiner gleichgültig bleiben kann, das jedoch durch philosophische Interpretationen und Machttheorien immer wieder verdeckt und dem Blick entzogen wird.

Die Untersuchung der Macht- und Realitätskonzeptionen von vier Denkern der Macht ist also nur eine vorläufige Forschungsarbeit, um manche Aspekte vom Sinn der Macht aufzuspüren. Streng genommen kann man ihnen keine Konzeption der Realität als Macht zuschreiben, zumindest nicht in der Radikalität, in der sie in diesem Buch vertreten wird. Schon deshalb nicht, weil ihre Aufmerksamkeit nicht direkt dem Problem ›Realität‹ gilt. Noch mehr, weil der Sinn der Macht bei ihnen nicht wirklich zur Diskussion steht, sondern, genauso wie der Sinn der Realität, stillschweigend vorausgesetzt wurde und darum einseitig bleiben musste. Beide – der Sinn der Macht und jener der Realität – müssen hier mühevoll herausgearbeitet werden. Die Vielfältigkeit vom Sinn der Macht und folglich auch der Realität wird jedoch erst dann zum Vorschein kommen, wenn wir alle vier Denker aufeinander beziehen. Freilich bleibt auch dann seine Reichhaltigkeit durch manche für sie charakteristische Zwecke beschränkt, vor allem durch die neuzeitliche philosophische Aufgabe einer streng-immanenten Deutung der Realität, die sich jeglichen Transzendenz-Gedanken verbietet. Um die Realität als Macht – jenseits aller Gegebenheiten – zu verstehen, werden wir jedoch auch über dieses Verbot bzw. über den immanenten Sinn der Realität hinausgehen müssen. Dies wird im letzten Kapitel geschehen, das der Frage nach der Allmacht samt ihren theologischen Implikationen sowie dem Problem der Freiheit gewidmet ist.

Der Sinn der Realität als Macht soll im zweiten systematischen Teil jeweils mit Blick auf Epistemologie, Ideologiekritik und Theologie neu gefunden werden. Noch einmal möchte ich betonen: Die vorliegenden Untersuchungen sind nicht zum Untermauern der Hauptthese (›Die Realität ist Macht‹) durchgeführt worden. Vielmehr ist diese, umgekehrt, ihre Richtschnur, die uns jeweils zu konkreten Ergebnissen bringen soll – Ergebnissen, die, wie ich hoffe, eigens interessant sein können. Darum steht jedes Kapitel für sich – mit eigenen Aufgaben und Schlussfolgerungen – und kann dementsprechend einzeln gelesen werden. Das betrifft sowohl meine Interpretation vom Denken Spinozas, Nietzsches, Foucaults und Luhmanns als auch z. B. meine Darstellung der Entstehung

der nicht-euklidischen Geometrie, der modernen Auseinandersetzungen um die Quantenphysik, der Schwierigkeiten der Evolutionstheorie oder der Probleme der Ideologiekritik sowie meine Deutung der Freiheit und der theologischen Frage nach der Allmacht Gottes. Alle diese Fragen und Probleme lassen sich im Licht der These, dass die Realität selbst Macht ist, neu deuten. Sie erläutern ihrerseits, wie eine solche Realität aussehen kann. Sie sind darum einander ergänzend, aber keineswegs erschöpfend. Der Sinn der Realität als Macht wird mit ihnen nur exemplarisch dargetan. Kein Anspruch auf Vollständigkeit, der so geläufig gerade im deutschsprachigen Raum ist, wird hier erhoben, auch nicht im Sinne des vollständig umrissenen Themenkreises. Das Forschungsfeld, das hier freigelegt wird, könnte in viele Richtungen erweitert werden. Eben das scheint mir der philosophische Gewinn dieser Untersuchungen zu sein.

Hier möchte ich noch meine Dankbarkeit aussprechen – allen denen, die mich auf den Weg der Philosophie gebracht und während der langen Zeit, die diese Untersuchungen in Anspruch genommen haben, unterstützt haben. Meine Dankbarkeit gehört zuallererst Werner Stegmaier, der mich vor mehreren Jahren zur Philosophie verführt hat – schon nachdem ich, wie ich dachte, einen sicheren Weg in der Wissenschaft gefunden hatte. Dank ihm habe ich von Philologie zur Philosophie gewechselt und ebenso von Russland nach Deutschland. Dank ihm habe ich in Deutschland im Fach Philosophie habilitieren können. Aber entscheidend für mich war vor allem, dass er mir atemberaubende philosophische Horizonte eröffnete und das Gefühl von der Lebendigkeit der großen deutschen philosophischen Tradition gegeben hat, das ich bis heute nicht verloren habe, obwohl ich seitdem leider viel zu viele Gelegenheiten hatte, mich vom Gegenteil zu überzeugen. Die Jahre, die meiner Habilitation folgten, in denen ich, schon nachdem diese publiziert worden ist, mein eigenes Thema in der Philosophie gesucht und meine eigene Position tastend herausgearbeitet habe, waren voller Überraschungen, Enttäuschungen und Revisionen. In dieser Zeit war mir die unerlässliche Unterstützung meines Ehemannes Andreas Fuls und meiner Mutter Irina Poljakova unschätzbar. Auch der Universität Greifswald bin ich sehr verpflichtet – für den Preis des Käthe-Kluth-Stipendiums, das mir den Luxus der dreijährigen freien Forschung ermöglichte. Mein besonderer Dank gehört außerdem Hartwig Frank, der die Aufgabe des wissenschaftlichen Lektorates übernommen und den Text mit wertvollen Kommentaren versetzt hat. Ebenso wäre dieses Buch ohne Hilfe meiner aufmerksamen und geduldigen Korrektorin Marit Breede nicht das, was es ist: Sie hat die mühsame Arbeit auf sich genommen, mein Deutsch

zu verbessern, und war meine erste Leserin. Und noch einen Glücksfall möchte ich hier nicht unerwähnt lassen – meine Begegnung mit dem russischen Philosophen Grigorij Borisowitsch Gutner. Wie viel ich ihm zu verdanken habe, kann man diesem Buch entnehmen. Leider habe ich sein tiefgreifendes philosophisches Denken erst nach seinem frühen Tode 2018 in ganzer Fülle entdecken können. Sein Einfluss auf mich, von dem er nie erfahren hat, hat jedoch etwas Tröstendes für jeden, der an ernsthaften philosophischen Fragen arbeitet. Die Rezeption eines philosophischen Werkes bleibt unvorhersagbar – selbst wenn dieses keinen Ruhm, keinen Beifall und keine Schüler zu bringen scheint. Die Wirkung der Philosophie reicht offenbar weit über den Tod hinaus – wenn sie Wege freilegt, die auch andere gehen können.

Berlin, 12. Dezember 2021

Einführung: Fragestellung, Problemkreis, Strategien

Es geschieht nicht selten in der Geschichte der Philosophie, dass man einen einst zu bestimmten Zwecken eingeführten Begriff später als etwas Gegebenes betrachtet. Man beginnt an den Begriff in diesem Sinne zu glauben. Jahrhundertlang setzen feinste Köpfe viel Mühe und Scharfsinn ein, um ihn zu klären bzw. möglichst eindeutig zu definieren, und verwickeln sich dabei in unendliche Diskussionen, wie man ihn besser verstehen und anwenden soll. Doch je zahlreicher die Versuche sind, den Begriff festzulegen, desto weniger scheint das Ende der Diskussion in Sicht zu sein. Es wächst der Verdacht, dass es sich um ein Überbleibsel alten Denkens handelt, folglich sollte es möglich sein, gänzlich ohne ihn auszukommen.

Dies könnte eine kurze Geschichte des Substanzbegriffs sein, ebenso die der Vernunft. Die Geschichte des Machtbegriffes verläuft ähnlich, bekommt jedoch immer neue Wendungen. Nachdem Aristoteles *energeia* und *dynamis* unterschieden hat, die man ins Latein als *actus* und *potentia* übertrug, erlebt der Machtbegriff eine bemerkenswerte Karriere. Von den Diskussionen im Mittelalter – zum Verhältnis von Macht und Recht, zur Unterscheidung von *potentia* und *potestas* sowie von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* – über die neuzeitliche Deutung der Erkenntnis als Macht, Erhöhung der Macht zu *arce* bei Spinoza und ihre Pluralisierung und Deontologisierung bei Nietzsche führt der Weg in die Postmoderne, die zwar die Macht unter Verdacht stellt, Kernbegriff der Metaphysik zu sein, nichtsdestotrotz ohne ihn nicht auskommen kann, mehr noch, ihn überaus erweitert, wie der Fall Foucault deutlich demonstriert. Das Machtdenken scheint, um berühmte Worte aus der *Geburt der Tragödie* umzuphrasieren, gleichsam der Kahn zu sein, auf dem sich die schiffbrüchige Metaphysik samt allen ihren Kindern (solchen Begriffen wie Wille und Freiheit) rettete.¹ Damit steht die Macht in einer ähnlichen Rangordnung zur Philosophie der Postmoderne wie

¹ Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie*, 14, KSA, Bd. 1, S. 93. Nietzsches Schriften werden nach der folgenden Ausgabe zitiert: Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche*

mehrere Jahrhunderte hindurch der Substanzbegriff zur Metaphysik oder der Vernunftbegriff zur Philosophie der Aufklärung stand: als ihre Hauptkonzeption, die selbst dunkel bleibt.

Dabei fehlt es keineswegs an Versuchen, den Machtbegriff im Allgemeinen zu klären oder seine Bedeutung für eine konkrete Disziplin herauszuarbeiten. Die Verständigung über die Macht scheint ebenso unverzichtbar zu sein wie eine Theorie der Macht dringend nötig. Umso erstaunlicher ist es, dass ein Konsens kaum gelingt, und das trotz erheblicher Bemühungen nicht nur vonseiten der Philosophen, sondern auch der Politikwissenschaftler, Soziologen, Historiker und Theologen.² Immer noch aktuell klingt die vielzitierte Aussage Luhmanns:

»Die Macht der Macht scheint im wesentlichen auf dem Umstand zu beruhen, daß man nicht genau weiß, um was es sich eigentlich handele.«³

Diese Worte können allerdings anders als eine ironische Diagnose des philosophischen Unvermögens verstanden werden. Vielmehr würde ich hier auf die kaum vermeidbare Verdoppelung aufmerksam machen: Die Macht wird einerseits als Phänomen, andererseits aber als Wesen dieses Phänomens begriffen, das als solches, als »Macht der Macht«, verborgen

Werke: *Kritische Studienausgabe* (KSA), in 15 Bdn., hg. von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, Berlin, New York, München: de Gruyter, 1980.

² Vgl. die in der letzten Zeit erschienenen Monographien und Sammelbände, um nur einige aus dem deutschsprachigen Raum zu nennen: Chucholowski, Alexander u. Müller, Eva (Hg.): *Macht*, Seelze: Friedrich, 2021 (Ethik & Unterricht, 4); Schwerdtfeger, Helmut, Zorn, Sabine u. Gössling, Matthias (Hg.): *Macht: 90 Jahre Evangelische Michaelsbruderschaft*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021; Roth, Phillip H. (Hg.): *Macht. Aktuelle Perspektiven aus Philosophie und Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M., New York: Campus, 2016; Hastedt, Heiner (Hg.): *Macht und Reflexion*, Hamburg: Meiner, 2016, (Deutsches Jahrbuch Philosophie, 6); Brodacz, André und Hammer, Stefanie (Hg.): *Variationen der Macht*, Baden-Baden: Nomos, 2013; Imbusch, Peter (Hg.): *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, Wiesbaden, 2. Aufl., 2012; Krause, Ralf und Rölli, Marc (Hg.), *Macht: Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*, Bielefeld: Transcript, 2008; Gostmann, Peter und Peter-Ulrich Merz-Benz (Hg.), *Macht und Herrschaft. Zur Revision zweier soziologischer Grundbegriffe*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwiss., 2007; Han, Byung-Chul: *Was ist Macht?*, Stuttgart: Reclam, 2005; Zenkert, Georg: *Die Konstitution der Macht. Kompetenz, Ordnung und Integration in der politischen Verfassung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004; Breuninger, Renate (Hg.): *Macht und Gewalt*, Ulm: Univ. Ulm, 2001 (Bausteine zur Philosophie, 17); Müller, Max: *Macht und Gewalt, Prolegomena einer politischen Philosophie*, Freiburg: Alber, 1999; Röttgers, Kurt: *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, Freiburg, München: Alber, 1990.

³ Luhmann, Niklas: *Klassische Theorien der Macht. Kritik ihrer Prämissen*, in: *Zeitschrift für Politik*, 16/2 (1969), S. 149.

bleibt. Das bedeutet vor allem, dass man bei jeder Machtanalyse fast unvermeidlich eine gewisse Vorentscheidung trifft, was als Wesen der Macht gelten soll, um dann die »Erscheinungsformen« der Macht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen bzw. ihre wesentliche Zusammengehörigkeit zu demonstrieren.⁴ Ein solches Verfahren ist nicht bloß zirkulär, es ist darüber hinaus noch willkürlich. Denn wie Luhmann an einer anderen Stelle mit Recht bemerkt: Man sollte sich zuerst darauf einigen, was als »Wesen des Wesens« gelten soll bzw. wieweit etwas Erscheinungen erklären können müsse, »um als deren ›Wesen‹ gelten zu können«.⁵ Dass ein solches Prozedere ins Unendliche läuft bzw. ein *regressus ad infinitum* impliziert, bedeutet, dass wir uns hier auf einem falschen Weg befinden.

Machttheorien und die Aufgabe einer Philosophie der Macht

Aus der Perspektive dieser Schwierigkeiten ist wenig verwunderlich, dass man als Machttheoretiker einen, wenn auch nur provisorischen, Standpunkt sucht, von dem aus eine Machttheorie bzw. Machtanalytik entwickelt werden könnte. Als solcher Ausgangspunkt fungiert seit hundert Jahren die klassisch gewordene Machtdefinition Max Webers. Es gibt kaum eine Untersuchung zum Thema, die sich der weberschen Definition nicht bedienen würde, laut der (wir wollen diese Tradition fortsetzen) unter Macht »jede Chance« zu verstehen ist, »innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht«.⁶ Zwar ist es extrem selten, dass man diese Definition befriedigend findet, doch scheint sie hilfreich zu sein, weil man sie kritisieren und die eigene Position von ihr abgrenzen kann. Sie könnte als ein gewisser »Nullpunkt« einer Machttheorie betrachtet werden,⁷ von dem aus die Schwierigkeiten der Machtdefinition besprochen werden können. Ferner: Sie scheint

⁴ Vgl. etwa Han: *Was ist Macht?*, S. 7. Auch Han verwendet den Ausdruck »Macht der Macht«, scheint jedoch die paradoxe Verdoppelung nicht zu bemerken (S. 18).

⁵ Luhmann, Niklas: *Macht im System*, Berlin: Suhrkamp, 2013, 133 f. Die Bemerkung bezieht sich auf die Debatte um die Macht als Wesen des Politischen.

⁶ Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), Tübingen: Mohr, 1972, S. 28.

⁷ Selbst einen »naiven ›Nullpunkt‹« (vgl. Zapf, Holger: *Macht nach dem Mai* ›68, in: Brodacz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 133).

unserem Alltagsverständnis zu entsprechen, wie das Wort ›Macht‹ gewöhnlich verwendet wird, und weist gleichzeitig auf gravierende Mehrdeutigkeiten dieser Verwendung hin. Man könnte z. B. fragen: Was heißt hier eine Chance? Was wird unter dem Willen gemeint? Steht dieser vor jeder Entscheidung etwa fest?⁸ Wie zeigt sich Widerstreben dem anderen Willen gegenüber? Was bedeutet sich durchzusetzen? Nicht nur öffnen sich hier große Spielräume für Interpretationen, so dass der Begriff der Macht »amorph« wird, wie Weber selbst es an der gleichen Stelle betonte.⁹ Seine Definition weist darüber hinaus auf die Prämissen, die als klassische Annahmen der Metaphysik gelten – (1) Voraussetzung der Kausalität,¹⁰ (2) Voraussetzung der Willensfreiheit, die durch einen anderen, ebenso freien Willen beschränkt oder vernichtet werden kann, (3) Voraussetzung der Potentialität, d. h. der Möglichkeiten, die ebenso wie der Wille bereits vor dem Geschehen feststehen, die dank ihm aktualisiert bzw. wirklich werden können. Im Gegensatz zu Weber lehnen die meisten Machttheoretiker heute das essentialistische und kausalistische Denken ab. Ebenso wird die Anknüpfung der Macht an Akteure zum größten Teil als überholt angesehen.¹¹

Bemerkenswerterweise hat Weber zwar das Streben nach Macht für das Wesen der Politik gehalten, jedoch den Machtbegriff für eine konkrete Analyse unbrauchbar gefunden und ihn mit einem aus seiner Sicht weniger mehrdeutigen Begriff der Herrschaft ersetzt. Damit hat er noch einen weiteren methodologischen Pfad gelegt, der bis heute genutzt wird: Um den Machtbegriff zu klären, müsste man ihn von anderen, verwandten Begriffen abgrenzen – Kraft, Gewalt, Autorität, Einfluss, Herrschaft. Solche Abgrenzungen sind seitdem zu einem unerlässlichen Bestandteil der Machttheorien geworden. Sie erweisen sich teilweise als produktiv, wie das Beispiel Hannah Arendts zeigt, die die Macht

⁸ Vgl. eine schlichte, jedoch ebenso klassisch gewordene Auslegung »A has power over B to the extent that he can get B to do something that B would not otherwise do.« (Dahl, Robert A.: *The Concept of Power*, in: *Behavioural Science*, 2 (1957), S. 201).

⁹ Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 28.

¹⁰ Vgl. bei Hobbes: »Power and Cause are the same thing« (Hobbes, Thomas: *English Works*, in 11 vol., ed. by William Molesworth, London: Bohn, 1839, Bd. 10, p. 127).

¹¹ Zur Beschreibung dieser Tendenzen s. z. B. Straßheim, Holger: *Macht aus relationaler Perspektive*, in: Brodocz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 75–94. Zur Frage nach den Akteuren der Macht im Anschluss an Foucault s. Flügel-Martinsen, Oliver: *Subjektivierung: Zwischen Unterwerfung und Handlungsmacht*, in: Brodocz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 97–111.

dadurch definierte, dass sie sie der Gewalt entgegensetzte.¹² Dennoch ist auch in einem solchen Verfahren eine gewisse Zirkularität nicht zu übersehen: Man setzt schon als Wesen der Macht etwas voraus, um sie dann von einem wesentlich anderen Phänomen, z. B. dem der Gewalt, abzugrenzen.

Die beschriebenen Schwierigkeiten sind zwar kein ausschließlicher Charakterzug des Machtbegriffs und können auch bei anderen philosophischen Grundbegriffen festgestellt werden. Aber in Machttheorien sind sie nicht nur besonders gravierend, sondern stellen diese grundsätzlich in Frage, indem die Willkürlichkeit der Definitionen und Abgrenzungen augenfällig wird. Auch nach hunderten Versuchen muss man nun feststellen: Macht lässt sich nicht überzeugend definieren. Oder positiv ausgedrückt: Eine jede Definition deckt nicht so sehr den Machtbegriff auf, vielmehr Vorentscheidungen, Strategien und Zwecke, die eine jeweilige Machttheorie verfolgt. Und es ist, denke ich, an der Zeit die Frage zu stellen: Was ist das Besondere dieses Begriffs? Warum lässt er sich nicht greifen, wenn man auf ihn auch nicht verzichten kann?

Die Phänomene, die man unter den Begriff ›Macht‹ subsumieren möchte, sind nicht nur äußerst heterogen, so dass das Gemeinsame – das, was man als das Wesen verstehen könnte, – zweifelhaft bleibt. Das Phänomenale scheint hier vom Wesen nicht unterscheidbar zu sein. Schon Hobbes, den man zu einem der frühesten Theoretiker der Macht zählt, hat bemerkt: »Reputation of power, is power.«¹³ Das könnte so verstanden werden, dass der Schein der Macht bereits Macht ist, bzw. dass es nicht viel Sinn macht, nach ihrem Wesen zu fragen. Modern gesprochen: Es handelt sich bei der Macht um ein Phänomen der Machtzuschreibung bzw. der Machtbeobachtung.

Nun heißt es noch lange nicht, dass man statt einer Machttheorie eine »Theorie der Beobachtung von Macht« braucht.¹⁴ Das würde nämlich zu denselben Schwierigkeiten führen, mit denen Machttheorien bisher konfrontierten: Was soll als Machtbeobachtung gelten und was als Beobachtung der Gewalt, der Herrschaft usw.? Wie bei der Frage nach dem Wesen scheint auch dieser Weg unvermeidlich zur Typisierung und Klassifizierung der Macht, zur Ausdifferenzierung der »Grundformen«

¹² Vgl. Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt* (1970), München, Zürich: Piper, 2009. Auf Arendts Konzeption komme ich gleich zurück.

¹³ Hobbes, Thomas: *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, Cambridge: Univ. Press, 1996, S. 62.

¹⁴ Vgl. Herold, Maik: *Die Macht der Machtbeobachtung*, in: Brodocz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 254.

der Macht zu führen, wie es in den Sozialwissenschaften geläufig ist.¹⁵ Hier möchte ich die Nützlichkeit solcher Typisierungen für eine konkrete Gesellschaftsanalyse nicht bestreiten. Kann jedoch die Macht über diese praktische Anwendbarkeit in sozialwissenschaftlichen Machttheorien hinaus auch ein philosophisch sinnvoller Begriff sein? Wäre auch eine Philosophie der Macht denkbar, die die Gültigkeit der Machttheorien am Prüfstein der philosophischen Analyse abwägen und diese fundieren könnte? Dafür sollte die Frage anders gestellt werden. Nicht: Was ist Macht wirklich? Sondern: Warum brauchen wir den Machtbegriff? Welche Probleme lassen sich mit seiner Hilfe lösen? Die Philosophie der Macht, die sich einer solchen Fragestellung verpflichtet, handelt nicht ausschließlich von Macht, sondern hat mit einer gewissen Problemlage zu tun, für deren Klärung der Machtbegriff unerlässlich ist. Aber bevor ich erläutere, wie ich eine solche Problemlage verstehe, möchte ich einige Worte dazu sagen, was auf diesem Gebiet bereits geschehen ist.

Wie man über die Machttheorien philosophisch sinnvoll reden kann, hat Martin Saar gezeigt, indem er zwei Linien des Machtdenkens in der abendländischen Philosophie nachverfolgte: die handlungstheoretische und die ontologische.¹⁶ Paradigmatisch stehen für die erste die Namen von Hobbes und Weber, für die zweite die von Spinoza und Arendt. Kurz zusammengefasst, impliziert das handlungstheoretische Machtverständnis, dass man die Macht von dem Einzelnen her denkt – als eine Art Besitz und zugleich als ein Instrument, um etwas anderes zu erlangen, und zwar im Konflikt mit anderen Menschen.¹⁷ Diese Vorstellung entspricht auch heute dem alltäglichen Machtbegriff. Die ontologische Deutung ist dagegen weniger verbreitet, philosophisch jedoch sehr anschlussreich. Hier wird die Macht als Vermögen verstanden, das dem Seienden als solchem zukommt – kein Eigentum, vielmehr die Fähigkeit, tätig zu sein und zu wirken.

¹⁵ Vgl. z. B. die Unterscheidung der Grundformen der Macht bei Popitz – als Verletzungsmacht, als instrumentelle, autoritative und datensetzende Macht (Popitz, Heinrich: *Phänomene der Macht*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1992). Im Anschluss an Popitz s. auch Anter, Andreas: *Anthropologische Grundlagen der Machttheorie*, in: Brodocz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 149–162; Anter, Andreas: *Theorien der Macht zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2012, S. 17.

¹⁶ Vgl. Saar, Martin: *Macht und Kritik*, in: Rainer Forst, Martin Hartmann, Rachel Jaeggi, Martin Saar (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2009, S. 567–587.

¹⁷ Vgl. die Definition Hobbes', laut der die Macht sei »present means, to obtain some future apparent Good« (Hobbes: *Leviathan*, S. 62).

Die letztere Machtauffassung hat zwei wichtige Konsequenzen. Zum einen ist die Macht nicht mehr nach dem Muster eines Besitzes zu denken, der sich selbst gleich bleibt und nur umverteilt werden kann. Dementsprechend manifestiert sich die Macht des Seienden, zum anderen, nicht unbedingt im Konflikt mit den anderen Seienden. Macht als Wirkungsvermögen ist kein knappes Gut, um das man kämpfen muss, sondern sie profitiert von Kooperationen und kann dank ihnen wachsen. Sie ist freilich damit keine ausschließliche Eigenschaft des Menschen, keine anthropologische Konstante, wie es oft, besonders in der Anthropologie, verstanden wurde.¹⁸ Nichtsdestotrotz hat der ontologische Machtbegriff erhebliche Konsequenzen für die politische Theorie. Denn nun wird auch der Staat nicht mehr, wie bei Hobbes, als Stillstand eines permanenten Konflikts der gegeneinander kämpfenden Individuen verstanden, die ihre Macht um des Friedens willen an den Souverän abgeben. Vielmehr ist der Staat als Konglomerat von zahlreichen Mächten, als *multitudinis potentia* (Macht der Menge) zu deuten. Denn die Macht in der ontologischen Deutung kann von keinem Seienden an ein anderes Seiende abgeben werden, sie kann nur kanalisiert, blockiert oder zur Steigerung gebracht werden, indem ein Seiendes sich mit einem anderen Seienden zusammenschließt.

Man merke hier, wodurch die gerade beschriebene Unterscheidung sich von den anderen Typisierungen der Macht abhebt. Man versucht nicht zu definieren, was Macht ist, sondern nur zu klären, was ein jeweiliger Machtbegriff leistet bzw. was für Optionen sich hier öffnen, z. B. für die Kritik der Gesellschaft, die nicht ausschließlich, wie in der Frankfurter Schule, eine bloß negative Kritik der Herrschaftsverhältnisse sein muss. Wenn die webersche Macht des Sich-Durchsetzens und des Unterwerfens zur Macht als Vermögen und Ermächtigung wird, die Spielräume schaffen und Möglichkeiten eröffnen können, dann ist eine schlichte Konfrontation mit ihr weder möglich noch sinnvoll. Denn sie ist nicht mehr repressiv, sondern konstitutiv und kreativ, sie ermöglicht u. a.

¹⁸ Vgl. Gehlen, Arnold: *Soziologie der Macht*, in: Beckerath, Erwin von, Brinkmann, Carl und Bente, Hermann (Hg.): *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Göttingen: Fischer, Stuttgart: Mohr Siebeck, Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Bd. 7, 1961, S. 78. Als Ausgangsthese zur Begründung der politischen Anthropologie: Plessner, Helmuth: *Macht und menschliche Natur* (1931), Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2015 (ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5), S. 261. Dabei wird der Machtbegriff selbst wenig diskutiert und als selbstverständlich den Überlegungen vorausgeschickt. Vgl. dagegen Popitz' Plädoyer für theoretische Fundierung und Klärung des Machtkonzepts, ebenso im Sinne einer konstanten Komponente der menschlichen Beziehungen: Popitz: *Phänomene der Macht*, S. 21.

die Kritik selbst.¹⁹ Nun kann man mit Arendt die erstere, die repressive Macht, als Gewalt und die letztere, die konstitutive, als eigentliche Macht bezeichnen. Darum geht es jedoch nicht. Es geht vielmehr darum, zu verstehen, wozu so ein Machtbegriff verwendet werden kann bzw. was für Möglichkeiten er für eine Staatstheorie oder z. B., wie wir später sehen werden, für die Ideologiekritik eröffnet.

Es wird keine Übertreibung sein, zu sagen, dass alle modernen Machttheorien sich mit diesen zwei Optionen der Macht konfrontiert sehen – die repressive und die konstitutive Macht. Man bleibt jedoch nicht bei der Feststellung, dass dieser Gegensatz im Sinne zweier alternativer Sichtweisen zu betrachten ist, die jeweils gewissen Zwecken dienen. Vielmehr ist man geneigt, eine der anderen als eine richtige einer falschen vorzuziehen bzw. für eine Sichtweise zu plädieren.²⁰ Als Machttheoretiker sieht man sich genötigt, zu entscheiden, ob Macht sich primär in Unterwerfung manifestiert oder vielmehr, indem sie Spielräume für die Handlungen schafft und eine Interaktion ermöglicht. Eine moralische Bewertung der Macht scheint dabei unvermeidlich. Wir kommen auf dieses ethische Moment noch mehrfach zurück. Aber es dürfte schon hier klar sein, dass Macht als Unterwerfung und Durchsetzung im Einklang mit der berühmten Aussage Jakob Burckhardts, als »an sich böse« anzu sehen ist.²¹ Die Macht als Konstitution und Konsens sei dagegen nicht nur das Gute, sondern das Mittel, das Böse abzuwehren – in der Theorie Arendts, der Gewalt zu widerstehen.²² Sie sei damit nicht nur

¹⁹ Vgl. Saar: *Macht und Kritik*, S. 585 ff.

²⁰ Anders bei Saar, der zwar ebenso geneigt ist, die ontologische Machtdeutung der handlungstheoretischen vorzuziehen, jedoch dabei von den Vorteilen dieser Sichtweise her argumentiert: Spinozas und Foucaults Verständnis der Macht öffnet die Möglichkeit, um die Phänomene »zwischen absoluter Freiheit und absoluter Determination beschreiben zu können«; das Verhältnis von Macht und Leben wird »wechselhaft und unvorhersagbar«, wenn die Macht als »nie ganz fremd«, »aber auch nie nur die eigene« aufgefasst wird (Saar, Martin: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin: Suhrkamp, 2013, S. 214).

²¹ Burckhardt, Jacob: *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905), hg. v. Rudolf Marx, Stuttgart: Kröner, 1978, S. 97.

²² Schon Nietzsche hat im Gegensatz zu seinem älteren Kollegen Burckhardt die Macht als das Gute schlechthin umgedeutet, und zwar provokativ, als dogmatische These am Anfang seiner Kampfschrift *Der Antichrist*: »Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.« (Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, 2, KSA, Bd. 6, S. 170) Was bei Nietzsche als eine bewusste Provokation gedacht wurde, wird allerdings bei den Machttheoretikern zu einer unbewussten Prämisse, indem sie sich, wie Arendt (*Macht und Gewalt*) oder Han

kein negativer Faktor, sondern Grundlage der Demokratie.²³ Denn es handle sich nicht um den Kampf der Individuen um die Herrschaft, sondern um ihre friedliche Zusammenarbeit, um das Wachstum der Handlungsspielräume durch das Zusammenschließen mehrerer Mächte zu einer immer größeren Macht.

Wenn wir diese ethische Komponente in Betracht ziehen, wird kaum verwunderlich sein, dass Machttheoretiker sich heute zum größten Teil für die zweite Option entscheiden, für die Macht als konstitutiv und gegen die repressive Macht. Der webersche Machtbegriff entspricht zwar viel mehr dem Alltagsverständnis, aber er scheint nicht nur zu einfach, sondern auch kontraproduktiv zu sein. Denn er impliziert nicht nur einen ständigen Konflikt, indem es sich um die Beraubung der sonst vorhandenen Freiheit handelt, sondern er deutet auch darauf hin, dass die Macht einer der kämpfenden Seiten als ein besitzbares Gut gehört, das aber von der anderen, es nicht besitzenden Seite, begehrt wird. Die konstitutive Macht als relationaler Begriff öffnet dagegen theoretische Spielräume für die Analyse der viel komplexeren Verhältnisse von Ermöglichung, Auseinandersetzung und Kooperation.²⁴ Sie tendiert dabei anonym zu werden. Diesem Gedanken werden wir bei Foucault begegnen und uns mit ihm auseinandersetzen müssen. Jedenfalls gilt nach Foucault, dass die Anonymität und Unsichtbarkeit der konstitutiven Macht ihre Stärke ist.²⁵ Eine solche anonyme und nicht repressive Macht

(*Was ist Macht?*), für einen bestimmten, positiven Machtbegriff von vornherein entschieden haben.

²³ Vgl. Saar, Martin: *The Immanence of Power. From Spinoza to »Radical Democracy«*, Voorschoten: Uitgeverij Spinozahuis, 2014 (Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 106). Saar widerspricht damit der weit verbreiteten Vorstellung, Macht sei gerade in der Demokratie zum Verschwinden verurteilt. Vgl. auch Saar, Martin: *Macht / Konstitution. Politische Theorie mit Spinoza*, in: Brodocz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 31, vgl. auch Saar: *Macht und Kritik*, S. 35.

²⁴ Vgl. die vielzitierte Aussage von Norbert Elias: »Die Macht ist nicht ein Amulett, das der eine besitzt und der andere nicht; sie ist eine Struktureigentümlichkeit menschlicher Beziehungen – aller menschlichen Beziehungen.« (Elias, Norbert: *Was ist Soziologie?* (1970), Weinheim, München: Juventa, 2004, S. 77). Statt die Machtinstrumente als absolut zu setzen, lenkt Elias die Aufmerksamkeit auf den »Kontext figurativer und prozessualer Machtbalancen« (Meyer, Hendrik Claas: *Das zweifache Koordinationsproblem der Macht*, in: Roth (Hg.): *Macht*, S. 254).

²⁵ Anders als Foucault, wenn auch nicht unbedingt im Widerspruch mit ihm, sah Plessner die Anonymität der Macht im Sinne der »objektiv zu behandelnden Möglichkeit« und als Frucht der historischen Entwicklung (Plessner: *Macht und menschliche Natur*, S. 261). Die eigentümliche Emanzipation der Macht sei der »Preis, den die westliche Welt für ihre Freiheit und Offenheit zahlen muss« (S. 282).

genießt spätestens seitdem am meisten das Interesse der Machttheoretiker.²⁶ Die andere, repressive Seite der Macht wird dagegen entweder völlig ausgeblendet oder mit anderen Begriffen (Gewalt, Herrschaft, Dominanz) bezeichnet oder als Verringerung der Macht umgedeutet.²⁷ Eine solche Wandlung des Machtbegriffs sieht wie ein Paradigmenwechsel aus: die Macht, wenn sie noch denkbar sein soll, soll etwas Positives sein, sie darf jedenfalls nicht als bloß unterdrückend gedacht werden.²⁸

In den meisten Machttheorien legt man somit wiederum fest, was die Macht eigentlich ist – ob sie gut oder böse ist, ob sie unterdrückt oder ermächtigt. Als Folge kann man kaum von der Frage nach dem Wesen der Macht loskommen. Zwar wird zunehmend betont, dass es sich nicht um das Wesen, vielmehr um unterschiedliche Funktionen der Macht handelt, diese werden jedoch immer noch als eine gewisse, sich hinter Vielfalt verbergende Einheit gedacht. Das Ironische besteht darin, dass es kaum gelingt, die Funktionen der Macht und andere Funktionen, z. B. jene der Gewalt, auseinanderzuhalten. Schon bei Arendt zeigte sich eine gewisse Zweideutigkeit der Unterscheidung von Macht und Gewalt. Denn auch das ermächtigende Zusammenschließen von mehreren Akteuren verläuft weder völlig konfliktlos noch verhindert es weitere Konflikte. Die Kooperation der Vielen, die von Arendt als Macht interpretiert wurde, sei gegen die für die Gemeinschaft gefährliche und »der Stärke eigentümliche[] Unabhängigkeit« des Einzelnen gerichtet, sie solle diese »überwältigen«.²⁹ Man fragt sich dabei, warum dieses Überwältigen nach Arendt kein Konflikt ist, ebenso warum das Prinzip »Alle gegen Einen« im Unterschied zu »Einer gegen Alle« bei ihr keine Gewalt bedeutet.³⁰ Die Soziologie kennt noch zwei ähnliche Begriffs-

²⁶ Nach Arendt gilt: Macht »besitzt eigentlich niemand« (Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1958), München: Piper, 1981, S. 194). Für die Anonymität der konstituierenden Macht, die »kein menschliches Gesicht tragen« muss, argumentiert Saar (Saar, Martin: *Macht / Konstitution. Politische Theorie mit Spinoza*, in: Brodcoz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 31, vgl. auch Saar: *Macht und Kritik*, s. 574). S. auch die Anm. 11.

²⁷ Vgl. bei Han die Behauptung, dass die konstitutive Macht eine »höhere« ist (Han: *Was ist Macht?*, S. 10).

²⁸ Vgl. Weiß, Ulrich: *Von der Hard Power zur Soft Power: Paradigmenwechsel in den Machttheorien*, in: Breuninger: *Macht und Gewalt*, S. 13–43.

²⁹ Arendt: *Macht und Gewalt*, S. 45 f.

³⁰ Vgl. Arendt: *Macht und Gewalt*, S. 43. Gerade totalitäre Gesellschaften bieten da einige brisante Beispiele von gewaltsamer Überwältigung der Einzelnen durch die sich gegen diese zusammenschließende Menschenmasse. Auch dass die Gewalt keine Macht erzeu-

paare: ›*power-over* / *power-to*‹ (Pitkin)³¹ und ›transitive / intransitiven Macht‹ (Göhler).³² Auch ihre strenge Auseinanderhaltung erweist sich als problematisch.³³ Schließlich ist auch Saars Unterscheidung von zwei Linien des Machtdenkens nicht trennscharf: Die ontologische Macht, wie bei Spinoza und Arendt, zeigt sich durch Handlungen – als Fähigkeit zu wirken, allein oder in Kooperation mit anderen, und ist somit auch ein handlungstheoretischer Begriff.³⁴ Die Beschreibung der Machtfunktionen führt, nicht weniger als die Klassifizierung ihrer Grundformen oder Definition ihres Wesens, zu erheblichen theoretischen Schwierigkeiten.

Halten wir jedoch den Gedanken fest, dass die Macht in den Machttheorien ein »Doppelgesicht« zeigt bzw. dass es »zwei Logiken der Rede von der Macht« gibt.³⁵ Es kann durchaus sein, dass sich auch mehrere solcher »Logiken« feststellen lassen. Hier verbirgt sich die Möglichkeit für eine Umstellung der Frage, die m. E. für eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Machtbegriff notwendig ist. Nehmen wir an, dass seine Unklarheit kein Zufall und kein Unfall ist, dass sie mit keiner Theorie, ebenfalls mit keiner Typisierung und mit keinen begrifflichen Abgrenzungen beseitigt werden kann. Eine jede Entscheidung, was als Macht gelten soll, bleibt eine willkürliche. Man kann sagen: »Die Macht ist die Quelle der Unterdrückung und der Konflikte« oder umgekehrt: »Sie ist das Gegenteil von Gewalt und eröffnet Spielräume für ein gemeinsames Handeln« oder: »Sie entsteht unvermeidlich durch soziale Beziehungen« oder: »Sie ist kein Privilegium des Menschen, sondern kommt allen Dingen (gelegentlich) zu« oder schließlich: »Es gibt so

gen kann, scheint mir eine konterintuitive These Arendts zu sein. Ausführlicher werde ich darauf im Exkurs 4 zu Luhmann eingehen.

³¹ Vgl. Pitkin, Hanna Fenichel: *Wittgenstein and Justice*, Berkley: Univ. of California Press, 1972, S. 277.

³² Vgl. Göhler, Gerhard: *Transitive und intransitive Macht*, in: Brodocz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 225–242.

³³ Göhler nimmt die Unterscheidung Pitkins auf, weist aber darauf hin, dass die Entgegensetzung der aktuellen *power-over* und potentiellen *power-to* nicht »trennscharf« ist (Göhler: *Transitive und intransitive Macht*, S. 149). Die *power-over* (die überwältigende Macht) schließe die *power-to* (die kreative Macht) nicht aus, so wie *vice versa*. Eine rein intransitive Macht, die nur auf sich selbst bezogen sei bzw. die nur das »Miteinander-Reden-und-Handeln« einer Gemeinschaft darstelle (so Göhler im Anschluss an Arendt in: Göhler: *Transitive und intransitive Macht*, S. 227 ff.), sei kaum denkbar. Denn die »Selbstermächtigung als Gemeinschaft« (ebd.) solle auf etwas und eventuell auch gegen etwas gerichtet werden.

³⁴ Macht nach Arendt »entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln [...]« (Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, S. 194).

³⁵ Saar, *Macht und Kritik*, S. 571, 575.

etwas wie Macht nicht, es gibt nur Machtbeobachtungen«. Jede solche Aussage ist aus meiner Sicht nicht für sich interessant, sondern in einer bestimmten Hinsicht: Sie deutet darauf hin, was wir unter »es gibt«, »ist« und »entsteht« verstehen. Ich würde gern von Realität sprechen, aus Gründen, die gleich geklärt werden. Hier möchte ich eine auf den ersten Blick schlichte, jedoch folgenreiche Hypothese aufstellen: Die Rede von der Macht wird unverzichtbar, wenn wir die Realität als *dynamisch* auffassen wollen; Theorien der Macht sind darum so vielfältig, weil ihnen verschiedene Auffassungen der *mehr oder weniger dynamisch* verstandenen Realität zugrunde liegen. Und es gilt die Optionen solcher Auffassungen auf ihre Tragweite zu prüfen.³⁶

Die Aufgabe, die eine Philosophie der Macht sich meines Erachtens stellen sollte, ist somit nicht die vorhandenen Machttheorien zu revidieren, um sie mit einer neuen, ausgewogeneren und präziseren Theorie zu überbieten. Dies ist schon mehrfach getan worden und hat zu keiner philosophischen Klarheit geführt. Es geht darum die Fragestellung zu ändern und den Machtbegriff als *Schlüsselpunkt unseres Realitätsverständnisses* aufzufassen, das ab der frühen Neuzeit zunehmend dynamisch ausgelegt wird. Die machttheoretische Intuition, dass es sich bei Macht um etwas Verborgenes und doch Grundlegendes handelt, lässt sich philosophisch so umdeuten, dass wir es hier mit einer latenten, jedoch unerlässlichen Prämisse zu tun haben, wodurch unser Verständnis von dem festgelegt wird, was in der sich ständig ändernden Welt als real gelten soll. Warum gerade Macht? Die Zweideutigkeit und gleichzeitige Unentbehrlichkeit des Begriffs gibt uns einen Fingerzeig auf die Antwort.

Die Macht steht schon bei Aristoteles für das Vermögen zur Veränderung des Seienden, d. h. für das Rätsel der mit Möglichkeiten schwangeren Realität, die durch Interaktionen wirklich werden.³⁷ Der spätere Machtbegriff nimmt allerdings nicht nur die Bedeutung vom Griechischen *dynamis* in sich auf, sondern auch die von seinem aristotelischen Gegenbegriff – *energeia*, Im-Werk-Sein. Auf diese Begriffswandlungen kommen wir ebenfalls noch ausführlicher zu sprechen – im Kapitel 3. Hier möchte ich nur darauf aufmerksam machen, dass der Machtbegriff zur Überbrückung der Kluft zwischen dem Möglichen und

³⁶ Ein Bedarf an einer derartigen Fragestellung ist in letzter Zeit deutlich spürbar. Vgl. z. B. die Frage: »Wozu dienen überhaupt Theorien der Macht?« (Zapf: *Macht nach dem Mai* ›68, S. 133) Ihre performative Funktion sei das Festlegen dessen, was als ›real‹ gelten soll.

³⁷ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch V, Kap. 12, 1019a. Vgl. auch bei Platon: *Sophistes*, 247 e.

dem Wirklichen eingeführt wurde, zwischen der aktuellen Tätigkeit und einem hypothetisch-potentiellen Vermögen dazu. Die Macht impliziert somit etwas, das nicht selbstverständlich, ja nicht einmal deutlich ausgesprochen wird, dennoch jeder Rede von Veränderung zugrunde liegt: *Das Gegebene ist nur scheinbar stabil*, es birgt in sich etwas, das es als solches – als Gegebenes – negiert, auch dann, wenn keine sichtbare Veränderung stattfindet. Und noch mehr: Der Machtbegriff weist darauf hin, dass dieses ›etwas‹, das die Veränderung verursacht, *in Relationen* entsteht, die als solche wahrgenommen, angestrebt oder zurückgewiesen werden. Sie sind somit eine Sache des *Verstehens*. Wer von Macht spricht, deutet also nicht nur darauf hin, dass unsere Interpretationen die Realität verändern können, sondern ebenso darauf, dass sie ihr Bestandteil sind, nicht weniger als unsere Handlungen. Es macht dementsprechend nicht viel Sinn, das Verstehen und das Verändern, wie etwa im berühmten, zur Floskel gewordenen Satz Marx', einander entgegensetzen.³⁸ Aber sie fallen auch nicht einfach ineinander. Unser Verstehen *kann* die Realität verändern und wir *können* dabei unsere Macht über sie erfahren. Doch wenn eine solche Veränderung zu leicht fällt (und wer kann ermesen, was hier »zu« bedeutet?), dann ist sie keine Realität mehr. Denn die Realität, die von unseren Gedanken vollkommen abhängt, ist für uns das Gegenteil des Realen – eine bloße Phantasie. Eine vollständige Unverfügbarkeit würde jedoch auch bedeuten, dass wir keinen Zugang zur Realität bzw. keinen Prüfstein für unser Realitätsverständnis haben, folglich niemals sagen können, ob es sich tatsächlich um die Realität oder aber um eine bloße Einbildung handelt.³⁹

Der Machtbegriff deutet auf ein grundlegendes Problem im Umgang mit Realität hin: ihre *Stabilität* und ihre *Wandelbarkeit*, ihre gleichzeitige *Verfügbarkeit* und *Unverfügbarkeit*, wobei das Verhältnis von diesen konträren ›Eigenschaften‹ unklar bleibt und darum von den Machttheoretikern *ad hoc* und willkürlich festgelegt wird. Moralische Bewertungen dienen dazu, diese Willkür zu legitimieren. So wird Macht als böse bewertet, weil sie die Stabilität bedroht und weil sie das unbegrenzte

³⁸ Vgl. »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt drauf an, sie zu *verändern*.« (Marx, Karl: *Thesen über Feuerbach*, in: Marx, Karl u. Engels, Friedrich: *Werke*, Bd. 3 (1845 bis 1846), Berlin: Dietz, 1978, S. 7)

³⁹ Die Möglichkeit, eine genaue Vorhersage zu machen, gilt in der Wissenschaft als eins der wichtigsten Merkmale dafür, dass die entsprechende Theorie der Realität nähergekommen ist. Dieses Argument wird uns im Kapitel 3 bei dem Besprechen der Probleme der Quantenphysik begegnen, vor allem im Zusammenhang mit dem berühmten EPR (Einstein-Podolsky-Rosen-Argument).

Verfügen anstrebt; oder sie wird als das Gute gepriesen, weil sie Veränderungen ermöglicht und dort Spielräume schafft, wo noch keine zur Verfügung stehen.

Werfen wir noch einen Blick auf unseren alltäglichen Sprachgebrauch. Was meint man, wenn man im Alltag von der Macht spricht? Oder vielmehr: *Wann* spricht man von der Macht? Sie fungiert als eine Erklärung für Handlungen, die man auf keine weiteren Motivationsgründe zurückführen kann. Warum hat ein Politiker für eine bestimmte Entscheidung plädiert? Wahrscheinlich fand er sie sinnvoll oder er war unter Druck oder er wurde dazu überredet. Wenn alles dies jedoch nicht überzeugt, bleibt nur eine Motivation übrig: Er wollte Macht. Warum hat eine Sekretärin falsche Informationen verbreitet? Es ist möglich, dass sie es aus Versehen getan hat oder weil sie etwas aus persönlichen Gründen zu verbergen hatte. Sonst ist nur eine Erklärung plausibel: Sie wollte damit die anderen manipulieren, sie wollte Macht. Die Macht scheint kein Mittel zu sein, sondern ein unüberbietbares Ziel, wobei keine weiteren Triebfedern nötig sind, – das Ziel, das festgestellt wird, wenn andere Motivationen wegfallen.⁴⁰ Eben das wird gewöhnlich getadelt, wenn die Macht ethisch bewertet wird. Aber was will man, wenn man Macht will? Wir können gewiss den Willen zur Macht zu einem Grundtrieb erheben (diese Option wird uns bei Nietzsche begegnen). Damit wäre jedoch gerade nicht viel geklärt. Als ein unersättliches, unerfüllbares Verlangen bleibt das Streben nach Macht obskur, eine bloße Annahme.⁴¹ Hier brauchen wir eine Umstellung der Frage: Warum sprechen wir von der Macht, wenn andere Erklärungen versagen? Was wollen wir mit diesem merkwürdigen Trieb andeuten? Mir scheint die Antwort darauf die folgende zu sein: Eine Erklärung durch den Machttrieb bzw. eine Machtzuschreibung bedeutet, dass jemand dem Geschehen gegenüber nicht gleichgültig ist – sowohl als agierendes Subjekt als auch in der Rolle des Urteilenden; ferner, dass das Geschehen selbst nicht bloß vorliegt, sondern es ohne Engagement aller Beteiligten anders wäre, als es gerade

⁴⁰ Die Entgegensetzung von Macht als Mittel und Macht als Selbstzweck findet man bereits bei Platon, der diejenigen, die am wenigsten herrschen wollen, für die die Macht also kein Zweck ist, als gute Herrscher pries (Platon: *Der Staat*, 520 d). Später versuchte Russell die gute von der bösen Macht auf diese Weise zu unterscheiden. Dabei musste er allerdings Macht (»power«) und »desire for superiority« auseinanderhalten, ohne den Unterschied klären zu können (Russell, Bertrand: *Power. A New Social Analysis* (1938), London: Allen & Unwin, 1946, S. 284).

⁴¹ Vgl. bei Hobbes: »a perpetual and restless desire of Power after power, that ceaseth onely in Death« (Hobbes: *Leviathan*, S. 70) oder bei Burckhardt: Die Macht sei »eine Gier und *eo ipso* unerfüllbar« (Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 97).

ist. Das heißt: Hier wird ein gewisses instabiles, dynamisches, Verhältnis zwischen dem Akteur bzw. mehreren Akteuren und dem Geschehen selbst impliziert – eine Realitätsauffassung, die für uns so grundlegend ist, dass sie nicht in Frage gestellt, nicht einmal thematisiert wird.

Diese Realitätsauffassung wird von vier weiteren semantischen Komponenten der Macht bestimmt, die bei jeder alltäglichen Rede von Macht faktisch im Spiel sind, selbst wenn sie nicht explizit gemacht oder ihnen sogar widersprochen wird. Die Macht steht nicht nur für die dynamische Auffassung der uns eventuell bzw. bis zu einem gewissen Grad zur Verfügung stehenden Realität, nicht nur für eine sich verändernde Welt, die in Relationen entsteht und vergeht, nicht nur dafür, dass das Verstehen dieser Relationen zu ihnen wesentlich gehört und sie faktisch ständig verändert. Die Macht bedeutet auch eine grundlegende *Kontingenz* solcher Veränderungen, in dem Sinn, der uns im Laufe dieser Untersuchungen mehrmals beschäftigen wird, – im Sinne, dass alles anders sein könnte, als es gerade ist. Selbst wenn man wie Spinoza die Realität als notwendig determiniert auffasst, sie aber in Termini der Macht beschreibt, deutet man unvermeidlich auf gewisse Spielräume hin, die eventuell zur Verfügung stehen können. Wer von der Macht spricht, meint ferner eine grundlegende *Asymmetrie* der Verhältnisse zwischen dem, der die Macht beansprucht bzw. dem sie zugeschrieben wird, einerseits und dem Geschehen oder den anderen Akteuren andererseits.⁴² Die Macht ist nur als wirkende Differenz denkbar. Und schließlich gilt: Wer die sich verändernde Realität in Termini der Macht auffasst, drückt die Nicht-Indifferenz aus, die *Nicht-Gleichgültigkeit* gegen das, was als real gelten soll, – sowohl die, die dem Geschehen innewohnt, als auch seine eigene. Mehr noch: Es scheint hier etwas im Spiel zu sein, das einerseits sehr persönlich, d. h. personenbezogen zu verstehen ist – die Macht wird von jemandem ausgeübt und soll dementsprechend von jemandem verantwortet werden –, andererseits aber seine eigene Person bzw. seine Fähigkeiten als einzelnes Individuum weit übersteigt. Sie fordert Personen heraus, sich als solche zu behaupten, reicht jedoch weit über das Persönliche (persönliche Fähigkeiten eines Machtinhabers) hinaus und stellt es sogar in Frage. Auch dann, wenn man, wie Foucault, die Macht

⁴² Vgl. Kants Definition der Macht als »Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist.« (Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilkraft*, AA, Bd. 5, S. 260). Auf diese Definition kommen wir im Kapitel 2 zurück. Kants Werke, mit Ausnahme der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, werden nach der Ausgabe der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (AA) (in 29 Bdn., Berlin, 1900 ff., 1910 ff.) zitiert.

als anonyme Kraft auffasst, sich jedoch auf das Problem des Widerstandes ihr gegenüber fokussiert, muss man ihr ein besonderes Verhältnis zur Subjektivität zusprechen. Das heißt: Die Macht lässt das Subjektive *nicht* in *Anonymität* verfallen, sondern ist eine persönliche Herausforderung für jeden, der sie wahrnimmt und sich von ihr betroffen fühlt. Es ist kein Wunder, dass sie angestrebt, beneidet, aber ebenfalls vehement abgelehnt wird: Unsere ganze Persönlichkeit, unsere Souveränität als Individuen, scheint hier auf dem Spiel zu stehen. Darum ist eine ethische Bewertung der Macht kaum zu vermeiden. Auch als Machttheoretiker kommt man kaum umhin, die Macht zu tadeln oder zu rechtfertigen.

Es macht jedoch nicht mehr Sinn darüber zu streiten, ob Macht gut oder böse ist, als darüber, was Macht in der Wirklichkeit ist oder was sie tut. Vielmehr gilt: Wie wir die Macht verstehen, ist entscheidend für unser Realitätsverständnis, genauer gesagt, dafür, wie die Grenze zwischen dem, was wir als real anerkennen und was wir als nicht real abtun, von uns jeweils gezogen wird. Dieses Grenzziehen kann ethisch aufgefasst werden. Aber dafür muss es zunächst als solches sichtbar werden – als Entscheidung angesichts mehrerer Möglichkeiten. Das Ethische kommt erst dann ins Spiel, wenn wir Optionen entdeckt haben, wie die dynamische Realität aufgefasst werden kann – angesichts der Konsequenzen solcher Auffassungen für unser Zusammenleben sowie unser Selbstverständnis als Menschen.

Dieses Buch stellt einen Versuch dar, über die Macht so zu sprechen, dass wir sowohl ihren essentialistischen als auch ihren funktionalistischen Deutungen sowie den ethischen Bewertungen fernbleiben. Es sei noch einmal betont: Ohne das Problem der Realität kann die philosophische Frage nach Macht heute kaum sinnvoll gestellt werden. Dafür sollen semantische Komponenten der Macht, die soeben angesprochen wurden, noch eigens erläutert und auf ihre Konsequenzen für die Realitätsauffassung geprüft werden – mit Blick auf konkrete Forschungsfelder. Das Ziel dieser philosophischen Arbeit ist jedoch nicht eine Definition der Macht. Die Aufgabe der Philosophie der Macht ist nicht die Festlegung des Machtbegriffs, nicht eine Entscheidung, wie die Macht letztendlich zu deuten ist, sondern die Freilegung der Möglichkeiten, wie die Dynamik, die der Realität innewohnt, anhand des Machtbegriffs verstanden werden kann. Letztendlich geht es mir darum, sowohl die Dynamik der Realität als auch ihre Relationalität sowie ihre Kontingenz, Asymmetrie, Nicht-Anonymität und Nicht-Indifferenz maximal ernst zu nehmen, d. h. die Realität selbst als Macht zu begreifen.

Das Problemfeld ›Realität‹

Das Problem der Realität ist primäres Anliegen der abendländischen Philosophie – von dem mittelalterlichen Universalien-Streit, der im Denken der Antike wurzelte, den Kontroversen zwischen Rationalisten und Empiristen in der frühen Neuzeit bis zu modernen Auseinandersetzungen der sogenannten Realisten und Konstruktivisten. Als wichtigste Meilensteine (und Steine des Anstoßes) auf diesem Weg stehen der cartesianische Zweifel an der Realität der Außenwelt und Kants kritische Prüfung des Wissens über die Realität sowie sich der an Kant anschließende, ihm jedoch in vielem widersprechende Deutsche Idealismus. Die anscheinend unüberbrückbare Distanz zwischen dem Erkennenden und dem Objekt seiner Erkenntnis, die jedoch praktisch – im Alltag sowie in der Wissenschaft – immer wieder überwunden, ja zum größten Teil problemlos übersprungen wird, stellt auch heute noch ein gravierendes Problem für das philosophische Denken dar oder, positiv gesprochen, gibt Anlass für immer neue Lösungen bzw. die Suche nach Kompromissen zwischen viel zu radikalen Positionen.

Das Problem kommt allerdings unter verschiedenen Namen vor – Natur, Welt, Sein, Existenz, Realität, Wirklichkeit. Schon die Entscheidung zugunsten einer bestimmten Bezeichnung impliziert oft die Richtung, in der die Lösung gesucht wird. So macht die Bezeichnung ›Natur‹ das Bild plausibel, das die Außenwelt dem erkennenden Subjekt entgegensetzt. Anders bei dem ›Sein‹ oder der ›Existenz‹. Hier öffnen sich Möglichkeiten, die Entgegensetzung vom Subjekt und Objekt zu entschärfen. Das Wort ›Realität‹ wird zwar in verschiedenen Kontexten gern und viel benutzt, bleibt als philosophischer Terminus eher suspekt – wegen seiner Mehrdeutigkeit. Eben diese Mehrdeutigkeit ist, es sei schon hier hervorgehoben, der Grund, warum ich diese Bezeichnung vorziehe. Mir scheint, dass sie die Aufgabe offenlegt, die von anderen Begriffen verdunkelt wird: Die angebliche Eindeutigkeit der Natur bzw. die Zweistelligkeit des Seins (entweder ist etwas oder etwas ist nicht) wird durch Bezeichnung ›Realität‹ fraglich und sogar unplausibel. Man spürt hier die Möglichkeit von Optionen und Schattierungen, und noch wichtiger: die Nötigung zur Frage nach dem Sinn.

Ein entschiedener Schritt zur letzteren Frage wurde von der Phänomenologie gemacht, wie diese zunächst von Husserl konzipiert und dann von Heidegger weiterentwickelt worden ist – als *mathesis universalis* bzw. als Fundamentalontologie, die die ursprüngliche Sinngebung untersucht.

Hier wurde die Frage nach dem Sein radikal neu gestellt: Das Sein liegt dem Betrachter nicht einfach vor, sondern er steht mit ihm in einem Verhältnis, dessen Sinn bisher unkritisch vorausgesetzt worden war, ohne eigens untersucht zu werden. Eben darin besteht sowohl nach Husserl als auch nach Heidegger die Aufgabe der Philosophie – den ursprünglichen Sinn zu klären, der immer wieder in Anspruch genommen, selbst jedoch dunkel geblieben ist. Dieser Sinn wird in der Phänomenologie als vielfältig-dynamisch aufgefasst, er entsteht in Relation zum Bewusstsein, durch dessen Tätigkeit, die darum absolut ist, weil alles Sein in Relation zu ihm seinen Sinn erhält. Die Welt stellt demnach kein Jenseits des Bewusstseins dar, die Dinge sind nicht »an sich«, sondern sie sind dem Bewusstsein gegeben und diese Gegebenheit ist die Art und Weise, wie sie überhaupt sind. Aber auch das Bewusstsein *ist* in einem besonderen Modus, den Husserl die Intentionalität genannt hat. Diese soll nicht etwa als Verbindung zwischen dem Subjekt und Objekt missverstanden werden, als ob beide zuerst existiert hätten und erst dann in ein Verhältnis zueinander getreten wären, sondern sie ist sowohl die Subjektivität des Subjekts als auch die Bedingung dafür, dass die Gegenstände »zur Selbstgegebenheit kommen«.⁴³

Nach Husserl korreliert das Bewusstsein mit seinen Gegenständen ursprünglich und absolut. Damit steht es in seiner Absolutheit der Realität entgegen – der Realität, die niemals absolut sein könnte.⁴⁴ Eine phänomenologische Klärung vom Sinn der Existenz impliziert somit, zumindest bei Husserl, eine Annahme, die später mehrfach kritisiert worden ist: Die Vollmacht der Intentionalität, die zugleich die Freiheit des Subjekts und die Garantie der Erkenntnis bedeutet. Als transzendentaler Idealismus bzw. platonischer Realismus (die letztere Bezeichnung wurde allerdings von Husserl selbst vehement zurückgewiesen) wurde die Phänomenologie öfter in Frage gestellt.⁴⁵ Auch wenn der Sinn der Existenz

⁴³ Vgl. Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: ders. (Hg.): *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, Bd. 1, Teil 1, Halle/Saale, 1913, S. 7, 126, 283.

⁴⁴ Vgl. Husserl: *Ideen*, S. 296. Vgl. auch die Bemerkung Husserls, dass die absolute Realität so etwas wie ein rundes Viereck, d. h. Unsinn, sei; Sinnesgültigkeit sei von den Zusammenhängen des »absoluten, reinen Bewusstseins« ausgewiesen (Husserl: *Ideen*, S. 106). Das Bewusstsein wird in seiner Absolutheit der Realität entgegengesetzt.

⁴⁵ Zu den frühen Diskussionen dazu s. z. B. eine ausführliche Darstellung bei Lévinas, mit der er französische Leser mit Ideen Husserls bekannt machen wollte und sie darum möglichst überzeugend darlegte: Lévinas, Emmanuel: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin, 1963. Trotzdem weist Lévinas an mehreren Stellen

untersucht bzw. eine Methode dazu herausgearbeitet wurde, schien die Frage nach der Realität in ihrer Abhängigkeit vom wahrnehmenden Subjekt nicht gänzlich geklärt zu sein. Trotz der mehrfach wiederholten These Husserls, dass die Dinge dem Bewusstsein gegeben sind, entstand der Eindruck, dass die Welt ihre Existenz dem Bewusstsein verdankt oder, noch radikaler ausgedrückt, dass sie Produkt der sie konstruierenden Operationen ist, die vom reinen Bewusstsein herkommen, keine selbstständige Realität.

Man merkt hier, dass trotz ihrer angeblichen Unklarheit die Frage nach der Realität so formuliert werden kann, dass, gerade umgekehrt, die bei der Untersuchung der Existenz dunkel gebliebenen Fragen wieder ans Licht kommen können. Ebenso die Fragen, die anhand anderer Bezeichnungen, wie die Welt oder die Natur, als bereits gelöst zurückgewiesen wurden. Dies gilt auch und besonders für den Fall, wenn man das Problem der Realität als solches leugnet, bzw. versucht, wie Heidegger, stattdessen auf den Sinn des Seins zu kommen, der aller Infragestellung der Realität vorausgeht. Auf diesen Ersatz bzw. auf die phänomenologische Aufhebung der Frage nach Realität durch die Beschreibung von deren existentiellen Modi komme ich gleich zurück. Hier ist zunächst Folgendes zu betonen. Wenn ich die Bezeichnung ›Realität‹ vorziehe, impliziert eine solche Präferenz des Begriffs ebenso wie bei den anderen Präferenzen bereits eine gewisse Position, die ich im Laufe dieser Untersuchung näher erörtern werde: Weder die Vorstellung von Realität als ›Außenwelt‹ oder ›Natur‹, die dem Erkennenden fertig vorliegt, noch eine idealistische Annahme, dass die ›Welt‹ von dem souveränen Bewusstsein abhängt, kann als befriedigende Lösung des Problems der Realität angesehen werden. Auch die phänomenologische Aufhebung des Problems ist keine. Indem in diesem Buch von der Realität gesprochen wird, wird das Problem nicht ausgeblendet, sondern umgekehrt, es wird versucht, den Kern des Problematischen herauszuarbeiten.

Die Mehrdeutigkeit des Wortes ›Realität‹ stellt allerdings kein geringes Problem dar. Vor allem unterscheidet sich die moderne Wortverwendung radikal von der, die z. B. in der Zeit der Scholastik geläufig war und der noch Spinoza und selbst Kant anhängen. ›Realitas‹ (ein

und besonders zum Schluss auf den Primat des Theoretischen bei Husserl als ein gewisses Desiderat seiner Ontologie hin: Die Existenz hänge für Husserl wesentlich von der Erkenntnis und die Phänomenologie von der Erkenntnistheorie ab. Hier mache Heidegger einen entscheidenden Schritt gegenüber Husserl. Vgl. auch Lévinas, Emmanuel: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1967.

Diminutivum von ›res‹) bezeichnete dabei nicht etwa ›Existenz außerhalb des Denkens‹ bzw. bildete keinen Gegensatz zu einer Idee, auch nicht zu einer Fiktion, wie wir heute Realität verstehen, sondern bezog sich auf die formale Wesenhaftigkeit des Gegenstandes, d. h. auf seine intelligible Bestimmung.⁴⁶ Darum setzte man die so verstandene Realität mit dem Grad der Vollkommenheit in Verbindung und konnte bei Gott die höchste Stufe der Realität feststellen. Die Existenz wurde als *ein* ›realitas‹, eine wesenhafte Qualität, aufgefasst und durfte folglich bei einem vollkommenen Wesen nicht fehlen. Eben dieser Gedankenzug hat Anselm von Canterbury erlaubt, Gottes Existenz zu beweisen.

Ein Übergang von der alten zu einer neuen Begriffsverwendung findet bei Kant statt. Einerseits ist für ihn die Realität noch als »Sachheit« zu verstehen, als »transzendentes Substratum [...], welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, daher alle mögliche [sic!] Prädikate der Dinge genommen werden können, enthält.«⁴⁷ Darum zählt Kant die Realität unter die Kategorien der Qualität.⁴⁸ Reale Prädikate seien diejenigen, die zur Sachheit des Dinges gehören. Die Existenz sei dagegen kein »reales Prädikat,«⁴⁹ womit der sogenannte ontologische Gottesbeweis obsolet werde. Andererseits weist der Ausdruck »objektive Realität« in der *Kritik der reinen Vernunft* auch auf eine andere Begriffsverwendung hin. Denn diese kann unseren Erkenntnissen *a priori* nur durch die »Möglichkeit der Erfahrung« zugeschrieben werden. Das heißt, es handelt sich nicht nur um die Sachheit als Summe der Qualitäten, die im Denken den Dingen beigelegt werden, sondern auch darum, diese »objektive Realität« in der Erfahrung prüfen zu können. Ohne den Bezug auf die Erfahrung könne die objektive Realität nicht dargetan werden.⁵⁰ Selbst die Entgegensetzung von »Realität« und »bloße[n] Hirngespinnste[n]« findet man bei Kant,⁵¹ was in die Richtung der modernen Wortdeutung hinweist. Dennoch wird bei ihm die Realität mit dem Dasein noch nicht gleichgesetzt. Das Sein sei bloß »die Position eines Dinges« und »Copula

⁴⁶ Vgl. dazu Courtine, Jean-François: *Realitas*, in: Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried u. Gabriel, Gottfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1971–2007, Bd. 8, S. 178–185.

⁴⁷ Kant: KrV, A 574 f./B 602 f.

⁴⁸ Kant: KrV, A 80/B 106.

⁴⁹ Kant: KrV, A 598/B 626.

⁵⁰ Kant: KrV, A 156/B 195.

⁵¹ Es handelt sich an dieser Stelle um platonische Ideen (Kant: KrV, A 314/B 371).

eines Urteils«, die nichts zu seiner Realität hinzufüge.⁵² Erst nach Kant wird die Realität zunehmend synonym zum Dasein verwendet.

Der sogenannte ontologische Beweis, den Kant dabei kritisierte, ist für uns zumindest in einer Hinsicht von Bedeutung. Er hat bekanntlich mit einer Formel operiert, die uns befremdlich, ja wenig verständlich zu sein scheint: »quod maior sit quam cogitari possit«. ⁵³ Diese Definition Gottes und der aus ihr folgende Beweis seiner Existenz unterstellen, dass, wenn etwas existiert, es *mehr* Realität bedeutet, als wenn etwas nicht existieren würde, bzw. dass ein Existierendes ›größer‹ ist als ein Nicht-Existierendes. Das lehnte Kant gerade ab: Die Existenz sei keine *realitas*, keine Qualität unter anderen. Sein Gegenbeispiel ist hundert wirkliche Taler, die »nicht das Mindeste mehr« enthalten »als hundert mögliche«. ⁵⁴ An dieser Stelle spricht Kant vom »Wirkliche[n]« im Unterschied zum »bloß Mögliche[n]« – eine Terminologie, die in der deutschsprachigen Philosophie auch später verwendet wird. Betrachten wir jedoch das kantische Argument etwas kritisch. Sind hundert Taler, die wirklich sind, tatsächlich nicht ›mehr‹ als dieselben hundert Geldstücke, die nur vorgestellt sind? Ein gewisses ›Mehr‹ ist hier deutlich spürbar. Denn hundert reale Taler können mehr bewirken als die hundert vorgestellten. ⁵⁵ Die *Wirkung* ist hier größer. Daraus können wir jedoch schließen: Auch die Realität, wie wir das Wort heute verwenden, ist damit wirksamer als beim bloß Ausgedachten.

Die letztere Überlegung soll nicht dazu dienen, dem anselmschen Gottesbeweis über Kants Kritik hinaus neue Überzeugungskraft zu verschaffen. Vielmehr soll sie zur Klärung davon beitragen, was unter Realität gemeint werden kann. Die Wirksamkeit wird im Mittelalter zu einem wichtigen Charakteristikum der Realität, wie wir sie heute verstehen. Besonders Gott wird als purer *actus*, als reine Tätigkeit und schöpferische Kraft gedeutet. Auch wenn der Realitätsbegriff sich später grundsätzlich verändert, wird die Wirksamkeit zu einem wichtigen, vielleicht dem wichtigsten Merkmal der Realität.

Im Folgenden werde ich den Begriff ›Realität‹ in der heute vorherrschenden Art und Weise verwenden, wobei auch seine historische Tiefe,

⁵² Kant: KrV, A 598/B 626.

⁵³ Anselm von Canterbury: *Proslogion*, 15.

⁵⁴ Kant: KrV, A 599/B 627.

⁵⁵ Im Unterschied zu Kant würden wir heute vielleicht tatsächlich sagen können, dass das mögliche (virtuelle) Geld genauso wirklich ist wie die Banknoten, die man in der Hand hat. Das Argument wäre darum heute überzeugender, wenn man statt an Geldstücke an jeden anderen Gegenstand, wie Brot, Haus oder Waffe, denken würde.

z. B. bei Spinoza, eine Rolle spielen wird. Laut moderner Auffassung ist die Realität als Synonym zur Existenz zu verstehen, als Dasein, das ›real‹ im Gegensatz zum Illusorischen ist, auch als Synonym zur Wirklichkeit, d. h. zur Realität, die wirksam ist.⁵⁶ Vor allem in den aktuellen Debatten der sogenannten Realisten und Antirealisten wird eine solche Wortverwendung immer wieder aktualisiert. Dies ist sicherlich eine starke Vereinfachung gegenüber der vorherigen Tradition. Dennoch lässt sie den Kern des Fraglichen besser erkennen: Wo liegt die Grenze zwischen Realität und dem, was zu ihr nicht gehört? Was bedeutet es überhaupt, zur Realität zu gehören? Kann sie festgehalten oder zumindest als solche erfasst werden? Beeinflussen solche Prozedere die Realität oder bleibt sie vollkommen neutral ihnen gegenüber?

Der moderne Realitätsbegriff scheint relativ einfach, jedenfalls eindeutig zu sein. Dennoch täuscht dieser Eindruck. Bei einer genauen Betrachtung begegnet uns auch hier die Zweideutigkeit, ja Dunkelheit der Frage nach Realität, die einer philosophischen Analyse zusätzliche Schwierigkeiten bereitet. Diese Zweideutigkeit kennen wir bereits vom Machtbegriff. Sie besteht in einer Verdoppelung: So wie von »Macht der Macht« gesprochen wird, spricht man auch von der »realen Realität«.⁵⁷ Diesmal geht es allerdings, anders als bei der Macht, nicht um das Wesen der wie auch immer verstandenen Realität, sondern um zwei unterschiedliche Richtungen in den modernen Diskussionen. Zum einen wird mit ›Realität‹ die Gesamtrealität gemeint – als Summe alles Seienden. Diese in seinen logischen Strukturen zu beschreiben, wäre das primäre Anliegen der Ontologie: Die ontologisch verstandene Realität wird als das Ganze betrachtet, als Gesamtheit aller ›Dinge‹, wie immer diese auch aussehen mögen. Auch die Bezeichnung ›Natur‹, die uns im Kapitel 2 besonders beschäftigen wird, führt in dieselbe Richtung. Auch hier wird die Gesamtheit aller Erscheinungen gemeint, egal ob das erkennende Subjekt daraus ausgeschlossen ist oder umgekehrt eine Art

⁵⁶ Im Deutschen kann die Realität und Wirklichkeit unterschieden werden – als das Aktuelle (das aktuell Wirkende) und das Mögliche. S. dazu Trappe, Tobias: Art. *Wirklichkeit*, in: Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried u. Gabriel, Gottfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1971–2007, Bd. 12, S. 829–846. In der deutschsprachigen Philosophie werden dementsprechend Realität und Wirklichkeit gelegentlich auseinandergelassen. Vgl. Abel, Günter: *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2004, S. 25 f. Da jedoch auch Möglichkeiten als real oder nicht real beurteilt werden können, scheint mir sinnvoll, die Realität als Oberbegriff zu verwenden.

⁵⁷ Luhmann, Niklas: *Die Realität der Massenmedien*, Opladen: Westdt., 1996, S. 145.

»Vernatürlichung« erlebt.⁵⁸ Es handelt sich auf jeden Fall um eine Art Gegebenheit, die als Ganze aufgefasst wird.

Aber man kann zum anderen auch nach der Realität dieses Ganzen bzw. ihrer Bestandteile fragen. Mit der Bezeichnung ›Realität‹ wird in diesem Fall etwas viel Konkreteres gemeint – *die Realität von etwas*, z. B. die Realität von den einzelnen Gegenständen, von Ideen, von Prädikaten oder von Natur. Dieser Aspekt der Realitätsfrage wurde ebenso bei Kant aufgegriffen. Freilich ist Realität für Kant, wie oben bereits erwähnt, nicht mit dem Dasein gleichzusetzen. Aber auch die Realität kann nur durch Erfahrung dargetan werden, d. h. sie ist durch das urteilende Subjekt festzustellen. Kants Begriff der Realität führt somit nicht nur in die Richtung des heutigen Wortgebrauchs (Realität als Dasein bzw. Existenz), sondern seine Bedeutung hat auch eine klare Ausprägung als Realität ›von etwas‹. Diese verleitet zu einer erkenntnistheoretischen Fragestellung: Was und unter welchen Bedingungen können wir als real erkennen?

Eine Unterscheidung von diesen zwei Bedeutungen der Realität scheint heute unerlässlich zu sein, um Missverständnisse zu vermeiden – gerade, wenn die Realität als Problem angesehen wird. Es sind zwei verschiedene Aufgaben, ob die Gesamtrealität als solche beschrieben werden soll oder ob eine Antwort auf die Frage gesucht wird, unter welchen Bedingungen etwas Konkretes als real beurteilt werden kann. Im ersteren Fall wird die Realität ontologisch betrachtet – als das Ganze, das man in einer Lehre erfassen kann; im letzteren ist sie eine epistemologische Frage, die nach einem *Kriterium* der Unterscheidung verlangt, wobei eine Richtschnur gesucht wird, wie man den Status des Realen den Dingen zu- oder absprechen soll.

Kant hat dabei die Lehre der Gesamtrealität als solche verworfen: Einer Disziplin, die sich »anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse *a priori* in einer systematischen Doktrin zu geben«, gebühre »der stolze Name einer Ontologie«.⁵⁹ Das Problem sei dabei nicht nur, dass eine solche Disziplin »die Schranken der Sinnlichkeit« verlasse, sondern auch, dass sie keinen Leitfaden für das Denken liefern könne. Dieses definiert Kant an jener Stelle eindeutig: »Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu bezie-

⁵⁸ Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr – Herbst 1881, KSA, Bd. 9, S. 525.

⁵⁹ Kant: KrV, A 247/B 303.

hen.«⁶⁰ Das könnte man u. a. in dem Sinne verstehen, dass das primäre Anliegen des Denkens eben darin besteht, festzustellen, ob konkrete Dinge und ihre Eigenschaften real sind, wobei dies als nicht-ontologische Aufgabe zu deuten wäre – als Aufgabe des Denkens, das durch die Kritik geschult wurde und die eigenen Grenzen besser kennt, als es bei den Ontologien der Fall gewesen ist, welche sich anmaßen, die Gesamtheit anhand einer Doktrin aufzufassen.

Dennoch zeigen die Debatten um die Realität, dass die ontologische und die epistemologische Fragestellung schwer auseinanderzuhalten sind. Denn die zwei oben beschriebenen Bedeutungen von Realität sind miteinander eng verbunden: Was im zweiten Sinn, als Realität ›von etwas‹, bezeichnet wird, bestimmt, was als Realität in der ersten Bedeutung verstanden wird – die Realität als Ganze. Was als die Gesamtheit gilt, legt seinerseits fest, welche ›Dinge‹ als real zu beurteilen sind. Eine gewisse Doppeldeutigkeit ist somit nicht einfach zu vermeiden. Besonders auffällig wird sie, wenn nach der Realität der Außenwelt gefragt wird. Denn es handelt sich dabei sowohl um die Gesamtheit (oder ihren wesentlichen Teil) als auch um die Realität *von* dieser Gesamtheit, d. h. sowohl um die Realität des Ganzen als auch um die Kriterien, wie das Reale erkannt werden kann. Schauen wir diese Diskussionen etwas genauer an.

Kant hat es als »ein[en] Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft« bezeichnet, dass für »das Dasein der Dinge außer uns« keine Beweise vorliegen.⁶¹ Dieses »Dasein« bzw. »Existenz wirklicher Dinge«⁶² sollte, wie die kantische »Widerlegung des Idealismus« demonstriert, die Unabhängigkeit der Dinge von dem wahrnehmenden Subjekt sichern.⁶³ Der kantische Beweis ist dabei im Unterschied zu dem von Descartes nicht rein spekulativ, sondern erfolgt aus dem phänomenalen Bewusstsein »meines Daseins als in der Zeit« her: Die Zeitbestimmung sei nur unter der Bedingung möglich, dass »etwas Beharrliches« ihr zugrunde liege; das könne keine bloße Vorstellung sein, denn die Wahrnehmungen seien gerade wechselhaft, also komme sie von dem »Ding außer mir«.⁶⁴ Die Brücke zwischen dem Bewusstsein des eigenen Daseins und dem Dasein der Dinge außer mir wird

⁶⁰ Kant: KrV, A 247/B 304.

⁶¹ Kant: KrV, B XXXIX, Anm.

⁶² Kant: KrV, B 275.

⁶³ Kant: KrV, B 274 ff.

⁶⁴ Kant: KrV, B 275.

somit unmittelbar geschlagen und braucht weder cartesianisches »Ich« noch Gottesbeweise.⁶⁵

Was im Abschnitt »Widerlegung des Idealismus« bewiesen wurde, scheint allerdings die Gesamtrealität zu sein, dass es nämlich etwas außerhalb des Bewusstseins überhaupt gibt. Das Dasein von einzelnen Dingen ist dagegen nach Kant nicht allgemein zu erweisen, sondern soll jedes Mal durch die Erfahrung konkret geprüft werden, wofür die transzendente Analytik und ebenso (im negativen Sinne) die transzendente Dialektik der reinen Vernunft dienlich sein sollten. In jedem Einzelfall muss eigens dargetan werden, ob etwas da ist oder nicht. Und dennoch gibt uns Kant mit seiner Analyse des phänomenalen Bewusstseins einen Fingerzeig darauf, *wie* wir unterscheiden können, was als real und was als nicht real zu beurteilen ist. Die Beharrlichkeit ist ein gewisses Merkmal der Realität, sowohl ein Argument für die Realität der Außenwelt überhaupt als auch eine Richtschnur, die in Einzelfällen, wenn es sich um die Realität von Einzeldingen handelt, dem Urteilenden behilflich sein kann.

Der Bedarf, die Realität der Außenwelt zu beweisen, kommt ab der Neuzeit immer wieder zum Vorschein. Das Verlangen wird umso dringender, weil die Gesamtrealität dabei zunehmend immanent verstanden wird. Dies jedoch nicht sogleich in dem Sinne, dass jeder transzendente ›Überschuss‹ negiert wäre. Vielmehr geht es zuerst um die Aufgabe, das Gegebene aus ihm selbst heraus, d. h. aus den ihm immanenten Prinzipien, abzuleiten, welche Prinzipien vom erkennenden Subjekt gefunden werden sollen. Das Problem der Bewusstseinsimmanenz stellt dabei nur einen Extremfall dar, indem die Realität der Außenwelt als solche dem Zweifel unterliegt. Eben diese radikale Konsequenz des Immanenzprinzips wollte Kant mit seinem Beweis beseitigen, indem er die Realität aus der Beharrlichkeit der Erscheinungen bewies bzw. anhand der Zeitbestimmung für das Dasein der Dinge ›außer uns‹ argumentierte. Eine ähnliche Argumentation begegnet uns bei denjenigen Denkern, die ihre Beweise auf einer anderen, dem Bewusstsein unmittelbar zugänglichen Evidenz gründeten – auf den Erfahrungen des Widerstandes. Dabei wird die Frage nach der Realität der Einzeldinge und darum auch nach dem Kriterium der Realität immer prominenter. Werfen wir einen Blick auch auf diese Diskussionen.

Der Widerstand, den wir seitens der wie auch immer verstandenen Dinge erfahren, wird spätestens seit dem 17. Jahrhundert, seit Hobbes

⁶⁵ Vgl. »ein unmittelbares Bewußtsein« (Kant: KrV, B 276).

und Locke, als *das* Merkmal der Realität betrachtet. Ausführlich wird dieser Gedanke bei Dilthey in seinem Beweis der Realität der Außenwelt dargelegt. Dabei betrachtet Dilthey die Erfahrungen von Trieb und Hemmung, von Impuls und Widerstand psychologisch und selbst physiologisch.⁶⁶ Druckempfindungen, Hunger und Schmerz seien ursprüngliche Zeugen der Realität. Ohne auf den Satz der Phänomenalität als obersten Satz der Philosophie zu verzichten, gelingt Dilthey somit nicht nur die Realität der Außenwelt erneut, wie vor ihm Kant, unter Beweis zu stellen, sondern gleichzeitig auch ein Kriterium der Realität von Einzeldingen aufzuweisen. Die Realität meldet sich dabei primär im Modus des Hemmenden, des Sich-Widersetzenden. Als solche sei sie nicht zu verkennen, sie beweise sich selbst, und zwar ohne dass das Denken in Anspruch genommen werde. Als Wollende und Fühlende kennen wir die Unverdrängbarkeit, ja Aufdringlichkeit der Realität. Die »Wände von Tatsächlichkeit« seien fest und starr.⁶⁷ Die Realität – sowohl die von Außenwelt als auch von Einzeldingen – sei uns damit unmittelbar gegeben.

Damit ist die Bedeutung des Wortes »Realität« endgültig festgelegt – als Gegensatz zur Erscheinung, Täuschung, Einbildung. So liest man heute im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*:

»Nimmt man Realität in der gewöhnlichen Bedeutung, so ist durch den Begriff ausgezeichnet, was Widerstand leistet, was sich aufdrängt, was auf permanente und geregelte Weise verharrt, und dadurch auch das, worauf man sich innerhalb definierter Grenzen verlassen kann. In diesem Sinne steht »Realität« im Gegensatz zu »Erscheinung«.⁶⁸

Man kann dabei auf der Realität des Ideellen oder aber des Sinnlichen bestehen. In jedem Fall handelt es sich um das »wirklich Gegebene[]«,⁶⁹ das die Unlust verursacht. Wie bei Hegel das Fortschreiten des Geistes zu seiner Selbstverwirklichung sich erst durch die Negation vollziehen kann, so ist auch die Erfahrung der Realität bei Dilthey vor allem negativ.

⁶⁶ Vgl. Dilthey, Wilhelm: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890), in: ders.: *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Teil I (*Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968 (*Gesammelte Schriften*, Bd. 5), S. 90–240, bes. S. 101 ff.

⁶⁷ Dilthey: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, S. 105.

⁶⁸ Courtine, Jean-François: *Realität/Idealität*, in: Ritter, Gründer, u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1971–2007, Bd. 8, S. 189.

⁶⁹ Courtine: *Realität/Idealität*, S. 190.

Die Richtschnur des Widerstandes, welchen wir seitens der Dinge ständig erleben, und zwar viel früher, als wir die Realitätsfrage ontologisch oder erkenntnistheoretisch stellen können, wird als Merkmal der Realität von mehreren Denkern auch nach Dilthey aufgenommen. Prominent wird dieser Gedanke z. B. bei Max Scheler.⁷⁰

Dilthey beanspruchte dabei, hinter den kantischen Begriff des Denkens zu gehen – zu einer Erfahrung hin, die ursprünglicher als jedes Denken und jeder Zweifel an der Realität der Außenwelt ist. Bemerkenswerterweise sprach er in diesem Zusammenhang nicht nur vom Willen, der gehemmt wird, sondern auch von »Macht«, und zwar im doppelten Sinne – als Macht des »Fremd-Selbständige[n]«, das uns »gegenübertritt«, bevor die Frage nach Realität gestellt werden kann, und als »Macht unserer Schlüsse«, die den Vorgang umkehrt und die Frage im Kontext des wissenschaftlichen Denkens aufwirft.⁷¹ So ein an der Richtschnur des Machtbegriffs gewonnenes Realitätsverständnis scheint nicht nur einen Beweis der Existenz von Außenwelt zu liefern, sondern auch und vor allem den Sinn der Realität indirekt zu klären – als Macht, die unserer Macht gegenübertritt. Aus wenigen Hinweisen bei Dilthey könnte man Folgendes schließen: Die Realität ist schlechthin Unverfügbares, als solches markiert sie Grenzen unserer Macht, über die hinaus wir allerdings gelangen können, indem wir uns der Macht der Erkenntnis bedienen.

Diltheys Überlegungen zur Widerständigkeit der Realität implizieren, ähnlich wie die zur Beharrlichkeit bei Kant, die Beantwortung der Frage nach dem Kriterium der Realität, auch wenn beide vielmehr als Argumente für die Realität des Ganzen ausgeführt wurden. Dabei

⁷⁰ Vgl. Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: ders.: *Späte Schriften*, Bern, München: Francke 1976 (Gesammelte Werke, Bd. 9), S. 16; auch ders.: *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* (1926), in: ders.: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern, München: Francke, 1960 (Gesammelte Werke, Bd. 8), S. 370 ff. Später, bei Hans Jonas, trifft man auf dasselbe Argument nicht als Beweis der Realität der Außenwelt, sondern als Argument für eine realistische Auffassung der Kausalität (Jonas, Hans: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt a/M: Suhrkamp 2011, S. 59 ff.).

⁷¹ Dilthey: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt*, S. 117. Allerdings findet man auch bei Kant die Idee des Widerstandes und selbst im Zusammenhang mit der »Macht der Vernunft«, freilich als Metapher eingeführt: So munterte diese Macht Platon auf, die Sinnenwelt zu verlassen und wie eine »leichte Taube« »im luftleeren Raum« »auf den Flügeln der Ideen« über diese hinwegzufliegen, ohne zu merken, dass dort, wo sein Verstand keinen Widerstand findet, auch keine Bewegung sein kann (Kant: KrV, A 5/ B 8 f.).

wird der Sinn der Realität indirekt angedeutet – das Hemmende, das Trotzende, das Unverfügbare. Dennoch führt die Zweideutigkeit der Fragestellung nach Realität bzw. Dasein der Außenwelt dazu, dass dieser zweite Aspekt der Frage – die Realität als Richtschnur der Unterscheidung zwischen dem Realen und Nicht-Realen – nicht explizit gemacht wird. Das Kriterium des Realen wird nicht eigens diskutiert oder in Frage gestellt. Ist das Merkmal der Beharrlichkeit bzw. der Widerständigkeit das einzig mögliche? Ist die Unverfügbarkeit *der* Sinn der Realität schlechthin?

Mit seinem Beweis des Daseins der Dinge machte Kant sowie später Dilthey eine Unterstellung, die nur, solange sie nicht artikuliert wird, überzeugt – das von der Außenwelt isolierte, cartesianische Subjekt, das nach der Realität fragen und an ihr zweifeln kann. Auf die schwerwiegenden Folgen dieser Annahme, die eine lange Tradition in der Geschichte des europäischen Denkens gehabt und u. a. zur Frage nach der Realität der Außenwelt geführt hatte, machte Heidegger aufmerksam. Das Problem der Realität entstehe, so Heidegger, in Folge einer erkenntnistheoretischen Verkennung des innerweltlichen Daseins, als Überspringen des Zuhandenen, als ob die Welt ein bloßes Gegenüber des Fragenden, eine Vorhandenheit, wäre, an der man zweifeln könnte. Gerade das sei ein »Skandal der Philosophie«, und nicht etwa fehlende Beweise.⁷² Die diltheyschen Überlegungen stellen zwar einen Versuch dar, auf ursprüngliche Erfahrungen des Bewusstseins mit der Welt zu kommen, die dessen erkenntnistheoretischer Entfremdung von der Welt vorhergehen. Aber auch sie, so Heidegger, bleiben schließlich der Logik der Bewusstseinsimmanenz verhaftet. Denn auch Dilthey, wie vor ihm Kant, hält Beweise für nötig; folglich ist auch für ihn die Realität ein neutrales Gegenüber eines ihr fremden Subjekts, das es zu erforschen und zu beweisen gilt. Dieser Einseitigkeit des Fragens nach Realität setzt Heidegger seine Analytik des Daseins als innerweltliches Seiendes, als In-der-Welt-sein, entgegen. Dabei gab er dem Realitätsproblem eine neue Richtung: Man sollte von nun an fragen, was die Realität bedeutet.

Sowohl im kantischen als auch im diltheyschen Beweis wurde als selbstverständlich vorausgesetzt, dass wir bereits wissen, was es heißt, wenn etwas da bzw. wenn etwas real ist. Wir müssen nur noch feststellen, *ob* ›die Welt da draußen‹ in diesem Sinne ist. Aber die Frage, was wir unter dem Wörtchen ›ist‹ verstehen, ist alles andere als trivial. Eben das sollte

⁷² Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen: Niemeyer, 2006, S. 205.

man nach Heidegger klären: den »Sinn des Seins überhaupt«. ⁷³ Dann werde sich die Frage, ob etwas real sei, vielleicht erübrigen. Denn aller Zugang zur Realität sei existentiell, d. h. wurzele in dem Vorverständnis vom Sinn des Seins. Alle Beweise demonstrieren somit nach Heidegger das, was sie überflüssig macht: Für das Dasein als In-der-Welt-sein ist der Sinn der Realität immer schon erschlossen. Darum werden jegliche Beweise im Grunde tautologisch. Das unterscheidet Heideggers Position von dem sowohl kantischen als auch diltheyschen Realismus: Der letztere behauptet zwar die Realität bewiesen zu haben, aber immer noch im Modus des Vorhandenen, als ob die Welt dem Dasein, als erkennendem Subjekt, gegenüberstünde, und beide Möglichkeiten – dass es sie gibt und ebenso dass es sie nicht gibt – offen wären. Aber auch der Idealismus, selbst wenn er Recht behält, dass ohne Seinsverständnis keine Realität möglich ist, sieht sich nach Heidegger mit Unrecht davon entlastet, dieses Seinsverständnis ontologisch zu fundieren. ⁷⁴ Die erkenntnistheoretischen Diskussionen über die Realität sind, so Heidegger, nur auf dem Boden der existentiellen Analytik des Daseins lösbar, genauer gesagt, durch die Klärung vom Phänomen der Innerweltlichkeit und durch die Analyse der »Strukturganzheit des Seins des Daseins«. ⁷⁵ Schließlich ist alle Realität auf das Phänomen der Sorge zurückzuführen, deren ontologischer Sinn die Zeitlichkeit ist. ⁷⁶ Zwar kamen Kant und Dilthey der Zeit als Sinn des Seins sehr nahe, aber immer noch im Modus der Indifferenz – der existentiellen Gleichgültigkeit vonseiten des erkennenden Subjekts. Mit seiner Analytik des Daseins wendet sich Heidegger entschieden gegen jeglichen indifferenten Sinn der Realität. Freilich schlägt er dabei auch vor, die Frage nach dem Sein von der Frage nach Realität abzugrenzen, gerade weil die Bezeichnung ›Realität‹ die existenzielle Verwurzelung des Fragens missachtet, indem sie nur den Modus des Neutral-Vorhandenen zu kennen scheint. ⁷⁷

Bei Heidegger liegt somit eine Wendung der Frage nach der Realität vor, die schon von Husserl vorbereitet wurde. Eben Husserl, wie bereits erwähnt, bestand vehement darauf, dass der Sinn davon, dass etwas ist, geklärt werden soll; und wäre er geklärt, würde die Frage nach Realität sich erübrigen. Nun macht Heidegger auf die Nicht-Indifferenz der Frage

⁷³ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 8, vgl. auch S. 437.

⁷⁴ Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 207.

⁷⁵ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 209.

⁷⁶ Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 211, 323.

⁷⁷ Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 212.

nach dem Sinn aufmerksam, und zwar im doppelten Sinne: Das Dasein steht der Realität niemals gleichgültig gegenüber und es hat die Frage, was als real gelten soll, immer bereits beantwortet, bevor die Frage im Modus des theoretischen Problems entstanden ist.⁷⁸ Das heißt: Wir haben immer schon entschieden, was als Realität gelten soll, bevor wir die Frage, was real ist und ob es etwas Reales gibt, gestellt haben, und dies, weil diese Frage unser ganzes Selbst zutiefst betrifft und für dieses konstituierend ist. Nicht nur Kant, auch Dilthey und Scheler, wird dabei eine wesentliche Verkürzung des Sinnes der Realität vorgeworfen. Sowohl Beharrlichkeit als auch Widerständigkeit werden erfahren, weil wir die Realität schon kennen, weil wir bereits in der Welt sind. Folglich sind es nicht nur die Erfahrungen des Misslingens, die uns von der Realität der Dinge überzeugen. Oder vielmehr: Damit sie uns überzeugen können, mussten wir den Sinn der Realität schon verstanden haben. Warum beschränkt sich dieser auf den Widerstand? Könnte man z. B. vom Gelingen nicht ebenso sagen, dass es uns von der Realität der Dinge überzeugt, die somit unmittelbar gegeben sind? Indirekt angedeutet wird dieser Gedanke bei Dilthey, indem er neben dem Widerstand noch ein wesentlich anderes Merkmal der Realität erwähnt, die Konsistenz bzw. die Wiederholbarkeit.⁷⁹ Damit könnte als Realität jedoch aufgefasst werden, was sich der »Macht unserer Schlüsse« beugt, – nicht die Widerständigkeit, sondern die Nachgiebigkeit, nicht die Unverfügbarkeit, sondern das Sich-uns-zur-Verfügung-Stellen der Dinge.

Infolge dieser Überlegungen verwirft Heidegger die Lösungen von Kant, Dilthey und Scheler ausdrücklich. Dilthey und Scheler tadelt er vor allem dafür, dass sie nur eine voluntative Seite des Seinsverständnis beleuchtet haben.⁸⁰ Die »für sich ›auftretenden‹ Trieb oder Wille[]« seien jedoch nur »Modifikationen der Sorge« und verdunkelten bloß deren ontologischen Sinn. Denn mit ihnen sei nur »*ein* Realitätscharakter unter anderem getroffen« – die Widerständigkeit.⁸¹ Die Realität sei jedoch die immer schon erschlossene Welt, folglich nicht nur hemmend, sondern vor allem und primär fördernd. Nicht die Unlust, sondern zunächst der sichere Umgang mit der Welt bezeuge die Realität.

⁷⁸ Beide – die Zuhandenheit und die Vorhandenheit – sind somit nach Heidegger »Modi der Realität« (Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 211).

⁷⁹ Vgl. Dilthey: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt*, S. 115.

⁸⁰ Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 210.

⁸¹ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 211.

Dieser Kritik Heideggers an seinen Vorgängern kann ich nur zustimmen. Dennoch darf dabei auch nicht übersehen werden, wie Heidegger die Frage nach der Realität im Sinne der Lehre vom Sein umdeutet. Die Frage nach Kriterien, wie man das Reale von dem Nicht-Realen zu unterscheiden hat, – die Frage, die am Leitfaden kantischer Definition des Denkens und ebenso der diltheyschen Analyse seiner physiologischen Grundlage eine Antwort bekam, – geht dagegen mit der Bezeichnung ›Sein‹ bei Heidegger verloren. Freilich ist diese Antwort, wie er mit Recht betonte, sehr einseitig gewesen. Aber sie war immerhin ein Versuch, die Realität als Richtschnur für das Denken zu deuten, dessen primäres Anliegen nach Kant darin besteht, *konkrete* ›Dinge‹ als existierend darzutun.⁸²

Zwar sah Heidegger seine Aufgabe vor allem darin, den »Sinn des Seins überhaupt« zu ergründen, wurde seine Philosophie vorwiegend als Klärung vom Sinn der menschlichen Existenz rezipiert. Dieses Missverständnis war m. E. nicht zufällig. Die wie selbstverständliche Privilegierung des Menschen (das Dasein) knüpfte den Sinn des Seins wiederum an das Verstehen, machte es folglich vom Menschen abhängig. Freilich betonte Heidegger unermüdlich, dass auch der Mensch als das um seine Existenz besorgte Dasein nur darum ist, weil er das Sein verstehen kann. Damit kam die gegenseitige Abhängigkeit der Realität und des sie verstehenden Daseins zur Sprache. Dennoch blieb diese Abhängigkeit gerade ungeklärt und selbst die Frage, wie sie funktioniert, wurde zusammen mit der Frage nach der Realität verworfen.

Auf die Vor- und Nachteile von Heideggers Herangehensweise an das Problem der Realität werde ich im Kapitel 2 eingehen. Hier kann ich nur vorwegnehmend bemerken, dass die Frage nach dem Sinn *überhaupt* diesem Problem kaum gerecht werden kann. Erstaunlich ist dabei vor allem, dass dieser Sinn im Verstehen gesucht und dieses in den Horizont der Zeit gestellt wird, seine Zeitlichkeit jedoch im Grunde vernachlässigt wird. Die von Heidegger beschriebenen existentiellen Strukturen des Daseins wiesen zwar eine eigene Dynamik nach und brachten damit die Veränderung der Stellung des Daseins zum Sein zum Ausdruck, z. B. indem analysiert wurde, wie das Dasein sich dem Sein verschließt.

⁸² Auch die phänomenologische Reduktion, wie sie von Husserl konzipiert worden ist, implizierte, dass die Frage nach Kriterien ausgeklammert werden musste – als etwas, das bei natürlicher Einstellung mit ihrer These, dass die Welt existiert, den Sinn dieser Existenz verdunkelt. Vgl. Husserl, Edmund: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos*, 1 (1910/11), S. 289–341.

Dennoch blieben diese Strukturen selbst konstant und in diesem Sinne überzeitlich. Das Historische der Seinsmodi wurde bei Heidegger nicht berücksichtigt: Die Existenzialien wurden ahistorisch-allgemein aufgefasst. Besonders trifft dies für die Grundlage der Daseinsanalyse zu – die Grundthese, dass es dem Dasein in seinem Sein immer primär »um dieses Sein selbst« geht.⁸³ Was ist, wenn das Besorgt-Sein um die eigene Existenz nur eine Besonderheit unserer *heutigen* Handhabung der Realität ist, so wie die Herrschaft des »Man«? Könnte es nicht sein, dass nur wir modernen Menschen das Leben als das Sein zum Tode erfahren, wogegen wir uns durch Gerede und Neugier zu wehren suchen? Vielleicht verdunkelt unsere Sorge um unser Sein gerade den Sinn des Seins? Die alten Griechen haben bspw. das eigene Dasein ganz anders wahrgenommen – als Teilnahme an der lebendigen Ewigkeit, dessen eigentliches Privilegium und Würde nicht die Arbeit, sondern die Muße und Neugier ausmacht. Und hat ein Mensch des Mittelalters das eigene Leben tatsächlich als Entwurf erlebt und nicht vielmehr als eine Art Prüfung, deren Ziel erreicht oder für immer verfehlt werden kann? Wäre in diesen Fällen nicht eine ganz andere Analytik angemessen und könnte dementsprechend nicht ein anderer Sinn des Seins gefunden werden? Kann dieser wirklich *überhaupt*, allgemein für alle Zeiten, festgelegt werden? Trotz alles Pathos des Konkreten scheint sowohl Heideggers als auch Husserls Denken dem Allgemeinen verhaftet. Die Beschreibung der »Strukturganzheit« der Existenz kann kein Ersatz für die Frage nach dem Sinn der Realität sein, weil die Letztere nicht allgemein festzustellen und nicht in ihren Grundstrukturen erschöpfend zu beschreiben ist. Mag Heidegger auch Recht behalten, dass jeder Zugang zum Sein existentiell ist und sich im Horizont der Zeit vollzieht, diese Einsicht entlastet uns nicht davon, die Frage nach dem Sinn immer wieder erneut und konkret zu stellen. Im Unterschied zur Frage nach dem Sein eröffnet die Frage nach der Realität das breite Feld der Forschung, das niemals erschöpfend beschrieben werden kann, sondern, je nach der konkret-historischen Perspektive, neue Aspekte von diesem Sinn aufspüren lässt.

Die Frage nach dem Sinn des Seins trat bei Heidegger letztendlich zurück, die Antwort wurde vorwiegend durch die Beschreibung der überzeitlich-existenziellen Modi des Seins vom Dasein gegeben, die der ursprünglichen Fragestellung kaum gerecht werden konnte. Nicht umsonst sprach er selbst am Ende von *Sein und Zeit* davon, dass die »Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt« »gestellt und ungeklärt«

⁸³ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 12.

bleibt.⁸⁴ Die Klärung dieses Sinnes schien auch mit der Daseinsanalytik nicht an ihr Ziel gelangt. Die existentielle Analytik, wie fruchtbar und in mehreren Hinsichten anschlussreich sie sich später auch erweisen mag, ging an dieser Fragestellung vorbei. Denn die Frage nach dem Kriterium des Realen wurde von Heidegger im Grunde ignoriert bzw. als überflüssig oder gar falsch zurückgewiesen – als das Zeugnis der Verkennung des ›Seins‹ zugunsten der ›Realität‹. Damit wird die Aufgabe des Denkens, dessen Erläuterung Kants Analytik des Verstandes gewidmet wurde, verfehlt. Wenn Kant den »stolze[n] Namen der Ontologie« verworfen hat, so findet Heidegger einen noch stolzeren: den der Fundamentalontologie. Mit Heideggers fundamentalontologischer Frage geht die Frage nach dem Sinn der Realität verloren.

Heideggers Ausgangspunkt war bekanntlich die ontisch-ontologische Differenz, die auch seine Aufgabe bestimmte: nicht das Seiende, sondern den Sinn des Seins vom Seienden zu untersuchen. Diese Differenz scheint in die Richtung der Unterscheidung von zwei Bedeutungen der Realität zu weisen, die oben hervorgehoben wurden: die Gesamtrealität und die Realität ›von etwas‹. Dennoch, indem Heidegger vom Sein und nicht von der Realität sprach, hat er sich auf die Suche nach dem »Sinn des Seins überhaupt« gemacht, womit er am Ende scheitern musste: Statt den Sinn des Seins fand er die existentiellen Strukturen des Daseins heraus, die diesen nur indirekt und vor allem viel zu allgemein klärten. Aber im Unterschied zum Sinn des Seins ist der Sinn der Realität nicht »überhaupt«, er ist mehrdeutig und er ist flüchtig, er wird in der jeweils neuen Perspektive ein anderer sein. Er bleibt – hier muss man Heidegger Recht geben – mit so einem Merkmal wie Beharrlichkeit oder Widerständigkeit sehr einseitig. Die letztendliche Unbrauchbarkeit solcher Kriterien folgt daraus, dass man von den Einzeldingen, im Unterschied zur Gesamtrealität, nicht nur sagen kann, ob es sie gibt oder nicht. Von der Realität der Einzeldinge müsste man darüber hinaus fragen, in welchem Sinne sie real sind. Hier können qualitative Verschiedenheiten durchaus denkbar sein.

Die kantische Idee der Beharrlichkeit sowie Diltheys und Schelers Hervorhebung des Widerstandes lassen darüber hinaus – auch in diesem Punkt behält Heidegger Recht – die Realität des Fragenden sowie seine Souveränität außer Frage. Doch gerade die Unsicherheit dieses angeblich souveränen Subjekts zeigt, dass die Frage nach der Realität es zutiefst betrifft, mehr noch: dass sie immer wieder neu aufgeworfen werden muss

⁸⁴ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 437.

und mit keinen Beweisen der Realität der Außenwelt abgetan werden kann. Um hier eine Richtschnur zu finden, reichen weder die Zeitanalyse Kants noch die Widerstandsanalyse Diltheys aus. Beharrlichkeit sowie Widerständigkeit geben zwar einen Fingerzeig darauf (die Dinge, die uns konsistente Erfahrungen liefern bzw. Widerstand leisten, können als real eingestuft werden), aber dieser Hinweis bleibt einseitig und fraglich (auch die Dinge, die sich als veränderlich bzw. nachgiebig erweisen, können real sein). Als ontologische Antwort auf die Frage nach der Realität ist sie im Grunde überflüssig, als epistemologische viel zu eng erfasst. Darauf wies Heidegger gerade hin. Dennoch verwarf er mit der Einseitigkeit der Lösungen auch die Frage selbst. Die Suche nach dem Sinn ist zugleich die Suche nach einer Richtschnur, sonst bleibt die Fragestellung allgemein und verfehlt letztendlich ihre Aufgabe.

Ohne weiter auf die Differenzen zwischen Heidegger und seinen Vorgängern einzugehen, lässt sich zusammenfassend feststellen, dass die Doppeldeutigkeit der Fragestellung nach der Realität dazu führen kann, dass die Frage nach dem Kriterium des Realen entweder *ad hoc* beantwortet wird oder dass diese Frage vollkommen untergeht, d. h. durch Probleme der Beschreibung von allgemeinen Strukturen bzw. durch den allgemeinen Sinn des Seins überlagert wird. Beide Tendenzen spiegeln sich in den Diskussionen um die Ontologie wider, sei es eine formale oder materielle, sei es die regionale Ontologie Husserls oder die Fundamentalontologie Heideggers. Der Gewinn der epistemologischen Fragestellung Kants wäre dagegen die Einsicht, dass die Lehre von Gesamtrealität uns nur dann behilflich sein kann, wenn man sich kritisch mit ihr auseinandergesetzt hat, bzw. dass die Realität immer wieder konkret zu entdecken ist. Aber auch die phänomenologische Frage Husserls sowie die fundamentalontologische Fragestellung Heideggers bietet dazu eine wesentliche Korrektur: Das Subjekt steht diesem Sinn niemals gleichgültig gegenüber. Vielmehr geht das Verstehen dieses Sinnes jeglicher Spaltung in Subjekt und Objekt voraus. Der Sinn der Realität ist dementsprechend existentiell verankert. Er erschöpft sich ferner weder in Beharrlichkeit noch in Widerspenstigkeit. Er lässt sich nicht weniger auf das zurückführen, was uns vertraut ist, als auf das, was uns Widerstand leistet; sowohl auf das, was sich wiederholt, als auch darauf, was trotzig-anders wird als unsere Vorstellungen. Auch weitere Aspekte dieses Sinnes sind durchaus denkbar. Vielleicht stellt das Zusammenspiel von Widerstand und Hingabe nur *eine* Dimension von dem dar, was wir als real bezeichnen; vielleicht verhält es sich zu anderen Aspekten vom Sinn der Realität wie der zweidimensionale Raum

der euklidischen Geometrie zu einer vierdimensionalen Raum-Zeit der allgemeinen Relativitätstheorie.

Das Zusammenspiel von Widerständigkeit und Nachgiebigkeit wird bspw. viel komplexer, wenn wir nicht nur das Wirklich-Aktuelle, sondern auch das Mögliche und ebenso das Notwendige in Betracht ziehen. Ob man mit Aristoteles dem Wirklichen einen ontologischen Vorrang vor dem Möglichen zuspricht⁸⁵ oder mit Heidegger dieses Verhältnis umkehrt⁸⁶, wichtig ist, dass sowohl das Mögliche als auch das Notwendige als real oder als nicht real bzw. weniger real eingestuft werden können. Hier lauert noch eine Wendung des Problems, die man bei Kant findet und die uns noch beschäftigen wird: Der Übergang von Realität zur Negation, die beide Kategorien der Qualität sind und der bejahenden bzw. verneinenden Qualität eines Urteils entsprechen, erfolgt gemäß dem transzendentalen Schematismus *quantitativ* bzw. kontinuierlich.⁸⁷ Dies sei auch die Antizipation der Wahrnehmung: der Gegenstand der Empfindung hat eine »intensive Größe«, hier sei »eine stufenartige Veränderung möglich«. ⁸⁸ Das bedeutet unter anderem, dass die Realität sich *graduell* zeigt. Das heißt: Die Realität *ist* nicht einfach oder *ist nicht*, sondern sie kann *mehr oder weniger* sein. Freilich ist sie es nach Kant aus der Sicht eines wahrnehmenden Subjekts. Dies gilt als eine Einschränkung jedoch nur, wenn wir dieses Subjekt und die Realität einander entgegensetzen.⁸⁹ Wenn eine solche Entgegensetzung dagegen als bewegliche Differenz zu deuten ist, als Spaltung, die jedes Mal neu vollzogen wird, wenn die Realität wahrgenommen und verstanden wird, so gilt eine solche Einschränkung nicht mehr. Es darf nicht ausgeschlossen werden, dass der Sinn der Realität nicht nur Unterschiedliches bedeuten kann, sondern dass die Realität auch *Grade und Abstufungen* zulässt, d. h. etwas kann *realer* als das andere sein, ohne dass man Letzteres als nicht-real abtun müsste. Besonders in der modernen Quantenphysik

⁸⁵ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch IX, Kap. 8, 1049b (Aristoteles: *Philosophische Schriften*, Bd. 5, S. 191).

⁸⁶ Nach Heidegger verliert sich das Dasein im Wirklichen, sobald es »möglichkeitsblind« wird (Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 195). Das Mögliche wiederzuentdecken, heißt zum Eigentlichen, zu sich selbst, zurückzukehren (vgl. S. 261 ff.).

⁸⁷ Vgl. Kant: KrV, A 143/B 182 f.

⁸⁸ Kant: KrV, A 166/ B 207, A 166/ 208.

⁸⁹ Auch Dilthey sprach von »Graden und Modifikationen« der Realität (Dilthey: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt*, S. 117), jedoch werden bei ihm aus diesem Gedanken keine Konsequenzen für das Verständnis der Realität selbst gezogen. Vorausgesetzt wird, dass dies lediglich »Modifikationen des Bewußtseins« sind (S. 118).

wird, wie wir sehen werden, diese Ansicht anschlussreich, wenn auch kontrovers diskutiert.

Die Frage nach Realität wird also noch komplexer, als sowohl die historische Wandelbarkeit der Begriffsverwendung als auch die Zweideutigkeit der modernen Fragestellung vermuten ließen. Nicht nur kann der Sinn der Realität, wenn es nicht um die Realität im Allgemeinen, sondern um Realität *in concreto* geht, auf unterschiedliche Art und Weise gedeutet werden, wobei das Wort ›real‹ immer neu verstanden werden muss. Auch in dem, was als die Realität gilt, können Grenzen gezogen werden, die verschiedene Grade der Realität markieren. Mehr noch: Auch die auf diesen Wegen gefundenen Antworten können darüber hinaus auf ihre Qualität als ›real‹ hinterfragt werden. So kann ein Realitätsverständnis, z. B. eines, das unter einem Ideologieverdacht steht, als nicht-real bzw. als weniger real eingestuft werden.

In der modernen Realismus-Diskussion verleitet die doppelte Fragestellung nach Realität – nach der Gesamtrealität oder der Realität ›von etwas‹ – dazu, dass man die Frage selbst ausschließlich im Sinne der Dichotomie von Ontologie und Epistemologie deutet: Entweder handle es sich um die Realität, wie sie an sich sei, oder bloß um unsere Kenntnisse bzw. unser Urteilen über sie. Die phänomenologische Untersuchung vom Sinn des Seins führte zwar zu keiner Lösung der Frage nach Realität, implizierte jedoch eine Sichtweise auf das Problem, das aus der Sackgasse des Realismus-Idealismus- bzw. Realismus-Konstruktivismus-Streits führen sollte. Die klassische Phänomenologie Husserls sowie Heideggers existentielle Wendung beabsichtigten die Aufhebung der ontologisch-epistemologischen Differenz.⁹⁰ Sie verfielen jedoch dabei selbst, wie anfangs erwähnt, dem Verdacht des Subjektivismus. Auch hier stieß man auf eine Alternative: Haben wir es nur mit unseren Sinngebungen zu tun oder aber können wir etwas über die Realität selbst sagen bzw. über die Realität, wie sie unabhängig von unseren Kenntnissen ist? Die Frage impliziert ein gewisses Vorverständnis der Realität – als einer *Gegebenheit*, zu der Zugang gesucht werden muss, wobei man entweder seine neutrale Grundstruktur oder aber die Bedingungen des Zugangs zu ihr beschreibt. Diese Prämisse wurde gerade von der Phänomenologie verworfen, ja mehrfach kritisiert. Dennoch scheinen auch die phänomenologischen Untersuchungen Husserls und selbst die existentielle Analyse Heideggers nicht völlig frei von ihr zu sein, indem

⁹⁰ Vgl. zur Aufhebung solcher Differenzen bei Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 212.

sie die »Selbstgegebenheit« (Husserl) des Seins nach seinem »Sinn überhaupt« (Heidegger) hinterfragen.

Auf die Schwierigkeiten der Auffassung von Realität als das Gegebene werde ich noch ausführlich eingehen, ebenso darauf, wie die Realität anders zu denken wäre. Einige Hypothesen, die uns den Weg zu einem solchen Umdenken weisen können, sind jedoch schon hier auszusprechen. Es lässt sich vermuten, dass die Frage nach Realität mit schlichten Gegensätzen nur verfehlt werden kann. Die Realität ist weder eine bloße Tatsache noch ist sie unsere Konstruktion, weder ist sie unabhängig von uns noch ist sie nur für uns da, weder vollkommen unverfügbar noch willkürlich festlegbar. Begreifen wir ferner die Realität nicht als Gegebenheit und Präsenz, sondern als eine ständige Veränderung und Dynamik, – nicht als das Sein, sondern als das Werden – wird das Merkmal ›real‹ mit dem Gegensatz ›subjektiv / objektiv‹ nicht ohne Weiteres beschreibbar sein. Vielmehr müsste die Grenze, die zwischen Subjekt und Objekt entsteht, selbst aus dieser Dynamik verstanden werden. Denn sie wird immer wieder neu gezogen, indem das Reale vom Nicht-Realen abgegrenzt wird. Die Realität wäre dann eine selbstständige, ›objektive‹ *Bewegung* auf das Reale hin, die auch der Subjektivität Realität verleiht, um sich in der Auseinandersetzung mit ihr als real zu bewähren oder aber als nicht-real abgetan zu werden.

Wenn ich im Folgenden nicht vom Sein, sondern von Realität und von dieser als Macht sprechen werde, so heißt es u. a., dass weder der Sinn der Realität noch die Grenze feststeht, die die Realität von denen trennt, die über das Reale urteilen. Sowohl Subjekte als auch Objekte *sind* nicht real, sie *werden* es. Und sie können es in unterschiedlichen Graden und unterschiedlichem Sinne tun. Bereits nach Husserl sind die Dinge dem Bewusstsein zwar unmittelbar gegeben, diese Gegebenheit kann jedoch niemals vollkommen adäquat sein, weil ihre Existenz unendlich viele Aspekte hat, die niemals erschöpfend wahrgenommen werden können.⁹¹ Diese Aspekte lassen sich tatsächlich weder vollständig beschreiben noch festlegen, aus einem einfachen Grund: Sie stehen nicht fest. Um uns dem Sinn der Realität samt ihren zahlreichen Graden und Aspekten anzunähern, müssen wir auf die Vorstellung von Realität als eine Summe der gegebenen Dinge, die dem wahrnehmenden Subjekt vorliegen, sowie auf die Suche nach ihrem »Sinn überhaupt« verzichten. Auch solche Gegensätze wie Ontologie und Epistemologie, Tatsachen und Interpretationen, das Subjektive und das Objektive werden nicht

⁹¹ Vgl. Husserl: *Ideen*, S. 10, 80 f., 286 f.

ohne Weiteres gelten. Denn die Aufgabe besteht darin, uns dem dynamischen Sinn der Realität zu stellen, der solche Dichotomien wengleich ermöglicht, so doch auch immer wieder durchbricht und aufhebt. Dies ist eine Dynamik, die eine ständige Herausforderung an uns darstellt – eine Herausforderung, die Trennlinie zwischen dem Realen und dem Nicht-Realen immer neu zu ziehen.

Realität als Macht

The real is not given to us, but rather put to us
(nicht gegeben sondern aufgegeben)
(by way of a riddle)⁹²

In seiner Darstellung der phänomenologischen Aufhebung der Subjekt-Objekt-Dichotomie bezeichnete Lévinas die Existenz, wie diese sowohl von Husserl als auch von Heidegger konzipiert worden ist, als Macht.⁹³ Wie ist dies zu verstehen? Sie sei Macht, weil ihr kein in sich ruhendes Ding zugrunde liege, weil sie keine Präsenz, keine Ruhe des Tatsächlichen sei. Man könnte es auch so verstehen: Die Existenz ist Macht, weil sie eine Leistung ist, die immer wieder neu vollbracht werden muss – die Leistung der Intentionalität. Aber wenn Husserl von der Vollmacht der Intentionalität ausging, die in ihrer Souveränität die Existenz der Dinge ohne Rekurs auf irgendwelche weiteren Instanzen sicherte, so wurde sie bei Heidegger zur Macht des endlichen Daseins, die keineswegs souverän und sicherlich nicht absolut ist. Auch bei Heidegger ist die Existenz Macht, aber dies ist die endliche und beschränkte Macht, die auf das Verstehen im Horizont der Zeit angewiesen ist und sich im Horizont des Todes vollzieht. Das heißt: Sie ist zugleich Ohnmacht.

Bei Heidegger wird dieser Gedanke zunehmend prominent. Die Macht, die vom Dasein beansprucht wird, bezieht sich schon in *Sein und Zeit* einerseits auf die »umsichtig verfügbare[] Zeugganzheit«,⁹⁴ steht andererseits aber für den Willen zum Verfügen, der sich dem Sein verschließt, zur Subjekt-Objekt-Spaltung führt und sich schließlich in

⁹² Einstein, Albert: *Remarks to the Essays Appearing in this Collective Volume*, in: *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, ed. by Paul Arthur Schilpp: Evanston, Ill.: The Library of Living Philosophers, 1949, S. 680. Dies ist Einsteins Zusammenfassung des aus seiner Sicht Wertvollen und des Immer-noch-Aktuellen in der Philosophie Kants.

⁹³ Vgl. Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, S. 103.

⁹⁴ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 103.

dem unpersönlichen ›Man‹ verliert. Die ›Kehre‹ vom späten Heidegger kann bereits als Verlegen des Fokus auf das Unverfügbare schlechthin verstanden werden – das Unverfügbare, das dem Willen zur Macht verschlossen bleibt.⁹⁵ Indem Heidegger den existentiellen Sinn der Realität im »Seyn« bzw. im Unverfügbaren schlechthin verwurzelte, wurde die Macht bei ihm zu einer Art negativer Folie des ursprünglichen Seinsverständnisses, das die Erfahrungen der Ohnmacht ausblendet und negiert. Die husserlsche Vollmacht des Denkens scheint aus dieser Perspektive frevelhaft, ja schädlich für das Denken zu sein. Heideggers Ereignis-Begriff, den er nach seiner Wende prominent gemacht hat, könnte in diesem Sinne interpretiert werden: Das Seyn sei das Unverfügbare schlechthin, dem gegenüber ein Denker, wie Heidegger ihn versteht, auf jegliche Macht verzichten und umgekehrt sich ihm zur Verfügung stellen soll, damit es sich ereignen kann.⁹⁶ Die Macht des Verfügens bedeutet dagegen den Verlust vom ursprünglichen Sinn, z. B. zugunsten des theoretischen Wissens und seiner technischen Anwendbarkeit. Auch auf die Lücken der heideggerschen Deutung des theoretischen Wissens als Verfall und Seinsentfremdung werde ich noch zu sprechen kommen. Hier ist nur zu bemerken, dass die von Heidegger selbst hervorgehobene Nicht-Indifferenz des Daseins gegenüber der Realitätsfrage den voluntativen Sinn der Realität in Kauf nehmen muss.

Mit seinem Pathos des Unverfügbaren erkennt Heidegger indirekt an, dass das Verhältnis zum Sein/Seyn ein Machtverhältnis ist, auch wenn er Machtansprüche des Denkens gleich verwirft. Aber nicht nur

⁹⁵ Das Unverfügbare kann als Gegenbegriff zur Macht verstanden werden. Der Begriff ist nicht geläufig und taucht v. a. im Zusammenhang mit Heideggers Denken auf. Vgl. dazu: Becker, Ralf: *Der blinde Fleck der Anthropologie. Heideggers ›Kehre‹ als unverfügbare Verfügbarkeit*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 1 (2004), S. 233–263; auch der Verfasser.: *Unsicherheit der Orientierung. Drei Versuche über das Unverfügbare*, in: Bertino, Andrea, Poljakova, Ekaterina, Rupschus, Andreas und Alberts, Benjamin (Hg.): *Zur Philosophie der Orientierung*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2016, S. 127–146. Ähnlich, jedoch in einer anderen Absicht, wird der Begriff des Unverfügbaren bei Jürgen Mittelstraß verwendet (*Das Verfügbare und das Unverfügbare*, DOI: <https://www.hnf.de/veranstaltung/en/events/paderborner-podium/glaube-in-der-wissensgesellschaft/mittelstrass.html> (02.11.2021)). Der Sinn des Unverfügbaren wird hier als das der theoretischen und der praktischen Vernunft Unzugängliche gedeutet, allerdings zur Grundlage eines Plädoyers für einen vernünftigen Glauben verwendet.

⁹⁶ Vgl. »Und fügend in die Fuge des Seyns stehen wir den Göttern zur Verfügung. [...] Zur Verfügung den Göttern – was meint dies? [...] Jenes Wort meint: zur Verfügung für das Gebrauchtwerden in der Eröffnung dieses Offenen.« (Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a/M: Klostermann, 1989 (Gesamtausgabe, Bd. 65), S. 18).

Heidegger sieht solch ein Machtverhältnis als verkehrt an. Es ist auch das Bedenken der ›Realisten‹ aller Art, wobei die Beschreibung der Realität in Termini der Macht aus einem anderen Grund als grundsätzlich suspekt, ja inakzeptabel abgelehnt wird: Die Realität sei eine objektive, die Macht eine, wenn nicht unbedingt subjektive, so doch subjektbezogene Größe; die Bezeichnung ›Realität‹ meine jedoch gerade Freiheit von einer solchen Subjektbezogenheit, die grundsätzliche Unabhängigkeit des Gegebenen vom Erkennen, Urteilen und Handeln. Diese Prämisse weist wiederum auf ein gravierendes Problem hin, das Heidegger als das »Leitwort« »Sein und Denken« bezeichnete.⁹⁷ Man nimmt das Denken aus der Realität heraus, als ob diese sein neutrales Gegenüber wäre.

Wenn ich nun von Realität als Macht sprechen werde, so möchte ich u. a. betonen, dass das Denken zu ihr wesentlich gehört. Dennoch darf mit einem solchen im Grunde trivialen Statement der konfrontative Sinn dieses Verhältnisses weder negiert noch als Verfall oder Entfremdung angesehen werden. Der Gegensatz »Sein und Denken«, wie er von Heidegger kritisiert worden ist, ist keineswegs ein Fehler oder ein Missgeschick. Beide gehören zur Realität, die eine solche Spaltung ermöglicht. Die Letztere ist dramatisch-dynamisch. Nicht umsonst zeigt sich Realität vor allem durch den Widerstand, was im europäischen Denken immer wieder hervorgehoben worden ist. Wenn aber nicht nur die Widerständigkeit, sondern auch die Nachgiebigkeit ein Merkmal der Realität sein kann, dann ist die Realität nicht nur eine Macht, die unserer Macht entgegentritt, sondern sie befinden sich in einem komplexen, verwickelten Verhältnis zueinander. Die Realität ist nicht nur, wie bei Heidegger, das Unverfügbare (das Sein/Seyn), sie steht uns auch nicht, wie bei den ›Realisten‹, unabhängig gegenüber, sondern sie ist das geheimnisvolle Zusammenspiel vom Verfügbaren und Unverfügbaren, wobei das Denken aus diesem Zusammenspiel entsteht, um sich als Macht zu behaupten. Die Dynamik der Realität in ihrer Komplexität aufzufassen, bedeutet also unter anderem anzuerkennen, dass die Grenze zwischen dem »Denken« und dem »Sein«, das so stabil zu sein scheint, sich immer wieder verschiebt. Das heißt: Die Macht des Denkens kann zur Macht der Realität beitragen, das Denken kann die Realität ändern, wie es z. B. durch Medizin oder Technik immer wieder geschieht. Aber die Grenze zwischen ihnen verschwindet nicht. Denn sie bilden weiterhin

⁹⁷ Heidegger, Martin: *Kants These über das Sein*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 9 (*Wegmarken*), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a/m: Klostermann, 1976, S. 469.

einen Gegensatz, der zu weiteren Auseinandersetzungen führt. Die Grenze selbst kann nicht aufgehoben werden, sie wird jedoch jedes Mal neu gezogen.

Eben das wäre ein möglicher Leitfaden zur Untersuchung der Realität. Statt zu fragen, was die Realität an sich ist oder wie wir einen Zugang zu ihr bekommen können, sollten wir versuchen zu verstehen, *wie sie zu unserer Macht steht, auch wie dieses Verhältnis sich ändern kann und tatsächlich sich ständig verändert*. Sowohl unser Wissen als auch unser praktisches Leben vollziehen sich nicht in einer neutralen Distanz zur Realität, sondern sind von einer Auseinandersetzung mit ihr gekennzeichnet und auf sie angewiesen. Dabei sollte man sich allerdings vor dem Pathos des Unverfügbaren, der die Philosophie des späten Heideggers beherrscht, hüten. Indem wir von Realität als Macht sprechen, deuten wir auf die Grenze hin, zwischen dem, was als real beurteilt wird, und dem Denken selbst, aber gleichzeitig auch auf die bewegliche Fragilität dieser Grenze sowie auf ihre, wenn auch nur beschränkte, Verfügbarkeit. Diese Grenze zwischen unserer Macht und der Macht der Realität in den Fokus der Überlegung zu rücken, bedeutet uns dem dynamischen Sinn der Realität zu stellen, die in ihrer scheinbaren Stabilität Macht bleibt – eine Herausforderung an unsere Fähigkeit sie zu verstehen und zu verändern, ein Rätsel, das als solches enträtselt werden will, um ein neues Rätsel aufzuwerfen.

Wenn ich also Realität als Macht bezeichne, weise ich jegliche statische Vorstellung von ihr zurück. Sie ist weder die Natur, die uns als ein Buch zum Lesen offensteht, noch ist sie das Sein (oder das »Seyn«), dem wir, wie bei Heidegger, selbst zur Verfügung stehen. Mit der Bezeichnung »Macht« soll klar werden, dass die Realität nicht *ist*. Und wenn sie ist, dann in einem bestimmten Sinne, der selbst nicht gegeben ist, sondern in einer Auseinandersetzung *wird* – der Auseinandersetzung, bei der wir die Realität als selbstständige, von uns unabhängige Macht erleben, aber ebenso unsere Macht über sie erfahren können.

Dass die Realität jedenfalls kein Kontinuum ist, sondern als Kette von Ereignissen zu begreifen ist, dieser Gedanke, der in der Philosophie Heideggers wurzelt, gewinnt heute immer mehr an Aufmerksamkeit – von der Philosophie der Physik bis hin in die Theologie.⁹⁸ Das Problem besteht jedoch auch hier, wie bei Heidegger, darin, dass man das Ereignis

⁹⁸ Vgl. Нечипоренко, Александр В. и Французов, Павел А. (Netschiporenko, Alexander W. u. Frantsuzov, Pavel A.): *Проблема онтологии квантовой физики (Problem der Ontologie der Quantenphysik)*, in: *Философия науки*, 2 (2020), S. 84–112; Caputo, John D.: *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 2006.

selbst wieder als gegeben-unverfügbar ansehen kann, so wie die Zeit, deren Unverfügbarkeit eine unerlässliche Prämisse solcher Theorien zu sein scheint. Die Realität ist auch hier Gegebenheit, bloß eine, die punktuell gedacht wird; anstelle der Kontinuität kommen Diskontinuitäten. Es bleibt jedoch unklar, wie es zu diesen ›Punkten‹ – Ereignissen – kommt, wie und in welchem Sinne sie real werden, ebenso, was ein Ereignis von einem anderen unterscheidet. Die Realität als Ereignis zu denken, kann also äußerst produktiv sein, ist jedoch unzureichend. Wenn sie darüber hinaus als Macht gedacht wird, kommen wir der Frage näher, wie die Grenzlinien solcher Ereignisse gezogen werden und wie ihnen Sinn verliehen werden kann.

Wenn die Macht als Kernproblem der Frage nach Realität angesehen wird, wird jedenfalls eines klar: Eine radikal konstruktivistische Antwort, dass es nämlich bei der Realität um den Wechsel unserer Konstruktionen geht, ist ebenso unbefriedigend wie ihr naiv-realistisches Gegenstück, laut dem die Realität gegenüber unseren Manipulationen immun bleibt. In beiden Extremfällen ist der Sinn der Realität letztendlich verkannt. So sieht z. B. Luhmann sich genötigt, die Realität einerseits als durchaus konstruiert, aber gleichzeitig als unerreichbaren Horizont aller Konstruktionen zu deuten.⁹⁹ Auch wenn das Argument, uns bleibe nichts anderes übrig, als eine Konstruktion mit einer anderen zu vergleichen,¹⁰⁰ im Grunde unschlagbar ist, entlastet es, wenn es nicht ins Triviale münden will, nicht davon, die Verschiebungen des Horizontes als etwas anzusehen, das nicht von unseren Konstruktionen her vollständig erklärbar sein kann. Die Fremdreferenz kann nicht »nur eine Variante vom Selbstreferenz« sein.¹⁰¹ Auf die extreme Vereinfachung des Sinnes der Realität

Den Sinn als Ereignis aufzufassen, war eines der primären Anliegen von Gilles Deleuze (vgl. Deleuze, Gilles: *Logique du sens*, Paris: de Minuit, 1969).

⁹⁹ Vgl. Luhmann: *Die Realität der Massenmedien*, S. 18. Bei Luhmann gibt es weitere Unterscheidungen der ›Realitäten‹. Vgl. z. B. die primäre Realität der Massenmedien, die darin besteht, dass sie wirken, und die Realität, wie diese durch sie geschaffen wird (S. 12 ff.). Zu dieser ›Realitätsverdoppelung« (S. 15) kommt noch eine dritte ›Realität‹ hinzu, nämlich jene, die uns dazu veranlasst, die Frage nach der Realität der beiden anderen ›Realitäten‹ zu stellen.

¹⁰⁰ Vgl. Luhmann: *Die Realität der Massenmedien*, S. 20.

¹⁰¹ Luhmann: *Die Realität der Massenmedien*, S. 165. Vgl. was Luhmann selbst dazu sagt: »Ein ›radikaler Konstruktivismus‹ mag überzeugen, ist aber praktisch unerreichbar. Er würde, ernst genommen, besagen, dass auch die Fremdreferenz nur Selbstreferenz ist und würde damit diese Unterscheidung in ihrem eigenen Paradox kollabieren lassen.« Dieses Paradox lässt nicht unbemerkt, dass die »Realität« (Anführungszeichen bei Luhmann) zwar immer eine »bezeichnete Realität«, aber auch »nicht nur Referenz« ist, sie ist auch

vonseiten der ›Realisten‹ gehe ich im Kapitel 1 ausführlich ein. Wenn der Konstruktivismus die Macht unserer Konstruktionen einerseits und den Sinn der Realität andererseits gleichsetzt, so begeht der Realismus den Gegenfehler: Der Sinn vom scheinbar klaren »es gibt« wird von der Frage nach der Macht vollständig abgekoppelt. Wenn ich über die Diskussionen der ›Realisten‹ und ›Antirealisten‹ hinweg die Realität als Macht auffasse, so möchte ich den beiden Tendenzen widerstehen: Die Realität als Macht ist mit der Macht unserer Konstruktionen nicht identisch. Die Letztere kann jedoch die Erstere bestimmen. Aber auch die Realität kann sich als Macht zeigen, die diese Konstruktionen bestätigt oder zerbricht und uns selbst, unser Verstehen und Handeln, dabei neu bestimmt. Indem wir den Sinn der Realität am Ariadnefaden der Frage nach der Macht deuten, weisen wir jedenfalls die Ansicht zurück, laut der die Grenze des Gegebenen selbst als gegeben zu betrachten ist.

Die Macht ist also zunächst ein Gegenbegriff, eine weitere Option zum vertrauten Gegensatz der vollkommenen Unverfügbarkeit und ebenso vollkommenen Abhängigkeit. Es sei noch einmal betont: Die Realität als Macht hebt den Gegensatz »Sein und Denken« nicht auf, verwandelt ihn aber aus einer stabilen Konfrontation in ein unvorhersagbares Geschehen, deren Frucht das Umdeuten von beiden sein kann – nicht nur der Realität, sondern auch des Denkens selbst. Wenn die Realität als Macht verstanden wird, wird die Eindeutigkeit des Gegebenen zu einer groben Illusion, die den Sinn der Realität verdunkelt. Die Realität als Macht ist eine Alternative zur geläufigen Vorstellung von Realität als Summe des Gegebenen, die dem Beobachter vorliegt und entweder unabhängig von seinen Beobachtungen real sein soll oder von diesen völlig abhängig bzw. konstruiert wird. Bemerkenswert ist dabei, dass die beiden Extreme – die Behauptung einer gänzlichen Selbstständigkeit und einer ebenso lückenlosen Verfügbarkeit – sich in diesem Punkt treffen: Sie beide ignorieren die lebendige Bewegung der Realität, die uns andauernd auf unsichtbare Grenzen unserer Verfügungsmacht stoßen lässt, über die wir jedoch eventuell hinausgehen können.

Die Realität mit Hilfe des Machtbegriffs aufzufassen, bedeutet, sie als etwas zu verstehen, das mehr oder weniger, nur auf Zeit und nur im gewissen Sinne und bis zu einem gewissen Grad, ist, das sich ständig ändert, wobei die Veränderungen nicht aus einer neutralen Distanz zu betrachten sind, sondern eine Herausforderung an uns, an

Bezug auf das, was Luhmann Umwelt nennt (Luhmann, Niklas: *Organisation und Entscheidung*, Wiesbaden: Westdt., 2000, S. 464).

unsere Macht, darstellen. Denn die Macht steht für die Möglichkeit, die Grenze zwischen dem Realen und dem Nicht-Realen gleichzeitig ernst zu nehmen und eventuell aufheben zu können, d. h. diese Grenze, wenn auch nur teilweise und vorübergehend, zu überwinden. Das Mögliche wird wirklich, ebenso kann das Unmögliche mehr oder weniger möglich werden. Die Grenzen der Realität werden zum Prüfstein unserer Macht, denn ihr tritt eine andere Macht gegenüber – die der Realität. Wenn wir die Realität als Macht begreifen, ist folglich auch unser Wissen kein neutraler Zustand unseres Verstandes, sondern ein dynamisches Abenteuer, eine Auseinandersetzung, in dem jeder Sieg, jedes Ergreifen der Realität als solche, im nächsten Augenblick zum Verfehlen werden kann, wenn auch das nur in einer bestimmten Hinsicht. Es ist, denke ich, überflüssig zu sagen, dass mit dieser Auseinandersetzung keine dialektische, zielgerichtete Bewegung gemeint ist, bei der eine Errungenschaft auf der anderen aufbaut.¹⁰² Die Bewegung, die ich meine, ist unvorhersagbar in dem Sinne, dass die Erfolge zum einen im nächsten Augenblick zu Niederlagen werden können und dass die Macht zum anderen sich in einer neuen Perspektive als Ohnmacht erweisen kann. Wenn man dieses Wechselspiel der Macht und Ohnmacht in seinen vielfältigen Optionen verfolgt, kann man von der Realität etwas verstehen. Man kann dann auch von der Macht etwas verstehen und ebenso davon, was Philosophie der Macht sein könnte.

Der Sinn der Realität als Macht kann also vorläufig aus dem Gegensatz zur Realität als Gegebenheit gewonnen werden. Als solche wäre die Realität Ergebnis und fragile Bilanz einer unerlässlichen Auseinandersetzung der Unabhängigkeit und Verfügbarkeit. Hier treten vor allem die zwei Seiten des Realen hervor: seine Widerständigkeit und seine Nachgiebigkeit, seine Selbstständigkeit und seine Abhängigkeit, seine Beharrlichkeit und seine Gefügigkeit. Dennoch wäre ausdrücklich davor zu warnen, auch dieses Zusammenspiel der Macht und Ohnmacht in der Erfahrung der Realität – wie grundlegend (oder auf der Hand liegend) es auch sein mag – als erschöpfenden Sinn der Realität und Macht zu betrachten. Dies wäre nur eine quantitativ-asyymetrische Unterscheidung von stärkerer und schwächerer Macht, wie sie uns z. B. bei Nietzsche begegnen wird. Der Sinn der Realität als Macht

¹⁰² Zum Thema ›Macht‹ mit Blick auf die Dialektik Hegels vgl. Han, Byung-Chul Han: *Hegel und die Macht. Ein Versuch über die Freundlichkeit*, München: Fink, 2005. Vgl. auch: Göhler, Gerhard: *Hegels Begriff der Macht*, in: André Brodocz, Dietrich Herrmann, Rainer Schmidt, Daniel Schulz, Julia Schulze Wessel (Hg.): *Die Verfassung des Politischen. Festschrift für Hans Vorländer*, Wiesbaden: Springer, 2014, S. 303–317.

kann jedoch auch darüber hinaus Unterschiedliches bedeuten. Wenn die Distanz zum erkennenden Subjekt, das nach Realität fragt, beweglich wird, wird sie nicht nur kein neutrales, gleichgültiges Gegenüber, nicht nur eine Bewegung auf mehr Macht oder auf die Ohnmacht hin, sondern eine ständige Veränderung von dem, was als ›real‹ gilt – das Über-sich-hinaus-Gehen, das niemals ans Ende kommt. Was eine solche Offenheit bedeuten kann bzw. was die Realität als Macht dann jenseits des Widerständigkeit-Nachgiebigkeits-Dilemmas für einen Sinn birgt, soll ebenfalls untersucht werden. Dafür werden einige theologische Aspekte der Macht hilfreich sein, die uns im letzten Kapitel beschäftigen werden.

Wie im Vorwort bereits betont worden ist, geht es mir bei diesen Untersuchungen nicht darum, die These ›Die Realität ist Macht‹ mit Beweisen zu untermauern. Als These ist sie noch wenig verständlich. Sie soll nicht bewiesen, sondern erläutert werden, und zwar durch ihre Anwendung auf konkrete Forschung – z. B. mit Blick auf die Probleme, vor denen die Wissenschaft steht, mit Blick auf neueste Ideologien, die heutzutage an Einfluss gewinnen, und mit Blick auf theologische Probleme, die aktuell sind. Nur wenn konkrete Fragen untersucht werden, kann ans Licht kommen, was die Realität als Macht konkret bedeuten kann. Der Sinn der Realität als Macht wird in jeder neuen Perspektive und mit jedem neuen Aspekt präzisiert und eventuell neu definiert. Auch wenn die Phänomenologen Recht behalten, dass es keine sinnlose Realität geben kann, dieser Sinn steht uns jedenfalls nicht zur Verfügung, er liegt uns nicht vor. Er ist vielfältig und flüchtig, er hat unendlich zahlreiche Aspekte. Diese entsprechen kaum den Seinsregionen Husserls. Den Sinn der Realität kann man nicht erschöpfend beschreiben oder in einer Theorie auffassen. Nichtsdestotrotz können wir, wenn wir die Realität als Macht begreifen, einige Aspekte von diesem Sinn beim Namen nennen.

Mit der Bezeichnung »Macht« ist also die Frage nach dem Sinn der Realität noch nicht beantwortet. Aus diesen vorläufigen Ausführungen sollte deutlich werden, dass dies nur der Anfang der Untersuchung sein kann, nicht ihr Fazit. Denn was es bedeutet, dass die Realität als Macht anzusehen ist, soll gerade geklärt werden. Die Philosophie der Macht, wie sie hier versucht wird, sieht ihre Aufgabe darin, den Sinn der Realität anhand des Machtbegriffs in seinen zahlreichen Facetten zu erschließen. Dieser Sinn kann als Kriterium der Realität fungieren, das auch im Alltag in Anspruch genommen wird sowie in wissenschaftlichen Praktiken oder wenn einer Ideologie widersprochen wird. Im Fokus steht also nicht die Realität als Ganze (das Gegebene), sondern die Realität als *Richtschnur*,

die auf eine bewegliche Grenze zwischen dem Realen und dem Nicht-Realen hinweist, samt ihrer Dynamik und ihren Verschiebungen.

Eben darum ging es bei den großen Philosophien der Macht. Die vier historischen Exkurse, die wir im ersten, historischen Teil unternehmen werden – in die Philosophie Spinozas, Nietzsches, Foucaults und Luhmanns – sollen es zeigen: Wenn die Macht zum Schlüsselpunkt einer philosophischen Betrachtung wird, wird die Realität zur Richtschnur einer Unterscheidung vom Realen und Nicht-Realen, die jenseits der Dichotomien von Ontologie und Epistemologie, vom Subjektiven und Objektiven, vom Erkennen und Handeln den Sinn der Realität zum Vorschein bringt. Im Anschluss an diese großen Versuche, die Realität in Termini der Macht zu deuten, und anhand der hier jeweils gefundenen semantischen Aspekte der Macht möchte ich im zweiten Teil untersuchen, wie die Realität als Macht verstanden werden kann bzw. wie der Sinn der Realität als Macht sich in verschiedenen Hinsichten zeigt – in epistemologischer (was die Realität als Macht mit Blick auf die moderne Wissenschaft bedeutet), ideologiekritischer (was eine solche Realitätsauffassung für Konsequenzen für unser politisches Leben und seine ethischen Aspekte birgt) und theologischer (welche Optionen einer dynamischen Realitätskonzeption *jenseits* der Immanenz-Hypothese, die für Spinoza, Nietzsche, Foucault und Luhmann als unumstößlich galt, uns zur Verfügung stehen).

Im vorliegenden Buch werden wir es vor allem mit diesen drei Perspektiven zu tun haben. Der Sinn der Realität als Macht wäre in jeder von ihnen eigens zu klären. Dabei darf man nicht vergessen: Auch wenn er sich hier auf einen gemeinsamen Nenner bringen lässt, so doch sicherlich nicht endgültig. Darum darf seine Feststellung nicht als Selbstzweck einer machtphilosophischen Untersuchung missverstanden werden. Vielmehr ist sie ein Mittel, die Dynamik unseres Wissens, unseres politischen Lebens und unserer Vorstellungen der Gott-Mensch-Beziehung in der heutigen Situation besser zu begreifen und beschreiben zu können. Deshalb habe ich viel Wert darauf gelegt, dass jedes Kapitel für sich gelesen werden kann – als eine selbstständige Untersuchung, die zwar in die allgemeine Konzeption eingebettet, ohne weitere Teile jedoch, wie ich hoffe, verständlich sein kann. Manche Wiederholungen ließen sich aus diesem Grund nicht vermeiden.

Noch eine Bemerkung zur Themenauswahl. Es mag verwundern, dass solche Themen wie Technik, Medizin oder Ökologie hier nicht eigens betrachtet, sondern nur gelegentlich berührt werden. Denn sie lassen die These, dass die Realität selbst Macht ist, viel überzeugender

erscheinen, als wenn es sich z. B. um theoretisches Wissen handelt. Dass unsere Macht hier auf die Macht der Natur prallt, steht außer Zweifel: Die Erfolge der Technik vergrößern zweifelsohne unsere Verfügungsmacht; aber gerade diese Erfolge bringen uns an den Rand einer ökologischen Katastrophe. Ebenso die Erfolge der Medizin. Man kann nicht nur die Krankheiten bekämpfen, sondern durchaus neue Krankheiten erschaffen, schon deshalb, weil Viren und Bakterien sich gegen jeden Überwältigungsversuch wehren können, worauf man wiederum mit der Macht unseres Wissens (Medikamente, Impfstoffe, Masken, Lockdowns und Ähnliches) reagieren muss. Es ist nicht zu bestreiten, dass jeder Erfolg nicht nur von einem Misserfolg begleitet wird, sondern neue Gefahren und Risiken mit sich bringt.

Damit wird allerdings der Sinn der Macht als das Dominieren und Verfügen bzw. als das Ausnutzen zum eigenen Vorteil festgelegt – eine sehr verbreitete, aber ebenso sehr einseitige Interpretation der Macht, mit der ich mich im Folgenden mehrfach auseinandersetzen werde. Der erkenntnistheoretische Optimismus überredet uns zu einer verlockenden Vorstellung: Wenn wir eines Tages alle Geheimnisse geklärt hätten, würde unsere Macht immer größer und die Realität immer verfügbarer werden. Freilich gäbe es wahrscheinlich auch dann unüberwindbare Grenzen, wie ökologische Probleme zeigen. Aber auf diese müsste man achten und einen richtigen Umgang mit ihnen entwickeln. Dann wären alle Probleme lösbar. Dies ist die seit der Neuzeit herrschende Vorstellung von der Macht des Wissens, die schon Bacon und Hobbes vertraten. Sie ist in der Auffassung der Realität als Natur und dieser als feindseliges Gegenüber des Erkennenden und Handelnden verankert. Eben sie soll grundsätzlich revidiert werden, um den Sinn der Realität in epistemologischer Hinsicht zu klären.

Eine Analyse der technischen oder medizinischen Errungenschaften und Verfehlungen könnte also uns dazu verleiten, die Macht als eine bloße Dominanz zum eigenen Vorteil und folglich auch die Realität als das Gegenüber des Subjekts aufzufassen, das die Macht über sie ausüben, aber ebenso davon absehen kann oder soll. Die Realität wäre dann wieder ein stummes Gegenüber, eine Gegebenheit. Und es bliebe nur herauszufinden, ob unsere Macht ihr repressiv-destruktiv oder fugend-konstitutiv gegenübersteht bzw. stehen soll – eine Entgegensetzung, in der fast alle Machttheorien sich heute verfangen finden. Auch eine philosophische Analyse, die das Unverfügbare der Realität betont, lässt sich in ihren Absichten leicht erkennen: der latente oder offene moralische Tadel der unbeschränkten menschlichen Herrschaftssucht und Machenschaft,

wie man es bei Heidegger oder z. B. bei Scheler findet. Wenn die Philosophie der Technik sich damit auch keineswegs erschöpfen lässt, so sind ihre Aufgaben jedenfalls von denen der Philosophie der Macht unterschiedlich. Das Anliegen der Letzteren besteht u. a. darin, zu zeigen, wie unser Wissen sich auch *vor* seiner technischen Anwendung, in seinem Anfang und seiner Motivation, als Macht begreifen lässt, und zwar *weil* ihr die Realität entgegentritt, die ebenso als Macht aufzufassen ist. Als theoretische Erkenntnis, nicht nur als ihr praktischer Gebrauch, wird die Wissenschaft zu einer Auseinandersetzung mit Realität, die Macht ist. Eben diese Erkenntnis lässt also den Sinn der Realität als Macht in epistemologischer Hinsicht besser klären. Was dies für unser Wissen und die Wissenschaft bedeutet, geht ihrer technischen Anwendung nicht nur voraus, sondern auch weit über diese hinaus. Aus dieser Perspektive könnte vielleicht die Frage nach der Technik sich neu deuten lassen. Auch ethische Probleme, z. B. der Umgang mit der Umwelt, könnten in ein neues Licht gerückt werden. Wenn die Realität Macht ist, und zwar nicht als ein feindseliges Gegenüber unseres Denkens, sondern als eine ständige Herausforderung an uns, dann macht es wenig Sinn auf Beschränkungen unserer Macht zu bestehen. Auch solche Aufrufe wären nichts anderes als Machtausübungen, die die Macht der Realität negierten. Vielmehr sollte geklärt werden, was der Sinn unserer Wissenskraft jenseits des bloßen Dominierens und Unterworfen-Seins sein kann sowie der Sinn der Realität, der eine solche Macht ermöglicht.

Das Gleiche betrifft den Bereich des Politischen. Dass die politischen Institutionen Machtausübung darstellen, ist eine Banalität, die wenig über den Sinn der Macht, noch weniger über den Sinn der Realität aussagt. Die Letztere kann aus der Sicht einer politischen Theorie eventuell als neutrales Gegenüber des Politikers begriffen werden, wobei selbst von einer machtfreien Politik geschwärmt wird. Dennoch zeigt sich das politisch-soziale Leben als Macht, und zwar in seinen subtilsten und schwer greifbaren Strukturen, die ich als Ideologie bezeichnen werde. Die Ideologie ist jedoch nur darum Macht, weil ihr eine andere Macht, die der Realität, entgegentritt, wobei ihr Verhältnis sowie die Grenze zwischen ihnen wesentlich instabil bleibt – das sollte m. E. der Ausgangspunkt einer jeden Ideologiekritik sein. Um diesen Standpunkt plausibel zu machen, muss man jedoch klären, in welchem Sinne die Realität hier als Macht verstanden werden kann. Dann wird auch das Ethische, das in der Ideologiekritik so prominent, jedoch oft kaum philosophisch begründet ist, zum Vorschein kommen – nicht als eine direkte Bewertung und Forderung, sondern als eine sich eröffnende Möglichkeit, mit der Realität

umzugehen und sogar Macht über sie auszuüben, ohne ins Ideologische zu verfallen.

Ebenso wäre im theologischen Bereich die Betrachtung der kirchlichen Hierarchien als Macht ein Gemeinplatz, wie heute auch eine Ekklesiologie, die von einer Kirche träumt, die keine Macht in Anspruch nehmen würde. Aber eine Konzeption Gottes, die seine Allmacht in Kauf nimmt, und das trotz aller längst bekannter logischen und ethischen Probleme, lässt viel mehr als solche kirchlich-politischen Auseinandersetzungen den Sinn der Macht und der Realität klären, wie er im theologischen Denken enthalten ist. Erst dann wird sichtbar: Es handelt sich dabei nicht nur um den Gottesglauben, sondern auch um unser Selbstverständnis und letztendlich um die Möglichkeit, die sich ständig verändernde Realität als Offenheit aufzufassen.

Darum werde ich der Aufgabe, den Sinn der Realität am Leitfaden der Macht zu erforschen, nachgehen, indem grundlegende epistemologische, ethisch-politische und theologische Fragen und nicht etwa Machtinstitutionen analysiert werden. Die Philosophie der Macht ist weder mit der Philosophie der Technik noch mit der politischen Philosophie noch weniger mit der Kirchenkritik zu verwechseln. Es sei noch einmal gesagt: Die Lösung von konkreten ethischen Problemen ist nicht unbedeutend, aber sie ist nur als End- und vielleicht sogar Nebeneffekt der machtphilosophischen Analyse, nicht als ihr Ausgangspunkt und noch weniger als ihre Richtschnur zu verstehen. Was in diesem Buch in den Fokus rückt, sind also – so möchte ich Missverständnissen vorbeugen – *nicht* die Probleme der Ökologie, Medizin, sozialer Ordnung oder Kirchenreform. Stattdessen wird der Sinn der Realität als Macht jeweils erörtert, indem z. B. das Moment der Entstehung einer neuen wissenschaftlichen Theorie untersucht wird oder ein historischer Augenblick des Zusammenbruchs einer Ideologie oder neue Optionen unserer Auffassung der Freiheit. Die Auswahl der Themen ist dabei keineswegs erschöpfend. Dennoch sollen die hier vorgelegten Untersuchungen, wie ich hoffe, exemplarisch zeigen, dass ohne die Auffassung der Realität als Macht weder die grundlegenden Veränderungen in der modernen Wissenschaft begreifbar sind noch die Ideologiekritik sinnvoll weiterzutreiben ist; noch weniger scheint mir die Rede von Gott jenseits der neuzeitlichen und v. a. postmodernen Kritik aufrechtzuerhalten. Der Sinn der Realität wird dann immer neue Seiten zeigen können, wobei auch der Sinn der Macht ans Licht kommt, z. B. die Macht als Verantwortlichkeit und als Sinnggebung.

Und noch einen Einwand möchte ich hier vorwegnehmen, um die Besonderheit der Methode, der ich mich bedient habe, zur Sprache zu

bringen. Es mag so aussehen, als ob ich die Macht durch die Realität und die Realität durch die Macht auslegen möchte. Im gewissen Sinn ist es richtig, und zwar im Sinne eines hermeneutischen Zirkels, dass ich nämlich von einer bestimmten Auffassung der Macht her den Sinn der Realität herausarbeiten werde und von einer konkreten Deutung der Realität her mir die Klärung des Machtbegriffs verspreche. Von einem bloßen Kreisen unterscheidet sich so eine Untersuchung allerdings dadurch, dass sie immer neue Aspekte vom Sinn der Macht und Realität beleuchten lässt. Die auf diesem Weg zunehmende Mehrdeutigkeit darf folglich als Gewinn betrachtet werden. Es sei noch einmal hervorgehoben: Eine philosophische Frage nach Realität impliziert für mich keineswegs eine Aufgabe, letztendlich zu sagen, wie der Sinn der Realität festzulegen wäre, genauso wenig wie der Sinn der Macht. Eine solche Aufgabe würde zu einem Verfahren führen, das aus meiner Sicht hoffnungslos tautologisch im am Anfang beschriebenen Sinne wäre: Mit dem Vorverständnis der Macht und Realität wäre bereits das vorausgesetzt, was am Ende als bewiesen betrachtet würde. Mir geht es dagegen um keine Beweise, sondern darum, herauszufinden, wie die Macht und die Realität verstanden werden *können*, d. h. um die Entdeckung der neuen Möglichkeiten des Verstehens. Die Philosophie der Macht ist sowohl die Philosophie, die von der Macht handelt, als auch die Macht des Philosophierens – die Macht, Möglichkeiten zu erschließen, die sich eröffnen, wenn wir die Realität als Macht begreifen.

Weltbilder, Weltanschauungen, Realitätskonzeptionen

Noch eine letzte terminologische Vorerläuterung scheint allerdings vonnöten zu sein, bevor wir *in medias res* gehen. Oben habe ich bereits meine Gründe dargelegt, warum ich in diesem Buch von Realität, und nicht etwa von Natur und nicht vom Sein sprechen werde, ferner auch, warum die Realität nicht im Sinne der Gesamtheit, sondern im Sinne einer Richtschnur zu verstehen ist, die das Reale vom Nicht-Realen trennt. Da dieser Sinn jedoch vielfältig ist, kann davon ausgegangen werden, dass mehrere Realitätsauffassungen bzw. Realitätskonzeptionen möglich sind, je nachdem, wie die Macht gedeutet und in welche Perspektive sie gestellt wird. So zeigen die vier analysierten Philosophien der Macht jeweils eine neue Option, wie die Realität am Faden der Machtfrage zu erschließen ist. Ebenso werden meine sich an sie anschließenden systematischen Untersuchungen mehrere Aspekte vom Sinn der Realität ans

Licht bringen. Die entsprechenden Realitätskonzeptionen dürfen dabei nicht als Weltbilder missverstanden werden. Die Rede von Weltbildern und Weltanschauungen hat seit dem Deutschen Idealismus eine gewisse Tradition, birgt aber einige ernsthafte Probleme. Sie würde uns vor allem wiederum in die Richtung der Realität als Ganzer führen. Ohne allzu weit ins Detail zu gehen (wir werden die Frage nach dem Weltbild vor allem im Zusammenhang mit Wittgenstein noch einmal im Kapitel I berühren), möchte ich einige Aspekte dieser Problematik hier ansprechen.

Bei einem Weltbild handelt es sich zunächst um eine Summe verschiedener Vorstellungen, die mehr oder weniger artikuliert sein können, folglich auch mehr oder weniger konsistent und normierend sind. Solch ein Bild kann, so Wittgensteins Wortverwendung in *Über Gewißheit*, eine Art unhintergebarer Hintergrund sein, der gewöhnlich nicht in Frage gestellt wird und darum weder begründet werden muss noch kann.¹⁰³ Es kann jedoch auch als gezielt durchdachtes und artikuliertes Bild verstanden werden, wie solche Ausdrücke wie ›wissenschaftliches Weltbild‹ oder ›Weltbild der Physik‹ demonstrieren.¹⁰⁴ In beiden Fällen – ob es sich um eine überkommene Grundlage handelt, die ohne Beweise unmittelbare Gewissheit beansprucht, oder aber um eine kritisch geprüfte und in diesem Sinne rationale Systematisierung von eigenen Vorstellungen und Meinungen – gilt eine implizite Annahme: das ›Draußen‹ des entsprechenden ›Weltbildes‹, aus dem heraus das ›Bild‹ als solches gesehen wird.

Um etwas als »Bild« zu bezeichnen, muss man außerhalb desselben stehen können. So kann man, auch nach Wittgenstein, nur dann auf das eigene Weltbild aufmerksam werden, wenn man von jemandem gefragt wird, warum man dies oder jenes glaubt, wenn also ein anderer Mensch die Gewissheit *meiner* Vorstellungen in Frage stellen will.¹⁰⁵ Nur dann kann man ›Elemente‹ des eigenen Weltbildes, d. h. seine Struktur, aber ebenso seine Unbegründbarkeit wahrnehmen. Dann werden aber ebenso andere ›Bilder‹, wenn auch nur im Prinzip, denkbar. Die implizite Pluralität ist bei aller Rede von Weltbildern vorhanden. Die Absicht, ein

¹⁰³ Vgl. Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewißheit*, hg. v. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe und Georg Henrik von Wright, in: Wittgenstein, Ludwig: *Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1984 (Werkausgabe, in 8 Bdn., Bd. 8), S. 118–257.

¹⁰⁴ Vgl. z. B. Weizsäcker, Carl Friedrich von: *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart: Hirzel, 1958.

¹⁰⁵ So ist die Tatsache, dass die Notizsammlung *Über Gewißheit* als Antwort auf George Edward Moores Thesen entstanden ist, keinesfalls nebensächlich, sondern für diese Überlegungen Wittgensteins konstituierend.

wissenschaftliches Weltbild zu entwerfen, wird von der impliziten (und manchmal auch expliziten) Konfrontation mit den anderen, »unwissenschaftlichen« Weltbildern inspiriert. Und jede Veränderung des Weltbildes macht seine Grenzen spürbar bzw. weitere Optionen deutlich. So kann der Wechsel der sogenannten wissenschaftlichen Weltbilder selbst Gegenstand der Forschung sein.¹⁰⁶

Eben diese Eigenschaft des Weltbildes, dass es nämlich auf andere Weltbilder verweist, hat Dilthey in seiner Weltanschauungslehre stark gemacht. Aus den zufälligen Erkenntnissen und Eindrücken wird eine Art »Unterlage«,¹⁰⁷ ein Weltbild; werden diese systematisiert und verallgemeinert, entsteht eine Weltanschauung. Die Typologie der Weltanschauungen, die Dilthey dabei vorgelegt hat, hat sich später als ebenso nützlich wie auch angreifbar erwiesen. Das auf der Hand liegende Problem besteht vor allem darin, dass eine strenge Unterscheidung von Weltbild und Weltanschauung kaum gelingt. Eine Weltanschauung fasse nicht nur Erkenntnisse, sondern auch ihre systematisierende Verallgemeinerung als »Grundverhältnisse des Wirklichen« auf.¹⁰⁸ Sie ziehe darüber hinaus die »Lebenswürdigung« und »Willensleitung« mit hinein,¹⁰⁹ d. h. enthalte auch Bewertungen in praktischer Hinsicht und die Ausrichtung des Lebens auf ein Ziel bzw. ein Ideal hin. Aber auch ein Weltbild kann nach Dilthey kaum neutral dem Sinn gegenüber sein, den wir konkreten Erkenntnissen und Erlebnissen beimessen. Als Bild von der Welt impliziert es immer schon eine gewisse sinngebende Generalisierung. Mehr noch: Es stellt sich heraus, dass auch Weltanschauungen unterschiedlich systematisch sein können. So tragen laut Dilthey religiöse Weltanschauungen einen dunklen »Kern« in sich, der nicht zulässt, dass sie wirklich konsistent und allgemeingültig werden.¹¹⁰ Eine poetische »Lebensanschauung« (hier weicht Dilthey auf einen anderen, verwandten, jedoch ungeklärten Begriff aus) sei überhaupt dem Streben

¹⁰⁶ Schon Thomas Kuhn in *The structure of scientific revolutions* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1962) ging vom Wechsel der Weltbilder aus. Vgl. auch z. B. die Unterscheidung von »Aristoteles-Welt«, »Hermes-Welt«, »Newton-Welt« und »Einstein-Welt« in Mittelstraß, Jürgen: *Weltbilder. Die Welt der Wissenschaftsgeschichte*, in: ders.: *Der Flug der Eule: von der Vernunft der Wissenschaft und der Aufgabe der Philosophie*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1989, S. 232 ff.

¹⁰⁷ Dilthey, Wilhelm: *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, in: Frischeisen-Köhler, Max (Hg.): *Weltanschauung: Philosophie und Religion in Darstellungen*, Berlin: Reichl, 1911, S. 12.

¹⁰⁸ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 12.

¹⁰⁹ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 16.

¹¹⁰ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 20.

nach einer konsistenten Weltanschauung fremd.¹¹¹ Jedenfalls verdienen nach Dilthey erst metaphysische Weltanschauungen diesen Namen im eigentlichen Sinn. Drei Typen lassen sich dabei unterscheiden: der Naturalismus, der Idealismus der Freiheit und der objektive Idealismus. Diese Weltanschauungen schließen mehrere philosophische Systeme in sich ein und gehen durch alle uns bekannten Epochen hindurch, systematisieren also historisch heterogenes Material und beanspruchen damit die Allgemeingültigkeit. Allerdings macht Dilthey am Ende seiner Darlegung auch für sie deutlich, dass »aller metaphysischen Begriffarbeit«, die hier jahrtausendlang getan wurde, »nicht ein Schritt vorwärts zu einem einheitlichen System geglückt ist.«¹¹²

Was Dilthey's Begriff der auf einem Weltbild sich gründenden und es systematisierenden Weltanschauung unterstellt, ist somit nicht nur, dass eine Weltanschauung konsistenter und allgemeingültiger als ein Weltbild ist, sondern auch, dass es einen gewissen »Willen zur Festigkeit des Weltbildes« gibt,¹¹³ folglich eine historische Bewegung hin zu mehr Konsistenz, mehr Begründbarkeit und mehr Verbindlichkeit. Wenn am Ende festgestellt wird, dass auch von den »metaphysischen Systemen nur eine Seelenverfassung und eine Weltanschauung« zurückbleibe,¹¹⁴ dann birgt dieses Fazit Dilthey's einen noch höheren Anspruch auf Allgemeingültigkeit als bei den von ihm beschriebenen Weltanschauungen: Erst die historisch-psychologisch fundierte philosophische Sicht erlaube einen Überblick über mögliche Antworten auf das »Rätsel des Lebens«. Unter dem »Rätsel des Lebens« versteht Dilthey dabei, wohlbemerkt, nicht nur den Tod oder die Widersprüchlichkeit unserer Lebenserfahrungen, sondern auch »die Macht der Natur«, die mit der »Selbstständigkeit unseres Willens« konfrontiert wird, sowie »unser Vermögen, jede Grenze zu überschreiten.«¹¹⁵ Dies sei die Triebkraft, die von Weltbildern zu Weltanschauungen führe und diese immer konsistenter mache – der Wille zur »Herrschaft über die Wirklichkeit«, der den Weltanschauungen eigen ist, sowie ihr Ringen um die »Macht über die Seele«, die Dilthey als eine

¹¹¹ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 22. Die Erläuterung, eine Weltanschauung zeige sich bei einem Dichter nur in der »inneren Form der künstlerischen Gebilde«, verschafft m. E. kaum begriffliche Klarheit. Vgl. den Ausdruck »Lebensverfassung« (S. 21, 22).

¹¹² Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 28.

¹¹³ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 16.

¹¹⁴ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 51.

¹¹⁵ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 10.

immer »zunehmende Festigkeit und Freiheit des Geistes« interpretiert.¹¹⁶ Diese sind für die Philosophie im eigentlichen Sinne erforderlich, wie Dilthey sie sich vorstellt – als die auf der Typologie der Weltanschauungen begründete Universalität zweiter Ordnung, als System, das alle Weltbilder und Weltanschauungen überschauen, einordnen und eine gewisse Souveränität ihnen gegenüber bewahren lässt.

Der Anspruch, eine Philosophie der Philosophie zu entwickeln, ist nicht nur Dilthey eigen gewesen.¹¹⁷ Er ist m. E. eine notwendige Folge der Rede von den Weltbildern, die im Plural stehen, sowie der Position des »Draußen«, die ihr Betrachter einnimmt. Will man dem allen Sinn neutralisierenden Relativismus entgehen, muss man der Typologie der Weltbilder und Weltanschauungen eine Richtung verleihen, eine Art latente Bewertung ihrer historischen Abwechslung bzw. des Fortschreitens hin auf den heutigen Zeitpunkt.¹¹⁸ Das Dilemma ist im Grunde einfach: Entweder sind Weltbilder bzw. Weltanschauungen eine Art unhintergehbare Gegebenheit, die zwar keine bloß private Bedeutung haben, jedoch niemals bis zu Ende durchdacht, begründet und folglich auch nicht allgemeingültig werden können; oder wir entwerfen ein übergreifendes, alle anderen Sichtweisen in sich aufnehmendes und

¹¹⁶ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 12, 14.

¹¹⁷ Von Kants Anspruch, mit seiner Kritik der Vernunft die Möglichkeiten des Philosophierens auszuloten und die Philosophiegeschichte als eine Art Bewegung hin zu seiner Transzendentalphilosophie darzustellen (Kant: KrV, A 852/B 880 ff.), führt der Weg zum hegelschen Idealismus mit seiner historischen Fundierung des Anspruchs, eine Philosophie zu entwickeln, die alle philosophischen Systeme als Momente ihrer Entwicklung durchschaut. Zur neuesten Geschichte des Ausdrucks »Philosophie der Philosophie« und zu der ab dem 19. Jahrhundert aufkommenden Tendenz »Meta«-Disziplinen zu entwickeln s. Geldsetzer, Lutz: *Art. Philosophie der Philosophie*, in: Ritter, Gründer u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, S. 904–911.

¹¹⁸ Vgl. Dilthey, Wilhelm: *Das Wesen der Philosophie* (1907), in: ders.: *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Teil I (*Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968 (*Gesammelte Schriften*, Bd. 5), S. 339–416. Hier versuchte Dilthey dem seinem Weltanschauungsbegriff drohenden Relativismus zu entgehen und die Philosophie als eine Art Meta-Metaphysik aufzufassen. Zwar sei jede Lösung des »Rätsels des Lebens« in historischen und psychologischen Lebensbezügen verankert und bringe nur partikuläre Weltsichten hervor, könne also nicht verallgemeinert werden, aber es gebe eine historisch fortschreitende Bewegung hin zu dem Selbstbegreifen des menschlichen Geistes, dem eine Selbstdistanzierung von allen metaphysischen Systemen gelinge, indem er immer mehr Verbindlichkeit, Konsistenz und Sicherheit suche und finde. Der Einfluss Hegels ist hier ebenso unverkennbar wie auch grundlegende Differenzen zu seinem Begriff des absoluten Wissens, wie dieser in der *Phänomenologie des Geistes* vorgetragen wurde.

sie einordnendes Bild, wenn nicht im Sinne seiner Letztbegründung,¹¹⁹ so doch im Sinne einer historischen Bewegung auf eine systematisch-übergeordnete Meta-Position hin. Im ersteren Fall kann die Nicht-Beliebigkeit der Weltbilder kaum plausibel sein bzw. der Verdacht eines weltanschaulichen Relativismus ist kaum abzuwenden; im letzteren machen wir uns eines performativen Widerspruchs verdächtig, dass wir nämlich weltanschauliche Prämissen möglicherweise übersehen haben, die eine Grundlage dafür bilden, wie wir die Weltanschauungen typisieren.¹²⁰ Unser Anspruch auf eine Meta-Position wird dann zur Überheblichkeit und bezeugt nur die unkritische Übernahme mancher weltanschaulichen Voraussetzungen. Die letztere Schwierigkeit wird, nebenbei gesagt, zu einem gravierenden Selbstmissverständnis, wenn man heutzutage eine Distanz zu allen Weltanschauungen zur Grundlage einer kritisch-indifferent ihnen gegenüber stehenden, agnostischen Weltanschauung erklärt.¹²¹ Man merkt dabei nicht, dass selbst der jeweilige Begriff des Kritischen keineswegs weltanschaulich neutral sein kann. Auch der existentielle Ernst wird damit verfehlt, nämlich die Notwendigkeit, eine bestimmte Position zu dem von Dilthey hervorgehobenen »Rätsel des Lebens« einzunehmen, die dem eigenen Leben eine Richtung geben könnte.

Trotz des oben beschriebenen Dilemmas – entweder Relativismus oder Überheblichkeit – scheint eine historisch gerichtete Typisierung attraktiv, ja unumgebar zu sein. Noch weiter als Dilthey ist diesen Weg Heidegger gegangen. In *Die Zeit des Weltbildes* versuchte er eine historische Perspektive der Entwicklung aufzuwerfen, die noch tiefgreifender als die Diltheys sein sollte: Es ging Heidegger nicht um Pluralität der Weltbilder oder Weltanschauungen (dass ein Weltbild zur Weltanschauung wird, ist nach Heidegger geradezu unvermeidlich, sie sind ja im Grunde das Gleiche),¹²² sondern um die Verschiedenheit der möglichen Auffassungen des Seienden, in denen Weltbilder wurzeln. Dies war allerdings keine Korrektur der oben kritisierten Verallgemeinerung der angeblich überzeitlichen Grundstrukturen des Daseins. Die historische

¹¹⁹ Dies wäre eine Abzweigung zur Ideologie, wie im Kapitel 4 gezeigt wird.

¹²⁰ So gibt Dilthey zu, seine Unterscheidung der metaphysischen Systeme habe nur provisorischen Charakter und folge eher einer »Intuition« als einem klaren Prinzip (Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 30).

¹²¹ Vg. Kants Vorwurf an die »vorgeblichen Indifferentisten«, die unbemerkt für sich selbst der unreflektierten Metaphysik verfallen (Kant: KrV, A X).

¹²² Vgl. Heidegger, Martin: *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a/M: Klostermann, 1977, Bd. 5 (*Holzwege*), S. 93.

Sichtweise sollte lediglich dazu dienen, den Gedanken zu der modernen Entfremdung des Daseins von seinen eigentlichen Möglichkeiten zu untermauern. Denn es gebe Zeitalter, die durch eine andere Haltung gegenüber dem Seienden gekennzeichnet würden als heute – jene, in denen *kein* Weltbild möglich gewesen sei. Diese anderen Zeitalter seien die Antike und das Mittelalter, die als Gegenfolie zum Zeitalter des Weltbildes dienen sollten, – der Neuzeit, in der die Welt zum Bild und die Wahrheit zur Gewissheit des Vorstellens werde.¹²³

Nach Heidegger demonstriert die neuzeitliche Wissenschaft, worum es dem Zeitalter des Weltbildes geht: das Seiende »verfügbar zu machen«, es zu vergegenständlichen und »vor sich zu bringen«, um mit ihm »gewiß« umzugehen.¹²⁴ Ihre Grundlage ist die dem Humanismus eigene Selbstermächtigung des Subjekts, das die Welt objektiviert und sich als ihr einziges Maß in den Mittelpunkt stellt. Diese Diagnose Heideggers wird jedoch problematisch, wenn er versucht, in der Vergangenheit eine andere Auffassung des Menschen und seiner Haltung gegenüber dem anderen Seienden aufzufinden. Hier verliert sich seine Analyse in schwer verständlichen Metaphern: In der Antike sei diese andere Auffassung dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch nicht im Mittelpunkt des Seins stehe, das vor ihn gebracht werde, um sein Urteil zu erhalten, sondern dadurch, dass »das Anwesende über den Menschen als den Anwesenden kommt«; im Mittelalter durch die Zugehörigkeit zur »Ordnung des Geschaffenen«, die das »Vernehmen des Seienden« ermöglichte.¹²⁵ Man fragt sich, ob der Satz von Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge, dieser Interpretation der anderen Zeiten, die dem Weltbild fremd sein sollten, nicht im Wege steht, folglich, ob das Zeitalter des Weltbildes tatsächlich erst in der Neuzeit und nicht schon bei den Griechen begonnen hat.¹²⁶ Ebenso scheint das Mittelalter das Vorstellen im heideggerschen Sinne (»vor sich bringen«) zu kennen, zumindest als biblische Geschichte, an deren Anfang Adam den Tieren, die vor ihn gebracht wurden, Namen gab (Gen 2, 19). Das Zeitalter des Weltbildes scheint immer schon begonnen zu haben. Und da es zweifelhaft ist, dass es andere Zeiten gab, sieht auch Heideggers Hoffnung

¹²³ Vgl. Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, S. 90.

¹²⁴ Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, S. 86, 87.

¹²⁵ Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, S. 90.

¹²⁶ Tatsächlich bemerkt Heidegger, dass schon Platons Auffassung der Seiendheit des Seienden als *eidos* eine Voraussetzung bildete, dass die Welt zum Bild wird (Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, S. 91).

auf »echte[] Besinnung«,¹²⁷ die das Zeitalter des Weltbildes beenden wird, als unbegründet aus.

Heideggers wie auch Diltheys Schwierigkeiten demonstrieren aus meiner Sicht, dass selbst eine tiefgreifende historische Typisierung der Weltbilder bzw. der Weltanschauungen den Ernst des Fragens nach der Realität verfehlt. Das beanspruchte ›Draußen‹, auch dann oder besonders dann, wenn es als notwendige Folge historischer Entwicklung aufgefasst wird, bleibt entweder, wie bei Heidegger, eine unbegründete Hoffnung auf eine ungeklärte Alternative, oder sie ist, wie bei Dilthey, selbst gewissen weltanschaulichen Prämissen verhaftet. In beiden Fällen müsste die Frage auch nach der Realität eines solchen ›Draußen‹ gestellt werden.

Bemerkenswert ist dabei, dass die erste prominente Verwendung des Begriffs ›Weltanschauung‹ eine andere gewesen ist. Kant berief sich auf die »Stimme der Vernunft«, indem er darauf hinwies, dass diese zwar keine Anschauungen für seine Ideen zulässt, jedoch die Totalität aller Anschauungen als »Weltanschauung« bzw. als eine anschauliche Darstellung des Unendlichen fordert.¹²⁸ Dabei müsse es sich um einen Widerspruch handeln. Denn das Unendliche auch nur denken zu können, geschweige denn in einem Bilde darzulegen, übersteige alles menschliche Vermögen und gerade die Vernunft solle vor solchen Bildern warnen. Dieser Widerspruch, den die Vernunft unvermeidlich bei jedem Versuch erkenne, wenn sie die Schranken des Sinnlichen überschreite und die Totalität aller Anschauungen in einem Bilde darlege, sei jedoch keineswegs ein bloßer Fehler. Die Unangemessenheit der Aufgabe und die Unzulänglichkeit aller Gemütskräfte ermöglichen nach Kant eine intellektuelle Erfahrung, die Freude bereitet, eine besondere Gemütsstimmung – das Erleben des Erhabenen. Die unübersichtliche Größe ist hier, ganz anders als bei Heidegger, kein bloßer »unsichtbare[r] Schatten, der um alle Dinge überall geworfen wird«, wenn das Seiende zum Weltbild wird.¹²⁹ Bei Kant ist sie die einzige Möglichkeit, die Idee des Unendlichen »als *ein Ganzes*« in ihrer sinnlichen Unermesslichkeit zu denken,¹³⁰ unter der Bedingung allerdings, dass die Vernunft sich ihres Unvermögens einerseits bewusst wird, andererseits auch an diesem Unvermögen, eine ihren Ideen adäquate Anschauung zu finden, Freude

¹²⁷ Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, S. 96.

¹²⁸ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, AA, Bd. 5, S. 254 f.

¹²⁹ Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, S. 95.

¹³⁰ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 254.

findet. Im Erhabenen wird die Natur als eine Macht erfahren, die die Macht der Vernunft übersteigt, die diese aber in ihrer Überlegenheit begreifen kann.¹³¹

Wenn man Kant folgt, muss man also ein Bild der Realität im Sinne des Weltbildes oder Weltanschauung als inadäquat verwerfen. Dennoch ist die gesuchte Einheit des Bildes nicht bloß überflüssig oder entbehrlich. Sie wird immer wieder angestrebt, auch wenn sie am Ende als unangemessen zurückgewiesen wird. Mehr noch: Wir können uns diesen Versuchen gegenüber nur scheinbar oder gar heuchlerisch neutral verhalten. Jedenfalls können wir kaum auf sie verzichten. Noch weniger ist es möglich, über sie hinauszugelangen bzw. ein ›Draußen‹ von ihnen zu finden.

Kants Position sowie die oben beschriebenen Schwierigkeiten, die die Rede von Weltbildern und Weltanschauungen birgt, weisen m. E. deutlich darauf hin, dass die Metapher des Bildes und des Schauens gründlich zu revidieren ist. Als Metapher macht sie immer noch Sinn, aber nur in einer gewissen Hinsicht. Im Übrigen sollte man sich nicht von ihr leiten lassen. So stimmt diese Metapher in der Hinsicht, dass es sich bei jeder Vorstellung von Welt als Ganzer um eine beschränkte Übersicht handelt, wobei der Blick sich das Bild nicht auf einmal aneignen kann; auch in der Hinsicht, dass es immer einen blinden Fleck der Anschauung geben wird. Aber die Metapher stimmt nicht in dem, was die Unbeweglichkeit der Grenzen und Simultanität des Bildes angeht. Die Grenzen eines solchen ›Bildes‹ sind Horizonte unseres Wahrnehmens, unseres Denkens und Urteilens. Sie verschieben sich ständig. Das ›Bild‹ ist folglich weder simultan noch homogen: Der Fokus und der Rahmen werden ständig verlagert, sie werden zu mehr oder weniger festen Orientierungspunkten, die mehr oder weniger wichtig sind, und auch in dieser Hinsicht sich ständig ändern.¹³² Es ist ferner kein Feld und kein Behälter neutraler Tatsachen. Dieses bewegliche Ganze, das keine Totalität beanspruchen kann und uns gern immer daran erinnert, dass wir es nicht fassen, ja nicht wirklich begreifen können, wird dadurch konstituiert, wie wir das Wort ›real‹ jeweils deuten, das heißt: welche Deutung jeweils als eine Art Ariadnefaden dient, um –

¹³¹ Auf den Abschnitt *Von der Natur als einer Macht* der *Kritik der Urteilskraft* (§ 28, AA, Bd. 5, S. 260 ff.) sowie auf Kants Begriff des Erhabenen in seiner Bedeutung für die Erkenntnis gehe ich im Kapitel 2 ausführlich ein.

¹³² Zum Begriff der Orientierung im Sinne des Sich-Zurechtfindens innerhalb der beweglichen Horizonte s. Stegmaier, Werner: *Philosophie der Orientierung*, Berlin, New York: de Gruyter, 2008, bes. S. 194 ff.

hier würde ich eine andere Metapher in Anspruch nehmen – uns durch das Labyrinth heterogener Erlebnisse, Eindrücke und Gedanken zu führen. Die besondere und einmalige ›Qualität‹ der Realität, die wir den Dingen und Gedanken dabei beilegen, ist, keine Frage, selbst von unserer Deutung des Ganzen abhängig. Der Sinn dieser ›Qualität‹, die sich von allen anderen Qualitäten grundsätzlich unterscheidet, kommt aus einer Zirkelbewegung – unser Vorverständnis von ihr veranlasst uns dazu, das Ganze als solches aufzufassen, und von der Auffassung des Ganzen her bekommen wir eine Richtschnur, um über das Reale als solches zu urteilen. Dennoch darf man dabei nicht vergessen, dass dieses Ganze weder vollständig ist noch feststeht. Mehr noch: Bei der beschriebenen Zirkelbewegung handelt es sich um kein neutrales Hin und Her, sondern es ist eine Bewegung im Sinne der Macht, die wir jeweils über eine bestimmte Situation erlangen, wenn die Realität zu einem uns verfügbaren Weltbild wird, und die wir verlieren, wenn diese sich ebenfalls als Macht erweist – die Macht, die unsere ›Weltbilder‹ als nicht adäquat zurückweist, die sie durchbricht. Mit diesen wesentlichen Einschränkungen (die Instabilität und die Unangemessenheit) wird die Rede von der Realität als Ganzer auch für die Philosophie der Macht wiederum bedeutsam – das Ganze, das an der Richtschnur vom konkreten Sinn der Realität immer wieder neu begriffen werden muss.

Die Realität kann nicht im Plural stehen, nur unsere Auffassungen von ihr, die uns jedoch nicht beliebig, wie ›Bilder‹ oder ›Welten‹, vorliegen und wie zur Verfügung stehen. Vielmehr sollte eine jede solche Konzeption, um den existentiellen Ernst nicht zu verfehlen, einerseits eine privilegierte Einzigartigkeit für sich beanspruchen und andererseits auf die Unangemessenheit dieses Anspruchs hinweisen, auf die von Kant angesprochene Unendlichkeit davon, was als Realität gedacht wird, – die Unendlichkeit jedoch nicht nur im Sinne der Größe, sondern auch im Sinne der Unerschöpflichkeit, die auf diesem Weg entdeckt wird. Beide – der Anspruch, die Realität festzulegen, und die Feststellung seiner Unangemessenheit – stehen für die Beweglichkeit des ›Bildes‹ bzw. die Veränderlichkeit der Richtschnur, die das Reale vom Nicht-Realen unterscheiden lässt. Eine Realitätskonzeption wird folglich ihre eigene Begrenztheit bei jeder Rede von Realität mitdenken müssen. Dennoch ist ein solches Bedenken der eigenen Grenzen kein Ausdruck der bloßen Bescheidenheit, die sich mit einer abstrakten Unzulänglichkeitsdiagnose begnügen würde. Es führt unvermeidlich über diese Grenze hinaus. Denn wird es ernst genommen, verleitet es nicht zu einer Typisierung, sondern weist auf ein neues Verständnis der Realität hin.

Dieses Verständnis ist eine errungene Macht, die in einer schweren Auseinandersetzung mit der Macht der Realität entstanden ist – eine Macht, die weiteren Proben und Herausforderungen ausgeliefert ist. Die Philosophie der Macht, die diesem Weg folgt, beansprucht für sich keineswegs eine übergeordnete Meta-Position. Auf keinen Fall darf sie als Philosophie der Philosophie bzw. als Typologie der Realitätskonzeptionen missverstanden werden. Die Philosophie, die neue Optionen zu gewinnen sucht, wie man die Realität auffassen kann, darf sich als Erweiterung unserer Macht über die Realität verstehen. Die so behandelte Realität wird jedoch selbst zu einer Macht, die für unsere Denkfähigkeit immer viel zu groß bleibt, die wir genauso wenig von draußen anschauen wie auch über sie hinausdenken können.

Struktur des Buches

Diese Untersuchungen sollen zur Philosophie der Macht im oben beschriebenen Sinne beitragen. Vielleicht dürfte man sie als Prolegomena zur Philosophie der Macht verstehen. Aber im Unterschied zu den *Prolegomena* Kants erheben sie keinen Anspruch, sichere Fundamente zu errichten etwa für eine neue Art des Philosophierens, noch weniger einen verbindlichen Plan darzulegen »zu einer jeden künftigen« Machtphilosophie. Das wäre ihrem Gegenstand unangemessen. Allerdings sind hier, um einen anderen Ausdruck Kants zu verwenden, »Vorübungen«¹³³ nötig, eine tastende Prüfung, wie man von Realität als Macht philosophisch reden kann. Sinnvoll wird eine solche Realitätsauffassung erst mit Blick auf konkrete Forschungsergebnisse, die dank ihr zustande kommen.

Das vorliegende Buch stellt eine Reihe von Versuchen dar, die Realität an dem Faden einer doppelten Frage nach ihrem Sinn zu untersuchen: Wie wird die Realität verstanden, wenn man sie mit Hilfe des Machtbegriffs beschreibt, und was für Optionen öffnen sich durch die Rede von Macht für konkrete Probleme, wenn die Realität in Frage gestellt bzw. die Grenze zwischen dem Realen und dem Nicht-Realen neu bestimmt werden muss? Die Fragestellung impliziert, wie bereits angedeutet, einen historischen und einen systematischen Aspekt. Dem historischen Aspekt ist *Teil I Philosophien der Macht: vier historische*

¹³³ Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AA, Bd. 4, S. 261, 274.

Exkurse gewidmet. Hier werden die Realitätskonzeptionen von *Spinoza*, *Nietzsche*, *Foucault* und *Luhmann* sowie ein jeweiliger Machtbegriff analysiert. Eine kurze Erläuterung sowohl zur Auswahl der Autoren als auch zu den methodischen Richtlinien scheint dabei nötig zu sein.

Dass Spinoza, Nietzsche und Foucault in einer machtphilosophischen Untersuchung zu Wort kommen, wird kaum verwunderlich sein. Die grundlegende Funktion des Machtbegriffs für die dynamische Auffassung der Realität wurde hier mehrfach zum Gegenstand der Forschung. Es wurde festgestellt: Macht selbst wird bei ihnen zu einer Art ubiquitärer Realität, die keine Definitionen braucht, sondern durch die alles andere definiert wird. Desto dringender scheinen mir die Fragen zu sein, die in der Forschungsliteratur viel weniger Beachtung fanden: Steht der Sinn der Macht bei den genannten Autoren fest? Was sind es für Realitätsauffassungen, die die Macht zu ihrem Schlüsselpunkt haben? Sind sie im Sinne der Gesamtrealität oder vielmehr im Sinn einer Richtschnur zu verstehen, wie man das Reale vom Nicht-Realen unterscheidet? Wie konkret sieht so eine Richtschnur aus?

Es darf nicht übersehen werden, dass es sich bei Spinoza, Nietzsche und Foucault um unterschiedliche Herangehensweisen an die Realität handelt. Der Machtbegriff wird bei ihnen in unterschiedlichen Absichten verwendet. Während Spinoza eine Ontologie der Macht entwarf und dementsprechend die Realität vor allem als Gesamtrealität durchdachte, ging es Nietzsche von Anfang an um eine Art Heuristik der Macht, die unvermeidlich zu Widersprüchen führen würde, wäre die Realität ontologisch, im Sinne der Gesamtrealität, aufgefasst. Auch Foucault beabsichtigte, wie er selbst mehrmals betonte, keine Ontologie, sondern eine Art instrumentelle Analytik der Macht. Nichtsdestotrotz kann sowohl Nietzsches als auch Foucaults Philosophie der Macht als eine unerlässliche Suche nach einem Kriterium verstanden werden – nach einer Richtschnur der Realität. Aber auch Spinoza deutete Macht letztendlich im Sinne einer Richtschnur, durch welche die Realität erkannt werden kann. Denn die Realität steht nach Spinoza dieser Erkenntnis nicht gleichgültig gegenüber; die Einsicht in die Realität kann sie zur Steigerung bringen. Seine ontologische Fragestellung bekommt somit eine unerwartete epistemologische Wende: Die Realität wird dynamisch-beweglich und nicht gleichgültig gegenüber dem, der sie erkennt.

Was Luhmann angeht, so kann von ihm, anders als von den anderen drei Philosophen, zwar nicht behauptet werden, dass die Macht im Zentrum seines Denkens steht, er entwickelte jedoch eine weitere Option der Rede von Macht – eine philosophische Theorie der Macht, wenn nicht,

wie Spinoza, in einer ontologischen, so doch anders als Nietzsche und Foucault in einer systematischen Absicht. Auch bei Luhmann lässt sich sagen, dass seine Machtanalyse einen Schlüssel zu seinem Verständnis der Realität bietet, und zwar nicht nur im Sinne einer Richtschnur, sondern auch, indirekt, als seine Deutung der Realität als Ganzer. Dass es sich bei Luhmann tatsächlich um die Philosophie der Macht, und nicht etwa um die Soziologie, wie bei Foucault nicht ausschließlich um eine historische Betrachtung, handelt, soll durch diese Untersuchung ebenso dargelegt werden. Bei allen vier Autoren ermöglicht ihr Machtbegriff, trotz ihrer unterschiedlichen Absichten, ein gewisses Realitätsverständnis im Sinne eines latenten Kriteriums von dem, was als real und was als nicht real gelten soll. Dieses Kriterium weist, ob direkt oder indirekt, in die Richtung einer möglichen Auffassung des Ganzen hin. Eine solche Auffassung erweist sich jedoch, besonders bei Nietzsche und Foucault, als widersprüchlich bzw. sie kann nur hypothetisch-heuristisch eingesetzt werden.

Das Gemeinsame, das, was die vier ausgewählten Denker verbindet, besteht darüber hinaus darin, dass sie sich der »generelle[n] Hypothese« der Neuzeit verpflichteten,¹³⁴ – dem oben bereits angesprochenen Immanenzprinzip. Ihm zufolge wird jede Zuflucht in die der Realität transzendenten Begründungen und Maßstäben vermieden, ja strengst untersagt.¹³⁵ Die immanent verstandene Realität soll aus sich heraus erklärt werden, und zwar so, dass sowohl ihre Entstehung als auch ihre Wandelbarkeit verständlich werden. Sie ist dabei zwar in den immanenten Grenzen eingeschlossen, soll aber dennoch auch als dynamisch offen – als das Werden – aufgefasst werden. Die zweite Aufgabe neben dem Immanenzprinzip – die dynamische Offenheit der Realität plausibel zu machen – kommt bei Nietzsche deutlich zum Vorschein. Aber auch für Spinoza gilt schon, dass die Realität, weil von Affekten und Trieben durchdrungen, niemals in sich ruhend sein kann.

¹³⁴ Blumenberg, Hans: *Transzendenz und Immanenz*, in: Campenhausen, Hans, Dinkler, Erich, Gloege, Gerhard und Galling, Kurt (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1962, Bd. 6, S. 993. Auch Charles Taylor sieht in der Entscheidung zugunsten der Immanenz (the »immanent frame«) den Wendepunkt der Moderne. Vgl. Taylor, Charles: *A secular age*, Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2007, S. 15 f., 539 ff.

¹³⁵ Vgl. die folgende Formulierung der Aufgabe des immanenzorientierten neuzeitlichen Denkens: »[...] aus der Immanenz der menschlichen Fähigkeiten und Vollzüge selbst die Maßstäbe, Geltung und Stabilisierungen zu entwickeln und den Versuchungen der Transzendenz, nämlich der Flucht in letzte Begründung oder übernatürliche Autoritäten, zu widerstehen« (Saar: *Die Immanenz der Macht*, S. 10).

Diese zwei Aufgaben – die durchgehend immanente und die dynamische Auffassung der Realität – stehen nicht unbedingt im direkten Widerspruch zueinander, bilden jedoch eine gewisse Spannung. Sie führen allerdings zum Widerspruch, wenn man die Realität ontologisch versteht – als das in sich immanent geschlossene Ganze. Was könnte es zur Dynamik bringen? Wie wäre hier ein ständiges Überschreiten der Grenze des Gegebenen möglich? Die alte Dichotomie vom Sein und Nicht-Sein lässt diesen Widerspruch nicht beseitigen. Nur wenn die Realität keine ontologische Gegebenheit wäre, wäre ein solches Überschreiten vielleicht denkbar. Die Realität wäre dann ein ständiger Kampf um Realität – ein Kampf, in dem Siege und Niederlagen abwechselnd ihre Früchte tragen. Sie wäre eine errungene Macht, die nur vorübergehend und nur in einer gewissen Hinsicht gegeben ist. In der immanenzorientierten Realitätsauffassung steht der Machtbegriff für die ständige Veränderung des angeblich Gegebenen bzw. für die eventuelle Verfügbarkeit der Grenze von dem, was jeweils als das Ganze der Realität beurteilt wird.

Eine gewisse Spannung zwischen der Aufgabe einer immanenten Deutung der Realität und ihrem dynamischen Verständnis konnte bei den genannten Autoren nicht immer vermieden werden – trotz der zentralen Rolle des Machtbegriffs. Die Spannung sorgte dafür, dass auch der Machtbegriff mehrdeutig, schwer definierbar und an manchen Stellen, z. B. bei Foucault, vage wurde. Dieser Umstand bestimmt manche methodischen Einstellungen dieses Teils der Untersuchung. Bei der Analyse der Realitätskonzeptionen der vier Denker der Macht werde ich vor allem zwei Tendenzen der modernen Forschung widerstehen wollen. Eine besteht darin, dass man sich dafür einsetzt, das jeweilige Denken als vollkommen schlüssig darzulegen. Alle Probleme, die bei der Analyse entstehen, betrachtet man dabei von vornherein als im Prinzip lösbar, alle Spannungen werden gemildert und alle Diskrepanzen kleingeredet. Eine solche Einstellung ist verständlich und scheint für die philosophische Forschungsarbeit viel angebrachter zu sein als etwa direkte Kritik an einem Autor, den man gerade untersucht. Diese zweite Tendenz, den im Fokus der eigenen Analyse stehenden Philosophen zu kritisieren und selbst widerlegen zu wollen, zeigt sich als wenig produktiv, vor allem in der Nietzsche- und Foucault-Forschung. Dennoch halte ich beide Tendenzen für irreführend. Indem die vier Autoren hier auf ihre Realitätsauffassungen analysiert werden, versuche ich beide Wege zu vermeiden. Natürlich besteht auch meine Aufgabe darin, den jeweiligen Autor möglichst konsequent zu verstehen, wie es schon von Kant

als für die philosophische Forschung angemessen angesehen wurde.¹³⁶ Aber dies bedeutet keineswegs, dass man Probleme, mit denen sie in ihrem Denken gerungen haben, von vornherein für gelöst hält. Genauso wie Schwierigkeiten und selbst Inkonsistenzen zu vertuschen, wäre es allerdings nicht sinnvoll, diese dem untersuchten Denker kritisch vorzuwerfen, um seine Problemlösungen gänzlich zu verwerfen. Gerade die Spannungen des jeweiligen Denkens sind wertvoll, um zu sehen, was für ein Preis für solche Lösungen bezahlt werden musste. So führte das Aufheben des Teleologie-Problems Spinozas Denken zu gravierenden Paradoxien. Und um dem Sein die »Unschuld des Werdens«¹³⁷ zurückzugeben, musste Nietzsche das Neue aus der Realität streichen. Das Realitätsverständnis, das daraus entstand, war nicht durchgehend konsistent. Darum wurde es zum Teil nur indirekt angedeutet und sogar stillschweigend vorausgesetzt. Alle Spannungen wurden dadurch unsichtbar. Die Aufgabe einer philosophischen Untersuchung ist sie wieder ans Licht zu bringen, um die jeweilige Realitätsauffassung samt ihren mehr oder weniger expliziten Prämissen bzw. mehr oder weniger sichtbaren Spannungen sowie gelegentlich unerwünschten Folgen zur Sprache zu bringen.¹³⁸

Eben diesem methodischen Leitfaden folgt der philosophiehistorische Teil, indem die Realitätskonzeptionen von vier prominenten Denkern der Macht analysiert werden – mit einer besonderen Berücksichtigung der Schwierigkeiten, mit denen die jeweilige Konzeption sich konfrontiert sah. Damit ist nichts über die Richtigkeit dieser Realitätsauffassungen gesagt, nur über ihre Schlüssigkeit. Diese würde ein Argument für jene nur in dem Fall sein können, wenn uns selbst heute ein vollkommen schlüssiges Verständnis der Realität zur Verfügung stünde. Da dies aber, so scheint es mir, nicht der Fall ist, können wir nicht die großen Versuche der Vergangenheit als überholt ansehen, auch wenn sie nur teilweise erfolgreich waren. Solange eine solche Konzeption der Realität uns nicht gelingt, können wir sowohl von den Optionen, die sie entdeckt

¹³⁶ Vgl. die Aussage Kants, man solle große Vorgänger besser verstehen, als sie es zuweilen selbst getan haben (vgl. Kant: KrV, A 314/B 370).

¹³⁷ Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, KSA, Bd. 6, S. 96, 97.

¹³⁸ Als Beispiel für eine ähnliche Herangehensweise, die als »negative Theoriesymbiose« bezeichnet wird, vgl. Martinsen, Renate: *Negative Theoriesymbiose. Die Machtmodelle von Niklas Luhmann und Michel Foucault im Vergleich*, in: Brodocz und Hammer (Hg.), *Variationen der Macht*, S. 57–74. Die Untersuchung zielt auf die »blinden Flecken« (S. 58), die jeweils aus einer anderen Perspektive her sichtbar werden, um »scheinbare Selbstverständlichkeiten« (S. 69) zu beleuchten.

haben, als auch von den Schwierigkeiten, mit denen sie ringen mussten, lernen, wie die Realität mehr oder weniger konsistent verstanden werden kann, auch wenn oder gerade dann, wenn der Verdacht wächst, dass das, was wir als konsistent erwarten, in der realen Welt als unrealistisch abgestuft werden muss.

Teil I soll die historische Fundierung für die weitere Untersuchung sein, im Sinne der von den großen Denkern der Vergangenheit durchdachten Optionen der Rede von Macht und der ihr entsprechenden Realitätskonzeptionen. Manche semantischen Aspekte der Macht (Nicht-Gleichgültigkeit, Asymmetrie, (Nicht-)Anonymität und Kontingenz) sollen hier ans Licht kommen sowie manche Möglichkeiten, wie die Realität verstanden werden kann. Im **Teil II *Der Sinn der Macht und der Sinn der Realität: systematische Ansätze*** werden wir dagegen systematisch-experimentell vorgehen. Es gilt nicht nur die gefundenen semantischen Optionen zu vertiefen, sondern vor allem die Auffassung der Realität als Macht auf ihre Tragweite zu prüfen. Dabei soll der Sinn der Macht und der Sinn der Realität mit Blick auf konkrete Forschungsfragen in den im Untertitel des Buches angekündigten Aspekten geklärt werden – dem epistemologischen, dem ideologiekritischen und dem theologischen. Wie bereits gesagt worden ist, können hier nur einzelne Bereiche erforscht werden, die zwar in manchen Hinsichten – in Hinsicht auf ihre jeweils theoretische, praktische und theologische Fragestellung – exemplarisch zu sein scheinen, ihre Bevorzugung darf jedoch keineswegs im Sinne des Anspruchs auf eine erschöpfende Darstellung, selbst nicht als Umriss aller Problemfelder missverstanden werden.¹³⁹

Im **Kapitel 1 *Was ist Realität? ›Realismus‹ versus ›Antirealismus‹*** wird die Frage nach der Realität systematisch gestellt, und zwar vor dem Hintergrund der auch heute noch aktuellen Diskussionen zwischen den sogenannten Realisten und Antirealisten. An dem Beispiel der Auseinandersetzung Umberto Ecos (als Vertreter einer moderat-ausgewogenen realistischen Position, die er selbst als negativen Realismus bezeichnete) mit Nietzsche (als ›Vater‹ der postmodernen Philosophie) wird ein Versuch unternommen, den Kern des Problematischen in der heutigen Realismus-Antirealismus-Debatte zu erarbeiten. Das Problem, das in ihrem Fokus steht und das u. a. der sogenannte Neue Realismus aufgenommen hat, soll dabei von gegenseitigen Missverständnissen möglichst

¹³⁹ Unter anderem musste bspw. die hochspannende Frage nach dem Sinn der Macht und der Realität in der Kunst außer Acht gelassen werden. Sie könnte der Ausgangspunkt einer eigenen Untersuchung sein.

bereinigt werden, um die Frage erneut zu stellen: Wie können wir uns heute der Realität philosophisch nähern? Oder genauer formuliert: Wie kann die Unzufriedenheit der heutigen Verfechter des Realismus mit der Postmoderne auch unter Berücksichtigung von antirealistischen Entdeckungen der Letzteren aufrechterhalten werden, ohne diese Entdeckungen zu missdeuten oder gar zu vernachlässigen? Der Anspruch auf ein interpretationsfreies Realitätsverständnis steht der eigentlichen philosophischen Arbeit nicht weniger im Wege als eine Relativierung aller Realitätsauffassungen, die ihre prinzipielle Ungleichheit missachtet. Die Rede von Macht lässt uns dabei vielen Scheinproblemen entgehen. Sie lässt uns der ›Härte‹ der Grenze zwischen dem Realen und dem Nicht-Realen, aber ebenso ihrer instabilen Heterogenität Rechnung tragen. Mehr noch: Die Macht ist auch im Denken der sogenannten Realisten präsent, z. B. wenn sie, wie Hilary Putnam, von Erfolgen der Wissenschaft her für die Realität argumentieren oder, wie Eco, nach öffentlichen Kriterien des Realen verlangen. Aber statt die Realität selbst als Macht zu verstehen, bleibt man der Vorstellung von ihr als Behälter der neutralen, interpretationsfreien Tatsachen verhaftet. Eben diese Vorstellung sowie der in der analytischen Philosophie oft als selbstverständlich angenommene, angeblich einfache Sinn von ›es gibt‹ sind grundsätzlich zu revidieren. Dafür wird uns die phänomenologische Metapher der Horizontlinien behilflich sein sowie einige historische Beispiele, unter anderem aus der Geschichte Schottlands des 16. Jahrhunderts. Das Problem der Interpretation wird mit Blick auf das (prä-)historische Argument erörtert sowie auf das Argument zur Kontingenz des Korrelationszirkels, wie es von Quentin Meillassoux ausgeführt worden ist. Dabei stellt sich die Frage nach dem Tod als Grenze der Interpretierbarkeit.

Zwei weitere Kapitel sollen demonstrieren, was das Verständnis der Realität als Macht in der epistemologischen Hinsicht leisten kann. Sowohl **Kapitel 2** als auch **Kapitel 3** handeln von den Problemen der Erkenntnis, wobei gezeigt wird, dass manche grundsätzliche Veränderungen in der modernen Wissenschaft erst dann verständlich werden, wenn wir nicht nur unser Wissen, sondern auch die Realität selbst als Macht begreifen.

Die neuzeitliche Floskel »Wissen ist Macht« legte den Sinn des Wissens fest – als Summe der endgültig festgestellten Tatsachen, die zum eigenen Vorteil genutzt werden. Diese Deutung ist jedoch – so wird im **Kapitel 2 *Macht des Wissens*** argumentiert – nicht die einzig mögliche und verdunkelt sogar den Sinn der wissenschaftlichen Tätigkeit, deren Anfang und Motivation (hier berufe ich mich auf die tiefgreifende

Untersuchung Grigorij B. Gutners) Staunen ist. Die neuzeitliche Metapher der Natur als mächtiger Rivalin, deren Geständnisse unter Folter erzwungen werden müssen, wies bereits auf den nicht-neutralen Sinn der Realität hin. Aber sie verleitete zur Einseitigkeit, die das Wissen auf Erfolgserfahrungen reduzierte, deren Ziel der pragmatische Nutzen ist. Anhand von Kants Konzeption der Urteilskraft sowie Einsteins Deutung der wissenschaftlichen Religiosität, die zwischen Glauben und Staunen balanciert, wird hier gezeigt, wie die Macht des Wissens anders als gesicherte Kontrolle zum Zwecke der Befriedigung eigener Bedürfnisse zu verstehen wäre. Denn dieser Sinn der Wissensmacht lässt die Entstehung einer neuen Theorie kaum begreifen. Dies wird an dem Beispiel der nicht-euklidischen Geometrie demonstriert, wobei sichtbar werden soll, dass wissenschaftliche Tätigkeit nicht weniger auf Erfahrungen der Widerständigkeit als auf jene der Nachgiebigkeit angewiesen ist. Das Wissen, das sowohl über die bloße Ansammlung der Tatsachen als auch über die eigene theoretische Konstruktionen hinausreicht, wird zu einer komplexen Auseinandersetzung der alten und neuen theoretischen Ansätze, zur Erkenntnis, die ständig mit Ohnmachtserfahrungen zu tun hat, die sie als Herausforderungen annimmt, um sich der Realität über vertraute Konzeptionen hinweg immer wieder erneut zu stellen. Dementsprechend ist das Wissen als Frucht und provisorisches Fazit einer fortwährenden Bewegung auf die Realität hin zu deuten, die vom asymmetrischen Wechselspiel der Macht und Ohnmacht gekennzeichnet ist.

Im nächsten Schritt, im **Kapitel 3 Ohnmacht des Wissens: der Zufall**, wird der gefundene alternative Sinn der Wissensmacht durch eine weitere semantische Komponente, die Kontingenz, ergänzt, so dass der epistemologische Sinn der Realität als Macht ans Licht kommt. Hier werden zunächst der Zufall und die Kontingenz als philosophische Grundkonzepte samt ihrer historischen Entwicklung analysiert – von der lexikalischen Vielfalt bei Aristoteles bis zur mittelalterlichen Idee der *contingentia mundi* und von dieser bis zu ihrer atheistischen Umdeutung, z. B. bei Meillassoux. Besonders wird dabei auf das paradoxe Verhältnis dieser zwei Konzepte geachtet: Der Kontingenzbegriff fungiert jahrhundertlang als positiver Doppelgänger des Zufalls, der diesen leugnen lässt; dank ihm wird jedoch der Zufall am Ende zur Grundlage des Wissens umgedeutet. Eben der Zufall als Nullpunkt des Wissens, als Erfahrung der Ohnmacht, der ein moderner Wissenschaftler nicht ausweichen kann, führt bereits am Ende des 19., besonders aber im 20. Jahrhundert zu einer grundsätzlichen Revision nicht nur der konkreten Kenntnisse, son-

dern auch der Realitätsauffassung und letztendlich der Rationalität selbst – eine Revision, die auch heute noch kaum als vollendet eingestuft werden kann. An dem Beispiel der Evolutionstheorie und der Quantenphysik wird in diesem Kapitel dargelegt, wie die moderne Wissenschaft mit dem Zufall umgeht, so dass das Wissen sich erneut als Macht behaupten kann. Besonders die Quantenphysik in ihrer Kopenhagener Interpretation, aber ebenso aktuelle philosophische Diskussionen um den sogenannten Quantenrealismus führen zur Umdeutung der Ohnmachtserfahrungen des Wissens und, darüber hinaus, zu einem neuen Verständnis der Realität. Hier zeigt sich der epistemologische Sinn der Realität als Macht: nicht nur als Asymmetrie und Kontingenz, sondern auch als die immer aufs Neue zu revidierende Rationalität. Oder vielmehr: Erst wenn dieser epistemologische Sinn der Realität als Macht zur Sprache gebracht und als Richtschur der Realität aufgenommen wird, werden tiefgreifende Veränderungen sichtbar, denen die moderne Wissenschaft unterläuft.

Es mag ungewöhnlich oder gar mangelhaft erscheinen, dass eine politikwissenschaftliche Seite der Macht bis jetzt nicht oder nur wenig angesprochen wurde. Tatsächlich ist es, wie oben bereits gesagt, nicht meine Absicht, eine neue politische Theorie der Macht zu entwickeln bzw. die schon vorhandenen Theorien zu revidieren. Der politische Aspekt ist jedoch für diese Untersuchung bedeutsam, wenn auch nur in seinen machtphilosophischen Implikationen, nämlich mit Blick auf die Untersuchung der Frage nach dem praktischen Sinn der Realität als Macht. Die Macht kann selbst, wird im **Kapitel 4 *Macht und Ohnmacht der Ideologien*** gezeigt, zum Gegenstand des Wissens werden, ohne dass das Wissen aufhört, Macht zu sein. Dieses komplexe Verhältnis wird in der Moderne mit dem prägnanten Begriff der Ideologie bezeichnet, der jedoch im Laufe der Zeit vielen Bedeutungswandlungen unterlag, so dass er am Ende dazu diente, jede allumfassende Konzeption der Realität in ihrem Machtanspruch unter Verdacht zu stellen. Solch ein Ideologiebegriff wird heute oft als wenig sinnvoll angesehen, so wie die Ideologiekritik, die sich auf ihm gründet. Auf die Geschichte des Begriffs sowie auf die mit ihm verbundenen Schwierigkeiten wird im ersten Abschnitt des Kapitels eingegangen, wobei auch ein Vorschlag gemacht wird, wie der Ideologiebegriff heute noch sinnvoll aufzufassen wäre. Die ideologiekritische Intuition, dass das Zeitalter der Ideologien keineswegs vorbei ist, sondern Ideologien gerade heute wie nie zuvor an Macht gewinnen, lässt sich dann begrifflich fundieren und mit konkreten Beispielen bekräftigen. Ich werde dabei eine Unterscheidung einführen müssen, die mir für die heutige Ideologiekritik unerlässlich zu sein

scheint: die zwischen ›harten‹ und ›milden‹ Ideologien, die sowohl historisch gesehen als auch mit Blick auf ihre Dauer bzw. ihre Überlebensfähigkeit einen erheblichen Kontrast darstellen. Manche literarische und ebenso historisch-politische Beispiele aus der nahen Vergangenheit (der Zusammenbruch der Sowjetunion) sowie der Gegenwart (die Umweltbewegung, der Aufstieg der neuesten Populisten, das heutige Ringen um die Idee Europas) sollen demonstrieren, was mit einer solchen Unterscheidung gewonnen werden kann, und dabei die wichtigsten Mechanismen der Macht der Ideologie zum Vorschein bringen, folglich auch erläutern, wie man den Ideologien heute widerstehen kann und vor allem, warum dies getan werden sollte. Die letzteren Fragen sind ohne die Auffassung der Ideologie als Macht nicht zu beantworten. Aber indem diese als Macht verstanden wird, deren Ansprüchen, über die Realität zu verfügen, widerstanden werden soll, zeigt sich auch die Realität als Macht. Der ethische Sinn der Letzteren besteht darin, dass sie als Ruf wahrgenommen wird – der Aufruf, für die eigene Interpretation der Realität persönlich einzustehen, und zwar ohne Zuflucht in die paradoxe Moral der Verantwortungslosigkeit zu ergreifen, zu der uns Ideologien immer wieder verführen. Dieser ethische Sinn der Realität als Macht ist ihre ideologiekritische Richtschnur und weist uns gleichzeitig darauf hin, wie wir uns jenseits der Ideologien stellen könnten – durch eine Verantwortlichkeit, die keine Neutralität, noch weniger Anonymität duldet.

Im letzten Abschnitt des Kapitels wird die auf den ersten Blick spezielle Frage nach dem Verhältnis von Ideologie und Religion betrachtet bzw. die Möglichkeit einer ideologiefreien Haltung im Christentum untersucht. Obwohl das Christentum in der Geschichte, auch angesichts seiner konfessionellen Vielfältigkeit, mehrfach eine klare ideologische Tendenz zeigte, trägt es schon in seiner dogmatischen Grundlage, wie diese bei den großen ökumenischen Konzilien festgelegt wurde, manche Elemente in sich, die die vollständige Ideologisierung nicht zulassen. Diese werden an den Beispielen sowohl der alten dogmatischen Kontroversen als auch der neuesten Einigung über die Rechtfertigungslehre zwischen der katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche sowie mit Blick auf alltägliche Schwierigkeiten der christlichen Lebensführung analysiert. Die besondere Haltung dem eigenen Glauben gegenüber, die sie erforderlich machen, könnte paradigmatisch für jede nicht-ideologische Handhabung der Realität gelten.

Schließlich wird im **Kapitel 5 *Allmacht*** das theologische Konzept untersucht, das in der Geschichte des abendländischen Denkens eine enorme Rolle gespielt hat, heute aber unter Verdacht steht, ein leeres

und widersprüchliches zu sein: die Allmacht. Dabei wird zunächst auf die Paradoxien der Allmacht eingegangen, die allerdings lange bekannt waren, bevor man dieses Konzept verworfen hat. Das Problem der Allmacht wird im nächsten Schritt in seinem Verhältnis zu jenem der Freiheit erörtert und dafür argumentiert, dass zu einer vertrauten und heute nicht nur unter Philosophen, sondern ebenso unter den Neurophysiologen und Rechtswissenschaftlern geläufigen Alternative – entweder Freiheit als grundloses, spontanes Wählen zwischen vorgegebenen Möglichkeiten oder Freiheit als notwendiges Folgen der eigenen (vernünftigen) Natur – eine dritte Option denkbar ist: Die Freiheit als Weg, bei dem selbst der Zufall (dieser Rivale sowohl der Freiheit als auch der Allmacht Gottes) als Macht verstanden werden kann. Als Bewegung, die zur Offenheit der Weggabelung oder in die Sackgasse der Alternativlosigkeit führt, ist die Freiheit kein einmaliger Akt, sondern ein Befreiungsweg, bei dem ein Schritt auf dem anderen aufbaut. Dies wird anhand einiger literarischen Beispielen dargelegt und erläutert – Shakespeares Figur von Heinrich V. sowie ihrer Umdeutung bei Dostojewski und, ausführlicher, J.R.R. Tolkiens mythologischen Epos.

Der neu gewonnene Sinn der Freiheit ist allerdings nur mit Blick auf die Auffassung von Realität möglich, die anders ist als die Konzeption einer gegebenen ›Welt‹. Um uns diesem anderen Sinn der Realität zu nähern, werden wir den Sinn der Macht ebenfalls neu überdenken müssen. Bis jetzt war die Widerständigkeit und Nachgiebigkeit bzw. Stärke und Schwäche unsere Leitunterscheidung, die von der Immanenz-Hypothese herkam und die Machtphilosophie der Neuzeit und der Postmoderne beherrschte. Neben den vier uns bereits von Spinoza, Nietzsche, Foucault und Luhmann bekannten Aspekten der Macht (Nicht-Indifferenz, Asymmetrie, (Nicht-)Anonymität und Kontingenzt) wurden dabei noch zwei weitere semantische Schwerpunkte stillschweigend vorausgesetzt: die Macht als eine unterdrückende Dominanz (Nietzsche) und die Macht als knappes Gut, um das es zu kämpfen gilt (Luhmann). Auch der Sinn der Realität stand damit fest: Nicht nur tendierte die Realität, selbst bei den großen Philosophen der Macht, dazu, immer wieder als Gegebenheit, als das Fertig-Vorliegende, verstanden zu werden, sondern sie wurde auch als enger Kampfplatz gedeutet, auf dem nichts Neues entstehen kann (Nietzsche). Die theologische Sichtweise gibt uns eine andere Leitunterscheidung in die Hand: Der Immanenz kann die Transzendenz, der inneren Perspektive eine äußere entgegengesetzt werden. Dieser theologische Gedanke wird im Kapitel jedoch grundsätzlich revidiert und präzisiert. Anhand der Auseinander-

setzung mit den philosophischen Konzeptionen von Hans Jonas, Michail Bachtin und Emmanuel Lévinas wird sie als eine sinnbeladene Differenz zweier Sichtweisen umgedeutet, die in ihrer Qualität grundsätzlich unterschiedlich sind: der inneren ethischen Perspektive des Lebenden und Handelnden, in der allein Freiheit möglich zu sein scheint, steht die äußere ästhetische Perspektive entgegen, die das Leben vollendet, indem sie seinen Sinn festlegt. Die letztere Sichtweise ist die eines Künstlers in seinem Verhältnis zu der von ihm erfundenen Welt seines Kunstwerkes, aber auch die eines Menschen dem Leben eines anderen Menschen gegenüber und schließlich die Gottes gegenüber der von ihm erschaffenen und in sich scheinbar immanent geschlossenen Realität als Ganzer. Dennoch wird gerade im Christentum das Verhältnis Gottes zur ›Welt‹ grundsätzlich anders gedacht: In der Figur Christi werden beide Perspektiven – die innere und die äußere, die menschliche und die göttliche – für immer vereint, jedoch ohne zu verschmelzen, aber auch ohne getrennt werden zu können. Die Unterscheidung von ethischer und ästhetischer Lebensperspektive lässt uns somit im Christentum auch die Allmacht neu deuten – als nicht absolute, sondern vollkommene Macht, die nicht in Konkurrenz zu anderen Mächten steht und diese nicht bekämpft, sondern mit Möglichkeiten beschenkt und in diesem Sinne überbietet. Die neue Leitunterscheidung – die ethisch-ästhetische Differenz – führt darüber hinaus zum Sinn der Realität, als Offenheit, die nicht nur keine Gegebenheit ist, sondern auch einen jeden vorhandenen Sinn verändern kann, sowie zur Umdeutung der Zeit – als Zeit der Umkehrung vom gegebenen Sinn in den, der noch bevorsteht. Ein solches Umdenken der Realität macht die Konzeption der Allmacht nicht nur für die Theologie wiederum bedeutsam, sondern fordert auch ihre grundsätzliche Revision, die allerdings neue Möglichkeiten birgt, wie man die Stellung Gottes zur Realität, zum Zufall und zur Freiheit des Menschen heute verstehen kann.

Teil I.
**Philosophien der Macht: vier
historische Exkurse**

Exkurs 1. Spinoza: Macht der Einsicht und Steigerung der Realität

Kaum jemand würde heute bestreiten, dass der Philosophie Spinozas eine unvergleichbare Attraktivität innewohnt. Das liegt nicht zuletzt daran, dass seine *Ethik* eine allumfassende Realitätskonzeption anbietet, aber auch an seinem Anspruch, das Ganze als vollkommen rational auszulegen, d. h. aus den minimalen Prämissen nach einer streng mathematischen Methode alle Realität widerspruchsfrei herzuleiten, um der Ontologie, der Erkenntnistheorie, der Ethik und der Politik mit einem Schlag eine feste Grundlage zu verschaffen. Dennoch scheinen wir dabei weder diese Prämissen noch seine Begrifflichkeit noch die damit verbundene Denkweise Spinozas teilen zu können. Allein dass der Substanzbegriff nicht nur im Fokus seines Hauptwerkes steht, sondern dass die ersten Schritte aus ihm heraus begründet werden, wirkt befremdlich, ebenso wie der unbekümmerte Übergang von dem, was der Verstand sich unter dem Wesen eines Dinges vorstellt, zu diesem Ding selbst. Noch weniger können wir heute mit dem viel diskutierten Begriff des *conatus* anfangen, genauso wie mit anderen Grundbegriffen Spinozas wie Vollkommenheit oder Essenz. Nach dem Ausklammern aller dieser Schwierigkeiten bleiben lediglich die Schlussfolgerungen übrig, z. B. die Auffassung der moralischen Gemütsgesinnung, die der Einsicht in den Eigennutz entspringen soll, sowie Folgen dieser Auslegung für das Zusammenleben der Gesellschaft, die durch so eine Einsicht seitens jedes Einzelnen unvermeidlich zu Frieden und Solidarität kommen wird. Solche Ergebnisse sind uns mit Blick auf unsere heutigen ethisch-politischen Zwecke höchst willkommen, und dies abgesehen davon, ob wir sie nun als bewiesen ansehen oder nicht.¹

¹ So z. B. die Auslegung Spinozas in den schon in der Einführung erwähnten anschlussreichen Untersuchungen von Martin Saar, der Spinozas politische Gedanken für die heutige Theorie der Demokratie fruchtbar macht. Nicht alle Grundannahmen Spinozas konnten allerdings als plausibel angesehen werden, z. B. »sein[] maßlose[r] Systemanspruch« oder sein »Ultrarationalismus« (Saar: *Die Immanenz der Macht*, S. 417). Saar

Dieses Kapitel soll Spinozas Machtbegriff näher betrachten. Allerdings geht es dabei nicht bloß darum, seine Besonderheit zu verstehen bzw. seine enorme Rolle in Spinozas Denken festzustellen. Dies ist bereits mehrfach gemacht worden. Vielmehr soll gezeigt werden, was der Machtbegriff bei ihm leistet bzw. was mit diesem Begriff in seinem System steht und fällt, um dann auf Spinozas Realitätsauffassung zu sprechen zu kommen. Die doppelte Aufgabe, der Spinoza sich stellte, das Ganze aus dem ihm immanenten Prinzip zu ergründen und Menschen über ihr wahres Glück aufzuklären, brachte philosophische Probleme mit sich, für deren Lösung er den Machtbegriff einsetzte. Andere Grundbegriffe wurden durch ihn erläutert und eine Konzeption der Realität, die alles andere als selbstverständlich ist, wurde plausibel gemacht.

Die Göttlichkeit der Einsicht

Spinozas *Ethik* scheint nur auf den ersten Blick völlig konsistent zu sein. Dass eine These aus der anderen folgt, verläuft nicht immer problemlos und ohne zusätzliche Annahmen. Die ersten Spannungen resultieren aus der Aufgabe, das Ganze der Natur als völlig immanent, d. h. aus ihm selbst heraus, zu verstehen. Spinozas Ausgangspunkt ist, dass es nur *eine* Substanz gibt, was daraus bewiesen wird, dass sie von nichts begrenzt sein kann, und dies nicht bloß im zeitlichen oder räumlichen, sondern vor allem im logischen Sinne (E, I, p 8 dem).² Diese eine Substanz wird gleich am Anfang der *Ethik* »Gott« genannt, aus Gründen, die nirgendwo erläutert werden, aber sicherlich noch zu klären wären. Denn Spinoza könnte die eine Substanz durchaus auch als »Natur« bezeichnen, was er an manchen anderen Stellen der *Ethik* auch tun wird. Gott scheint nichts über die Natur hinaus zu sein. Denn es gibt kein Hinaus.

Es handelt sich jedoch nicht bloß um eine Substanz, sondern um eine *hervorbringende* Substanz. Die Produktivität der Substanz folgt

versucht diese Schwierigkeit mit dem Begriff der »relativ niedrigstufigen Voraussetzungen« zu entschärfen (S. 26).

² In diesem Kapitel stütze ich mich der Einfachheit halber fast ausschließlich auf Spinozas *Ethik*. Denn hier wird seine Realitätskonzeption dargelegt und begründet. Die Textangaben aus der *Ethik* (=E) werden mit dem Hinweis auf den entsprechenden Teil, Lehrsatz usw. in Klammern gemäß den üblichen Abkürzungen angegeben: für den Lehrsatz (p), Axiom (a), Appendix (app), Hauptsatz (cap), Folgesatz (cor), Beweis (dem), Definition (def), Definitionen der Affekte (aff.def), Erläuterung (ex), Lemma (lem), Vorrede (praef), Scholium (schol).

unmittelbar aus ihrer Natur, auf notwendige Art und Weise, d. h. sie lässt keine Lücken zu, keine Möglichkeit, dass etwas anders geschieht, als es gerade geschieht. Wenn eine solche Produktivität unendlich sein soll, dann nur in dem Sinne, dass sie von nichts und niemandem außer sich selbst bestimmt werden kann, und *nicht* in dem Sinn, dass ihr alles offen stünde oder dass die Möglichkeiten, wie sie etwas hervorbringt, neu zu schaffen wären. Das Hervorbringen ist kein zeitlicher Akt. Es ist immer schon geschehen. Dementsprechend gibt es im Grunde keine Möglichkeiten, nur die immer schon notwendigerweise erfüllte Wirklichkeit. Die unendliche Substanz samt ihrer Tätigkeit bleibt in sich geschlossen. Eben das sagt Spinoza, wenn er behauptet, dass Gott die notwendige Ursache von allem sei, inklusive seiner selbst, und dass er den Naturdingen völlig immanent sei (»immanens, non vero transiens« (E, I, p 18)).

Ein gravierendes Problem taucht bereits an dieser Stelle auf. Das Hervorbringen besteht aus der Kette von Ursachen und Wirkungen. Aber fallen die Ursache und Wirkung in Spinozas Welt nicht zusammen? Denn wie können sie sich noch unterscheiden, wenn es keinen zeitlichen Abstand zwischen ihnen gibt? »Deus seu/sive Natura« (E, IV, praef, vgl. E, IV, p 4 dem) ist die umstrittene Formel der *Ethik*, die nicht nur einen ontologischen, sondern auch einen logischen Skandal bedeutet. Kann man hier tatsächlich sagen, dass die göttliche Substanz in ihrer Aktivität nicht sich selbst produziert, sondern andere Dinge? Sicherlich liegt Spinoza nichts ferner, als die Welt der Dinge in ihrer Vielfalt für scheinhaft zu erklären und Gott allein für real.³ Die vielfältige Natur ist genauso real wie Gott, der sie hervorbringt, bis zu dem Grad, dass sie sich paradoxerweise von ihm nicht unterscheiden lässt. Dennoch *müssen* sie sich unterscheiden, wenn die Abgrenzung von »natura naturans« und »natura naturata« beizubehalten ist.⁴ Angesichts dieser Schwierigkeiten stellt sich noch dringender die Frage: Warum soll Natur Gott genannt werden?

³ So besteht z. B. Bartschat auf der Wirklichkeit der Vielfalt der Dinge bei Spinoza, die keiner scheinhaften Natur seien (vgl. Bartschat, Wolfgang: *Baruch de Spinoza*, München: Beck, 1996, S. 68). Dem kann ich nur zustimmen. Die Frage ist jedoch, wie die Dinge sich in diesem Fall von Gott unterscheiden lassen.

⁴ S. dazu: Stegmaier, Werner: *Start-Paradoxien moderner Orientierung. Über Spinozas Ethik und ihr höchstes Gut im Blick auf Luhmanns Systemtheorie*, in: Hubertus Busche (ed. with Stefan Hessbrueggen-Walter): *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400–1700)*, Hamburg: Meiner, 2011, S. 213.

Diese Frage ist allein auf dem Boden von Spinozas Ontologie nicht zu beantworten.⁵ Spinoza bleibt aber nicht bei der Ontologie oder vielmehr: Er führt die Epistemologie in seine Ontologie ein und macht die Idee der Erkenntnis zu ihrem Angelpunkt.

Schon der erste Gottesbeweis demonstriert etwas, das man als Schwäche, aber ebenso als Stärke Spinozas verstehen kann. Dass Gott oder die Substanz (*deus sive substantia*) notwendig existiert, wird zuerst sehr kurz bewiesen:

»Wer dies bestreitet, nehme an, wenn er kann, Gott existiere nicht.« (E, I, p II dem 1)⁶

Dies sei jedoch unmöglich. Denn eine solche Annahme wäre widersinnig, nach dem Axiom:

»Was als nicht existierend begriffen werden kann, dessen Essenz schließt nicht Existenz ein.« (E, I, a 7)⁷

Bei Gott schließt sein Wesen jedoch die Existenz ein. Er existiert also notwendig, und zwar als hervorbringende Substanz, deren Grund in ihr selbst liegt, als *causa sui*.

Man könnte meinen, dass wir es hier mit dem traditionellen, dem sogenannten ontologischen Gottesbeweis zu tun haben, der unterstellt, dass auf die Existenz allein aus den Begriffen geschlossen werden kann. Der Beweis ist in diesem Sinne mehrfach kritisiert worden. Indem er die Notwendigkeit der Existenz von Substanz, die er Gott nennt, beweist, macht Spinoza eine Annahme, die heute höchst verblüffend und selbst willkürlich zu sein scheint: Was als existierend begriffen ist, existiert, was nicht als solches begriffen werden kann, existiert nicht. Man kann hier jedoch nicht von einer impliziten Annahme sprechen. Denn dieses

⁵ Die Frage wird in der Forschungsliteratur erstaunlich selten gestellt, in aller Schärfe m. W. bis heute nicht. Ein Versuch, indirekt darauf zu antworten, findet man bei Gilles Deleuze, der das Verhältnis von Gott und Natur bei Spinoza als Verhältnis des Ausdrückens (*exprimere*) deutet (Deleuze, Gilles: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, übers. v. Ulrich Johannes Schneider, München: Fink, 1993). »Die Natur Gottes (*natura naturans*)« sei »ausdrückend«. Darum sei das Leben als »Ausdruckskraft« im Absoluten selbst schon immer da; das unendliche Absolute sei eine »Einheit des Verschiedenen« und gleichzeitig »eine wirkliche Verschiedenheit des Einen« (S. 72). Aber auch hier stellt sich die Frage: Wie können das Ausdrückende und das Ausgedrückte unterschieden werden bzw. warum soll Natur Gott genannt werden?

⁶ Hier und in den folgenden deutschen Zitaten wird Spinoza nach folgender Übersetzung zitiert: Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, lateinisch-deutsch, übers., hg. und angeleitet v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Meiner, 2015, S. 23.

⁷ Spinoza: *Ethik*, S. 9.

Schließen vom Denken-Können auf die Existenz wird *explizit* gemacht bzw. als Axiom ausgesprochen. Klar und deutlich behauptet Spinoza, dass die Existenz vom begreifenden Denken her bestimmt wird.

Das Begreifen oder Einsehen (*concipere, comprehendere, intellegere*) steht im Mittelpunkt von Spinozas Ontologie, eben aus ihm wurde sein Substanzbegriff gewonnen (»das, was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen (*concipi*) wird« (E, I, def 3)).⁸ Haben wir es hier wirklich mit einer unberechtigten metaphysischen Annahme zu tun oder vielleicht mit einer bescheidenen Anerkennung, dass das Nicht-Denkbar eben nicht denkbar sein kann und es dementsprechend widersinnig wäre, darüber zu sprechen? Spinoza will ja um jeden Preis eine Verdoppelung der Welt vermeiden, sowohl den cartesianischen Dualismus als auch *avant la lettre* den kantischen. Ihm ist die Annahme, dass die Dinge wesentlich anders sein können, als sie denkbar sind, zutiefst fremd. Die immanente Deutung der Realität lässt eine solche Unterscheidung nicht zu. Das Denken ist der Welt ebenso immanent wie die Modi der Substanz ihr gegenüber. Indem wir Menschen das Ganze begreifen, begreift es sich selbst. Das heißt nicht nur, dass es sich nicht irren kann, sondern auch, dass es keinen unerreichbaren Bereich für das Begreifen geben kann. Die Idee des Verstandes, der einer Einsicht in die Natur der Dinge fähig ist, folgt notwendigerweise aus der Aufgabe, diese Natur als immanentes Ganzes zu verstehen. Die Natur wird dadurch aber intelligibel, sie hört auf, eine bloße Summe aller Dinge in ihren Kausalverhältnissen zu sein, und wird zu einem intelligiblen Ganzen, das sich selbst begreift und, wie wir am Ende der *Ethik* erfahren, das sich an sich selbst erfreuen kann, das sich selbst liebt. Sie wird zu Gott.

Der Begriff der Einsicht geht als roter Faden durch die gesamte *Ethik* und bezeichnet einen Akt des Denkens, eine bestimmte Tätigkeit. Alle einzelnen Dinge sind bloß Modi der Substanz, die entstehen und vergehen, und zwar nach strengen Regeln der Kausalität, die keine Lücken zulassen. Sie können nicht anders sein, als sie gerade sind. Ihr Tätig-Sein folgt aus ihrer Natur. Dennoch können einige der endlichen Modi einer unendlichen Substanz auf eine besondere Art und Weise tätig sein: Sie können denken. Das wird von Spinoza ausdrücklich formuliert – als Axiome (E, II, a 2).⁹ Was heißt aber »denken«? Es heißt, die Attribute

⁸ Spinoza: *Ethik*, S. 5.

⁹ Die Frage, ob nur Menschen denken können, ist für die Aufgaben der *Ethik* von keiner großen Bedeutung. Allerdings scheint Spinoza Menschen zu privilegieren und von »niederen Lebewesen« abzusetzen (vgl. E, III, p 57 schol; IV, p 37 schol 1).

und Affektionen Gottes (seine Modi) zu verstehen (*comprehendere*) (E, I, p 30) bzw. über sie adäquate Ideen zu bilden. Und noch wichtiger: Es heißt, aus diesem Verstehen heraus tätig zu sein. Die menschliche Vernunft ist selbst zwar nur Modus der Substanz, sie kann aber einsehen (*intelligere* (E, IV, p 26)) und dementsprechend wirksam werden. Sie ist fähig zur Erkenntnis. Und was sie erkennt, ist »notwendig in Gott, insofern er die Natur des menschlichen Geistes (*mentis*) ausmacht« (E, II, p 12 dem).¹⁰

Dass der Verstand (*intellectus*)¹¹ Gottes Attribute und Affektionen begreifen kann und dies sogar muss (E, I, p 30; vgl. E, II, p 47), wird von Spinoza nicht wirklich bewiesen. Was bewiesen ist, ist streng genommen nicht, dass Gott tatsächlich begriffen werden kann, sondern, dass es nichts anderes zu begreifen gibt (E, I, p 30 dem), was sicherlich nicht das Gleiche ist. Dass Begreifen oder Einsicht tatsächlich möglich und darüber hinaus noch notwendig ist, ist jedoch eine der wichtigsten Prämissen der *Ethik*. Mehr noch: Zwischen dem Begreifen und der Tätigkeit der denkenden endlichen Modi gibt es keine Lücke, wenn das Begreifen nach bestimmten Regeln erfolgt. Die Letzteren werden von Spinoza freigelegt, genauso wie die Gründe, warum die Erkenntnis nicht immer erfolgreich ist. Der endliche Verstand ist zwar Modus Gottes und muss darum adäquate Ideen bilden, aber dies ist nicht garantiert, es ist sogar das Gegenteil der Fall: Er muss auch verworrene Ideen haben, die er seinen Affekten verdankt. Um das Entstehen der verworrenen Ideen zu erklären, unterscheidet Spinoza u. a. drei Erkenntnisgattungen (E, II, p 40 schol 2), aus denen als höchste und mächtigste auf bemerkenswerte Weise nicht die Erkenntnis aus den Gemeinbegriffen und logischen Beweisen (wie die der *Ethik* selbst), sondern eine *intuitive* Erkenntnis gepriesen wird, eine unmittelbare Einsicht in das Wesen der Dinge (vgl. auch E, V, p 36 schol).

Das menschliche Denken kann und muss adäquate Ideen Gottes einschließen, es kann die intelligiblen Zusammenhänge unmittelbar einsehen. Mit anderen Worten: Gott kann die Natur begreifen. Und noch mehr: Er kann sich an ihr erfreuen. In dieser Hinsicht erlaubt sich Spinoza eine gewisse Zweideutigkeit. Denn Gott als Natur verstanden,

¹⁰ Spinoza: *Ethik*, S. 123.

¹¹ Spinoza scheint die Vernunft (*ratio*) und den Verstand (*intellectus*) nicht scharf zu unterscheiden. Vgl. »intellectum seu rationem« (E, IV, cap 4)) Sie beide stehen für den Geist (*mens*), der begreift und einsieht. Die Vernunft definiert er als »unser Geist, insofern er klar und deutlich einsieht« (*intelligere*) (E, IV, p 26 dem; Spinoza: *Ethik*, S. 419), den »wirklichen Verstand« ebenso als »Akt des Einsehens« (*intellectus*) (E, I, p 31 schol; Spinoza: *Ethik*, S. 67).

kann streng genommen weder mit Freude (*laetitia*) noch mit Trauer (*tristitia*) affiziert werden (E, V, p 17) und er kann auch weder lieben noch hassen (E, V, p 17 cor). Solche Affekte entstehen nur unter seinen Modi, die neben den adäquaten auch inadäquate Ideen bilden können und dementsprechend mal aktiv, mal passiv sind, sich freuen oder trauern. Dennoch wird Gott eine Freude an sich selbst zugesprochen und auch die Liebe zu sich selbst (E, V, p 36). Ist das nicht inkonsequent? Spinoza spürt eine gewisse Verlegenheit, indem er am Rande bemerkt: Die Liebe bezogen auf Gott sei »Freude – falls diesen Ausdruck zu gebrauchen noch gestattet ist« (E, V, p 36 schol).¹²

Hier merkt man wiederum, dass »Natur« bei Spinoza »Gott« genannt werden musste. Wäre es bloß Natur, wäre die ganze Konstruktion unplausibel. Aus logischer Sicht, wenn alles geschieht, wie es geschieht, fallen Aktivität und Passivität zusammen, genauso wie Ursache und Wirkung. Zwischen Tun und Geschehen, dem Erleiden und dem Wirken gibt es in der streng determinierten Welt keinen Unterschied. Wie der Stein, der vom Dach notwendigerweise fällt, weil er die Wirkung der Schwerkraft erleidet, genauso notwendigerweise würde ein Mensch einen Stein werfen. Von der Schwerkraft kann man jedoch nicht sagen, sie sei aktiv. Ebenso wenig kann man es von einem Menschen sagen, weder von dem, der handelt, noch von dem, der krank wird und stirbt.¹³ Wenn nichts anders sein kann, als es gerade ist, dann ist alles passiv und aktiv zugleich. Was könnte das Passive und das Aktive noch auseinanderhalten? Das sind Freude und Trauer. Sie fallen nämlich nicht ineinander. Solange man sich an diese Dichotomie hält, bleibt das Ganze nicht gleichgültig und nicht stumm. Es ist *nicht neutral* der menschlichen Einsicht gegenüber. Indem der Mensch das, was ihm geschieht, als seine Aktivität versteht, freut er sich und mit ihm freut sich auch die ganze Natur an ihrer Göttlichkeit.

Dies ist wichtig zu betonen: Nur unter der Bedingung der Freude wird die Einsicht zu einer aktiven Tätigkeit. Ansonsten wäre sie ein bloßes Erleiden. Spinoza gibt uns deutlich zu verstehen: Was auch immer geschieht, es ist die Aktivität Gottes und nur wenn unsere Einsicht betrübt ist und wir verworrene Ideen bilden, denken wir, dass etwas passiv sein kann. Unter der Idee Gottes ist alle Natur eine tätige, eine wirkende. Das heißt: Nicht der Mensch ist ebenso passiv wie der Stein, sondern

¹² Spinoza: *Ethik*, S. 581.

¹³ Vgl. E, IV, p 2: Man erleide etwas nur kraft der Tatsache, dass man Teil der Natur sei.

umgekehrt der Stein ist ebenso tätig wie der Mensch, der ihn wirft.¹⁴ Und deshalb ist alles Grund für Freude. Dass die Freude möglich ist, ist Spinozas Ausgangspunkt, der zu dem Schluss führt, dass sie wirklich ist. Der Gewinn dieser Kreisbewegung ist, dass die tätige Natur als göttlich angesehen werden kann, aber auch, dass der Mensch zu einer fröhlichen Annahme dieser göttlichen Tätigkeit berufen ist und nur in ihr sein wahres Glück, seine eigene Göttlichkeit erfährt.

Gott erfreut sich am Ganzen und ist tätig. Die Natur ist gleichgültig und leidet. Diese zwei Seiten des Ganzen sind nur durch die menschliche Einsicht unterscheidbar, durch die Tätigkeit des Denkens. Nur durch das Denken ist so etwas wie Trauer oder Freude überhaupt möglich, wie auch Gut und Böse, das Positive und das Negative, das Aktive und das Passive. Alle Unterscheidungen sind dem menschlichen Denken entsprungen. Sie sind aber gerade deshalb real, sie sind die Realität selbst. Eine solche Privilegierung des Denkens bedeutet darüber hinaus, dass alles vielmehr aktiv ist als passiv, vielmehr gut als böse, vielmehr Grund für Freude als für Trauer. Es sei noch einmal betont: Gott ist der Freude und der Liebe fähig, genauso wie der Mensch und sogar in dem Maße wie der Mensch.¹⁵ Denn der Mensch kann begreifen, dass er als göttlicher Modus, der mit den anderen Modi untrennbar verbunden ist, tatsächlich alles, was ihm widerfährt, selbst hervorgebracht hat. Wenn man dies begreift, fühlt man sich nicht mehr als ein passives und leidendes Element der Natur, sondern als Bedingung ihrer Göttlichkeit. Und man begreift zudem, dass man nicht nur selbst göttlich ist, sondern auch, dass der Mensch dem anderen Menschen Gott ist (E, IV, p 35 schol), dass jedes Lebewesen, das zum Denken berufen ist, ebenso göttlich ist.

Die Doppeldeutigkeit, dass nämlich einerseits Freude und Trauer, Aktivität und Passivität gleich real sind, andererseits aber eine Seite in ihrem ontologischen Status deutlich vorgezogen wird, führt dazu, dass Spinoza in diesem Zusammenhang mal von Freude, mal von Gleichmut spricht. Wenn der Geist aktiv ist, steht ihm zwar nur Freude (*laetitia*) zu (E, III, p 59), aber sie kann ebenso als ruhige Akzeptanz (*acquiescentia*) (E, IV, cap 4) oder als Gleichmut (*aequo animo*) gegenüber traurigen Vorkommnissen (E, IV, cap 32) beschrieben werden. Am Ende der *Ethik* stellt sich heraus, dass ein Weiser, »als ein solcher betrachtet«, von einem

¹⁴ Vgl. die Anmerkung Spinozas, laut der alle Einzeldinge beseelt (*animata*) sind (E, II, p 13 schol).

¹⁵ Eben das war der Grund für Spinozas Verlegenheit: Gott Freude und Liebe zuzuschreiben, heißt ihn im gewissen Sinn anthropomorph zu denken.

»nahezu ruhigen Gemüt[]« gekennzeichnet ist, das durch nichts betrübt werden kann (*vix animo movetur*) (E, V, p 42 schol).¹⁶ Wir wissen aber aus den vorhergehenden Überlegungen, dass die Affekte nicht vermeidbar sind und nicht beseitigt werden können, sondern dass die Trauer bei einem Weisen in Freude verwandelt werden kann, wodurch er aktiv und nicht mehr passiv wird. Die Freude wird so paradoxerweise dem Gleichmut zwar gleichgesetzt, bleibt jedoch ein Affekt – ein Affekt des »ruhigen Gemüts«.

Hier lauert noch eine Schwierigkeit. Aus der Einsicht in die Göttlichkeit der Natur zu handeln, ist in Spinozas Welt die Quelle der Freude und der moralischen Zufriedenheit, die Tugend, die das wahre Glück des Menschen ist. Dieses Glück eines weisen Menschen, das seiner Einsicht entspringt und mal als Freude, mal als Gleichmut beschrieben wird, ist ferner die Grundlage des friedlichen Zusammenlebens. Dennoch würde es in einer streng deterministischen Welt keine Möglichkeit geben, etwas anderes zu tun, folglich würde es auch keinen Sinn machen, den Menschen über die Richtlinien des ethisch Guten und politisch Nützlichen aufzuklären. Der Zweck der *Ethik*, den Menschen zu ihrem Glück zu verhelfen, wäre damit verfehlt. Darum hat man Spinoza mehrfach einer Inkonsequenz beschuldigt.¹⁷

Allerdings kann dem Einwand folgenderweise begegnet werden: Spinoza sagt uns nicht, was wir tun sollen, er beschreibt nur, was wir wirklich tun und warum wir es tun. Wenn wir unsere Affekte ändern, so tun wir es ebenso notwendigerweise, wie wenn wir es nicht tun würden; wir werden jedoch glücklicher, wenn wir es getan haben, als wenn wir es nicht getan hätten. Dies ist eine mögliche Interpretation, die gewiss Spinozas Intentionen entspricht.¹⁸ Dennoch verschwindet die Schwierigkeit damit nicht vollkommen. Denn Spinoza sagt gelegentlich

¹⁶ Spinoza: *Ethik*, S. 595.

¹⁷ Zur Diskussion um Spinozas Determinismus s. ausführlich Garrett, Don: *Necessity and Nature in Spinoza's Philosophy*, New York: Oxford Univ. Press, 2018. Zum Vorwurf der Inkonsequenz in diesem Zusammenhang s. z. B.: Гутнер, Григорий Б. (Gutner, Grigoriy B.): *Опыт секулярной метафизики II: Спиноза (Versuch einer säkularen Metaphysik (Teil II): Spinoza*, in: *Альманах СФИ*, 14 (2015), S. 29–53). Vgl. dagegen die Interpretation Spinozas Philosophie als Aufruf zur vernünftigen, das Übel möglichst verhindernden Tätigkeit. Vgl. Hampe, Michael: *Das vernunftgeleitete Leben freier Menschen*, in: Michael Hampe u. Robert Schnepf (Hg.): *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin: Akademie, 2006, S. 251–265.

¹⁸ Das ist aus manchen Formulierungen ersichtlich. Vgl. z. B.: Wir sollen »für eine leichtere Erläuterung und ein besseres Verständnis« den menschlichen Geist so betrachten, »als ob er [...] erst jetzt anfangt, Dinge unter einem Aspekt der Ewigkeit zu begreifen« (E,

auch, dass wir uns darum bemühen müssen, positive Affekte zu erzeugen (E, V, p 4 schol). Diese Diskrepanz sollten wir uns merken. Sie wird, wie wir gleich sehen werden, zu weiteren Paradoxien führen.

Eine präskriptive Moral ist Spinoza jedenfalls ebenso fremd wie die Kategorie des Möglichen. Seine Ethik hat nicht mit Möglichkeiten, sondern mit der Wirklichkeit zu tun, die zugleich eine Notwendigkeit ist. Vernünftig zu handeln heißt folglich die Notwendigkeit dessen, was geschieht, zu begreifen und so aktiv das zu tun, was man sonst vielleicht ohnehin passiv getan hätte. Wer aus Vernunft handelt, vollbringt nichts Neues, das sonst nicht da wäre. Vielmehr erfreut er sich daran, als ob er selbst es tatsächlich hervorgebracht hätte. Aber »als ob« ist hier keine kantische Bedingung der Möglichkeit und keine Illusion à la Nietzsche. Wie schon gesagt, Spinoza vermeidet jede Art Verdoppelung der Welt in wahr und falsch, scheinbar und real. Aus der Sicht des Ganzen ist beides wahr: dass jeder Modus aktiv ist und dass er passiv bleibt. Insofern dieses Ganze jedoch als Gott angesehen wird, ist es aktiv. Wenn es aber als Natur, d. h. als bloße Summe aller Dinge, betrachtet wird, wird es passiv. Man könnte hier von einem Perspektivismus *avant la lettre* sprechen, jedoch mit einer wesentlichen Beschränkung: Die Perspektiven, die die Geschehnisse der Welt als aktiv oder passiv sehen lassen, sind bei Spinoza nicht gleich. Eine ist gegenüber der anderen deutlich bevorzugt, nämlich die aktive. Deswegen wird die Natur als göttlich bezeichnet.

Ziehen wir eine Zwischenbilanz. Die Doppelseitigkeit von Aktivität und Passivität sollte Spinozas Substanz zu einer gleichgültigen Natur als bloßer Summe der Einzeldinge herabsetzen. Doch die Möglichkeit der Einsicht in diese Natur bedeutet ihre Göttlichkeit. Das Leben des Geistes (*mentis*) lässt sich von der Einsicht (*intelligentia*) her definieren (E, IV, cap 5). Die Einsicht bzw. die Fähigkeit, kausale Beziehungen einzusehen und adäquate Ideen auszubilden, ist einem Modus der einheitlichen Substanz vorbehalten – dem menschlichen Verstand, der sie begreifen kann. Die menschliche Einsicht macht nach Spinoza die Göttlichkeit der gottlosen Natur aus, sie allein macht die intellektuelle Liebe zu sich selbst möglich und unterscheidet Freude von Trauer, Aktivität von Passivität. Und auch dies geschieht nicht gleichgültig, sondern sie zieht die Freude und Aktivität deutlich vor. Die Natur wird aktiv, sie wird zur Freude und purem Glück, indem sie sich als göttlich begreift.

V, p 31 schol; Spinoza: *Ethik*, S. 575). Man könnte es so verstehen, dass in der Wirklichkeit der Geist schon alles begriffen hat. Vgl. auch E, V, p 33 schol.

Dass Spinozas System auf diese Weise schlüssig wird, hat allerdings einen Preis: Manche Annahmen müssen akzeptiert werden, vor allem die Göttlichkeit der Natur. Das zwecklose Ganze musste Gott genannt werden, um es als intelligibel und aktiv denken zu können; und dies ist nur dann möglich, wenn die Einsicht in die Natur ihr gegenüber nicht gleichgültig, nicht indifferent ist. Ist dies unplausibel, kann man Spinoza nicht folgen, man kann seine Gedanken nur als inkonsequent ansehen. Die beglückende Einsicht muss nicht nur möglich, sie muss notwendig und unvermeidlich sein.¹⁹

Stimmt man jedoch zu, dass die Einsicht göttlich bzw. aktiv und freudig ist, entsteht ein weiteres Problem. Wenn die Einsicht tatsächlich nicht nur möglich, sondern v. a. notwendig ist, wenn sie so gut, nützlich und heilend für die Menschen ist und ihrer wahren göttlichen Natur bzw. ihrem Interesse entspricht, warum ist sie dann so selten? Die Frage bringt Spinoza in Verlegenheit. Zuerst zeigt er, dass die Regeln, die das Leben fröhlich und vernünftig machen könnten, gar nicht schwer sind (E, V, p 10 schol). Doch am Ende der *Ethik* liest man:

»Und natürlich muß das, was so selten gefunden wird, schwer sein. Wenn das Heil einfach daläge und ohne große Anstrengung gefunden werden könnte, wie wäre es dann möglich, daß fast jeder es fahren läßt? Aber alles, was vortrefflich ist, ist ebenso schwierig wie selten.« (E, V, p 42 schol)²⁰

Solch ein Schlusswort (und das sind die letzten Worte der *Ethik*) scheint mir ziemlich unbefriedigend zu sein. Die Frage wäre doch: Wenn positive Affekte zu erzeugen und negative zu vermeiden so nützlich und natürlich für Menschen ist, warum tun sie es so selten? Die Antwort lautet: Es muss schwer sein, weil es so selten vorkommt. Eine solche Antwort könnte

¹⁹ Wenn uns Spinozas Idee des menschlichen Glücks kontrafaktisch und gar psychologisch falsch vorkommt, so ist es gerade, weil für uns sowohl die Göttlichkeit des Ganzen als auch unsere eigene Göttlichkeit unplausibel sind. Vgl. die Diskussion, ob der Verstand bei Spinoza tatsächlich ein motivierender Grund sein kann: Warum sollten wir das wollen, was wir einsehen, bzw. warum sollten wir das akzeptieren, was uns gerade traurig macht, wie z. B. Verlust eines geliebten Menschen? (Vgl. Perler, Dominik: *Das Problem des Nezesitarismus*, in: Hampe u. Schnepf (Hg.): *Baruch de Spinoza*, S. 79). Darauf könnte Spinoza antworten: Indem wir etwas einsehen, sehen wir auch ein, dass es nichts Passives geben kann, dass unsere Trauer bloß einem Missverständnis entspringt, dass wir in der Wirklichkeit nur das wollen können, was gerade geschieht, weil wir selbst der Teil des Ganzen sind, der die Dinge und Ereignisse hervorbringt. Wenn man das alles nicht einieht, akzeptiert man traurige Ereignisse nicht, oder vielmehr: Die Trauer ist das Ergebnis davon, dass man sich als Teil des göttlichen Ganzen nicht begreift. Dazu bemerkt Spinoza, dass nur ein Teil von uns, und zwar der bessere (*pars melior*), zufrieden sein kann (E, IV, cap 32).

²⁰ Spinoza: *Ethik*, S. 595.

dazu verleiten, dass man die ganze vorhergehende Überlegung in Frage stellt: Dann ist vielleicht das Gute nicht wirklich nützlich? Vielleicht bringt die adäquate Einsicht keine Freude, die sich von Trauer deutlich unterscheiden lässt? Oder: Ist nicht jede Aktivität vielmehr Passivität und die Einsicht bzw. die adäquaten Ideen so gut wie unmöglich?

Was würde sich ändern, hätte Spinoza diese Fragen mit »ja« beantwortet? Nur ein einziger Punkt: Wenn die Einsicht seitens eines Modus der allumfassenden, sich selbst hervorbringenden Substanz, wenn auch nur sehr selten, nicht möglich wäre und die aktive Tätigkeit nicht über die Passivität Oberhand gewinnen könnte, sollte die eine Substanz bloß als Natur und nicht als Gott bezeichnet werden. Wenn die Einsicht sich nicht in die Freude verwandeln könnte, wie selten dies auch geschieht, würde man nicht mehr von der Liebe Gottes zu sich selbst sprechen können, folglich wäre die gottlose Natur vom Chaos, die einsichtige Aktivität von der stummen Passivität nicht zu unterscheiden. Denn selbst die Kausalität ist eine Idee, d. h. die Dinge sollen mit ihrer Hilfe *begriffen* werden. Das ist die menschliche Vernunft, die sie als das Prinzip der Prinzipien würdigt und sich daran erfreut, dass ihre eigene Tätigkeit die Welt gestaltet. Und so erfährt sie, dass sie, obwohl begrenzt und endlich, ein Teil der göttlichen Vernunft ist, die die Natur aus sich selbst heraus geschaffen hat, um sich an sich selbst zu erfreuen.

Conatus: das Verharren im Steigern

Die ontologische Sonderstellung des menschlichen Verstandes, d. h. menschlicher Fähigkeit nicht nur das Wesen der Dinge intuitiv-unmittelbar bzw. mittelbar durch Gemeinbegriffe einzusehen, sondern auch die Dinge als existierend zu begreifen, ermöglicht Spinoza die Welt als schaffende und geschaffene Natur zu unterscheiden und gleichzeitig einheitlich darzustellen.²¹ Die Natur ist Gott und als solche ist sie eine Einheit, aber sie ist auch die Vielfalt der Dinge, die einander begrenzen und gegeneinander kämpfen. Die Welt ist ein Kampfplatz und sie ist der Ort der Freude und des Friedens. Der Kampf ist eben der Kampf um die Freude und deren friedliche Andauer. Mit anderen Worten: Es geht

²¹ Diese Sonderstellung steht in gewisser Spannung zur Verpönung jedes Anthropomorphismus (vgl. E, I, app), und dies nicht nur bei Spinoza, sondern auch in der modernen Wissenschaft, z. B. der Biologie (s. dazu die Anm. 79, 80 im Kapitel 3).

darum, »vollkommen zufrieden [zu] sein« und »in dieser Zufriedenheit zu verharren« (E, IV, cap 32).²²

An dieser Stelle kommt unauffällig die Zeit in das System Spinozas. Es gab freilich schon ohnehin einige Momente des Zeitlichen, die ebenso unauffällig waren. Allein die Unterscheidung von den endlichen und unendlichen Dingen ist zwar vor allem eine logische, aber bezogen auf die endlichen Modi deutet sie auch darauf hin, dass sie vergehen müssen, dass sie von den anderen Dingen vernichtet werden können, also zeitlich sind. Gerade dieses Vergehen der Dinge, ihre Zugehörigkeit zur Vergangenheit, war u. a. der Grund, warum die verworrenen Ideen überhaupt entstehen.²³ Aber die Essenz des Menschen, sein Geist oder seine Vernunft, ist nicht zeitlich, sondern ewig (E, V, p 23 schol), auch wenn, das betont Spinoza unermüdlich, das Ewige nicht durch Dauer oder Zeit, sondern durch die notwendige Existenz verstanden werden soll (vgl. E, I, def 8 ex). Was zeitlich am Menschen ist, ist nicht essentiell und vergeht. Und auch an diesem Vergehen, an seinem Tod, könnte man sich als vernünftiger Mensch erfreuen.²⁴ Ohne diese Fähigkeit zur Freude an göttlicher Aktivität, auch wenn sie zerstörerisch für den Einzelnen ist, könne der Mensch »weder sein noch begriffen werden« (E, IV, p 36 schol).²⁵

Die Zeit wird somit durch den menschlichen Geist, seine freudige Tätigkeit, überwunden, auch wenn dies nur selten geschieht, wie wir am Ende der *Ethik* erfahren. Doch diese Seltenheit ist kaum eine zufällige. Den Zufall gibt es in Spinozas Welt nicht. Seine Position in dieser Hinsicht ist eindeutig: Es kann in der Natur nichts Zufälliges geben, weil alles mit Notwendigkeit aus der Natur Gottes folgt bzw. die Naturgesetze notwendig wirken, und nur unsere Unwissenheit ist der Grund dafür,

²² Spinoza: *Ethik*, S. 525.

²³ Zuerst wird gerade das Gegenteil bewiesen, dass nämlich das Vorstellungsbild eines vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Dinges genau die gleichen Affekte produziert (E, III, p 18). Später jedoch, an der Stelle, an der er dem Geist die Fähigkeit zuschreibt, Freude statt Trauer zu erzeugen, sagt Spinoza, dass die Affekte den anwesenden Dingen gegenüber, »trägt man der Zeit Rechnung«, mächtiger seien als diejenigen, die von abwesenden Dingen verursacht seien (E, V, p 7; Spinoza: *Ethik*, S. 543).

²⁴ Streng genommen sagt Spinoza nicht, dass der Tod erfreulich sein sollte. Dies wäre eine zu paradoxe Behauptung. Er bemerkt bloß, dass einem vernünftigen Menschen die Frucht vor dem Tod fremd sei (E, V, p 38) oder dass er an den Tod nicht einmal denken würde (E, IV, p 67).

²⁵ Spinoza: *Ethik*, S. 437.

dass wir etwas als zufällig beurteilen (E, I, p 29; E, I, p 33, schol 1).²⁶ Was steht dann dem menschlichen Begreifen im Wege, dass es so selten geschieht?

Im dritten Teil seiner *Ethik* sieht Spinoza sich genötigt, ein zusätzliches Prinzip einzuführen, das seitdem nicht weniger umstritten ist als Göttlichkeit der Natur: den *conatus*.

»Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur in seinem Sein zu verharren.« (E, III, p 6)²⁷

Es wurde vielfach diskutiert, inwiefern dieses Prinzip von Spinoza bewiesen oder *ad hoc* eingeführt wurde, um die Existenz der einzelnen Dinge zu erklären und deren Möglichkeit zu sichern.²⁸ Aber viel wichtiger ist, dass mit ihm die Zeit wesentlich, wenn auch indirekt, in die Natur der Dinge eingeführt und gleichzeitig gezeigt wird, was der Freude an der Göttlichkeit der Natur entgegenwirkt. Wer am Sein festhält, tut es auf Zeit, d. h. trotz der Tatsache, dass einzelne Dinge vergehen.²⁹ Das Problem des *conatus*' ist nicht nur, dass dieses Prinzip unbegründet ist (schließlich könnte Spinoza ihn als Axiom darlegen,³⁰ was freilich nicht viel verändert hätte, das Problem wäre dadurch bloß auffälliger),

²⁶ Allerdings kennt Spinoza neben *contingentia* auch *accidens* – die Zufälligkeit als Nebeneffekt und das Unzweckmäßige (vgl. E, III, p 50, E, III, aff. def 8). Die Mehrdeutigkeit des Zufälligen werden wir ebenso im Kapitel 3 näher betrachtet.

²⁷ Spinoza: *Ethik*, S. 239.

²⁸ S. dazu z. B. Cook, Thomas: *Der Conatus. Dreh- und Angelpunkt der Ethik*, in: Hampe, Michael u. Schnepf, Robert (Hg.): *Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin: Akademie, 2006, S. 151–170. Cook zeigt u. a. die geschichtlichen Wurzeln des *Conatus*-Prinzips. Indem er seine Begründung und Ableitung bei Spinoza analysiert, kommt er zu dem Schluss, dass es nicht nur einer besseren Begründung bedürfe, sondern im Übrigen auch contrafaktisch sei. Spinoza sei es nicht gelungen, die Möglichkeit eines Selbstmordes zu erklären. Zur Idee der Selbsterhaltung und ihren ideengeschichtlichen Hintergründen in der Moderne s. Ebeling, Hans (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1996.

²⁹ Diese Deutung der Tätigkeit von Einzeldingen im Blick auf ihre Vergänglichkeit und ihr Streben, in ihrem Sein zu verharren, wird bei Heidegger zum Horizont des Todes, von dem aus er versucht, den Sinn vom Sein des Seinenden (die Zeit) zu erläutern. Bei aller Verschiedenheit der beiden Denker lassen sich in dieser Hinsicht überraschende Übereinstimmungen zwischen ihnen feststellen. Dazu s. die Verfass.: *Die Göttlichkeit der Einsicht: von Spinoza zu Heidegger*, in: Ruf, Matthias und Honnacker, Ana (Hg.): *Gott oder Natur – Perspektiven nach Spinoza*, Berlin, Münster, Wien, Zürich, London: LIT-Verlag, 2015 (Reihe »Philosophie aktuell«), S. 109–118.

³⁰ Nach Bartuschat haben die Lehrsätze, die das *Conatus*-Prinzip begründen sollen, »den Charakter nicht beweisbarer Axiome« (Bartuschat, Wolfgang: *Spinoza Theorie des Menschen*, Hamburg: Meiner, 1992, S. 133).

sondern dass Spinoza mit ihm einen Widerspruch in die Natur der Dinge selbst einführt, soweit es um Menschen geht. Denn das Streben, in seinem Sein zu verharren, gehört zur wirklichen Essenz der Dinge (E, III, p 7) und eben dieses Streben steht der Freude im Wege, mit der der Mensch das Vergehen der Dinge akzeptieren könnte, der Freude, die so wesentlich und konstituierend für seinen Geist, seine wahre Essenz, ist. Ist es wirklich verwunderlich, dass eine solche Freude nur selten vorkommt? Wenn das Streben, dem unvermeidlichen Tod zu entgehen, der Natur des Menschen eigen ist, kann man nicht verwunderlich finden, dass Menschen sich selten darüber freuen, dass alle Einzeldinge, inklusive ihrer selbst, unvermeidlich vergehen.³¹

Ohne *conatus* würden einzelne Dinge überhaupt nicht sein können. Sie sind dank *conatus*, es ist ihr wahres Wesen. Wenn die Natur ferner eine bloße Summe der Einzeldinge wäre, die die Attribute der Substanz nur »auf bestimmte und geregelte Weise« ausdrückt (E, I, p 25 cor),³² wäre kein Problem entstanden. Jedes Ding würde einige Zeit sich erhalten und sich darüber freuen, aber früher oder später würde es vergehen, aus Gründen, die ihm äußerlich sind, jedoch notwendig, genauso wie seine Trauer darüber notwendig ist. Solch eine paradoxfreie Interpretation wird in der Spinoza-Forschung angestrebt: Spinoza folge damit streng dem Prinzip der Sparsamkeit der Prinzipien, d. h., dass um den Preis einer einzigen Annahme andere Prinzipien überflüssig werden. Das *Conatus*-Prinzip sei Spinozas Lösung für das Problem der Teleologie und des Willens.³³ Das wäre tatsächlich so, wenn die menschliche Einsicht nicht ebenso den Status einer unerlässlichen Voraussetzung in Spinozas Welt angenommen hätte. Ihm zufolge ist die Natur nicht bloß die

³¹ Ein Verehrer Spinozas, Lew Tolstoi, hat eine Lösung dadurch gefunden, dass er Spinoza mit Hilfe des von ihm ebenso geliebten Schopenhauers und buddhistischen Denkens gelesen hat. Wenn das Prinzip der Individuation bloß scheinbar ist und der Mensch es einsehen könnte, würde er auch den Tod als Befreiung aus diesem Jammertal begrüßen und sich daran erfreuen, dass man mit dem Anfang aller Dinge wieder eins wird. Dies ist aber nicht die Denkweise Spinozas. Für ihn, es sei noch einmal betont, ist die Welt der Einzeldinge real und nicht scheinbar. Kein Schleier der Maya soll aufgedeckt werden, um die wahre Welt zu ersehen. Zu Tolstois Ansichten s. ausführlicher: Poljakova, Ekaterina: *Differente Plausibilitäten: Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2013 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 63), S. 225 ff.

³² Spinoza: *Ethik*, S. 57.

³³ S. zusammenfassend Boehm, Timon: *Nietzsches Wiederholung Spinozas. Ein problemgeschichtlicher Bezug der Konzepte des conatus und des Willens zur Macht*, in: *Nietzsche-Studien*, 46 (2017), S. 28–57.

notwendig-träge Summe des Seienden. Sie ist göttlich und sie ist es dank menschlicher Einsicht in ihre Zusammenhänge, d. h. dank der Freude an ihrer Aktivität, der der *conatus* im Wege steht.

Der Mensch als ein Wesen, das einerseits, wie alle anderen Dinge, danach strebt, in seinem Sein zu verharren, andererseits aber als ein besonderes, denkendes Wesen nur danach streben sollte, einzusehen (E, IV, p 26) und sich an allem, was geschieht, zu erfreuen, gerät unvermeidlich in Widerspruch mit sich selbst an der Stelle, an der er seine eigene Gebrechlichkeit und gar Sterblichkeit entdeckt. Man könnte meinen, dass dies schließlich ein trivialer Widerspruch ist: Man will einerseits sich erhalten, andererseits muss man sich eingestehen, dass es nicht gelingt. Aber Spinozas Paradoxie geht weit über solch eine Banalität hinaus. Denn der *conatus* soll die Grundlage für alle Tugenden sein und nicht ihr Störfaktor (E, IV, p 22). Die Tugenden werden aber ebenso durch die Einsicht geleitet (E, IV, p 28), dadurch, dass man die eigene Vergänglichkeit begreift und bejaht.³⁴

Es scheint, dass Spinoza das Problem erkannt hat. Er macht einen nächsten Schritt, indem er die Paradoxie noch verstärkt, um sie dann bis zu einem gewissen Grad zu entparadoxieren. Der *conatus* sei die Begierde und als solche für die Menschen (E, III, p 9 schol) und sogar jedes Individuum (E, III, p 57 dem) essentiell, ein unvermeidlicher Affekt neben der Freude und der Trauer. Diese Begierde (*cupiditas*) sei gerade das Streben (*conatus*), das uns zukomme, »insofern wir einsehen, d. h. [...] insofern wir aktiv sind« (E, III, p 58 dem).³⁵ Wer sich selbst zu erhalten sucht, ist also aktiv. Das heißt aber, dass er nicht bloß danach strebt, sich in seinem So-Sein zu erhalten, sondern vielmehr sucht er danach, was seine Aktivität *vermehrt* und *fördert* (*quae augent vel juvant*). Er strebt also nach dem, was er nicht ist und nicht hat: nach mehr Wirkungsmacht (*agendi potentiam*) (E, III, p 12). Und indem er es tut, freut er sich stets erneut, und dies unabhängig davon, dass es ihm am Ende nicht gelingen kann, dass er des Todes ist. So wird die Paradoxie des sich an dem seinem Wesen Entgegenwirkenden erfreuenden Individuums, jene Paradoxie,

³⁴ Freilich könnte man darauf erwidern, dass der Mensch, indem er Gottes Attribute begreift, auch entdeckt, dass ein Teil von ihm ewig ist (E, V, p 23–33). Das wäre fast der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, der jedoch durch die Einsicht in die Natur der Dinge gesichert wird, als Wissen nach geometrischen Methoden. Dies ist aber keine Lösung der Doppeldeutigkeit von *conatus*. Denn das Streben, in seinem Sein zu verharren, bedeutet, dass man sich gerade als dieses konkrete Ding erhalten will, nicht nur als ein wesentlicher Teil von ihm, sondern als Modus, der gerade vergehen muss.

³⁵ Spinoza: *Ethik*, S. 331.

die der Einführung der Zeit entsprungen ist, dank der Zeit, wenn auch nur teilweise, entparadoxiert. In dem Zustand der wachsenden und sich durch die Einsicht vermehrenden Aktivität kann das Individuum verharren und sich an ihm, an diesem Verharren-im-Wachsen, erfreuen. Es kann sich so erfreuen in der Zeit, die es für seine Tätigkeit gewinnt, es kann aktiv bleiben bis zum Ende, auch wenn dieses Ende unvermeidlich ist.³⁶

Das Problem der Freude eines Einzelnen an dem, was seinem Wesen widerspricht, wäre damit gelöst – auf Zeit. Denn der menschliche Geist kann sich daran erfreuen, was er dem ihm Entgegenwirkenden abtrotzt, wobei er sich über sein eigenes Erfreuen selbst erfreut, gerade weil es nicht selbstverständlich, sogar unwahrscheinlich ist. Das Streben bleibt Streben, das Ziel wird erreicht und nicht erreicht. Der Preis für diese Lösung ist jedoch sehr hoch. Neue Paradoxien sind entstanden, denn die Zeit wurde zu einem wesentlichen Bestandteil eines Systems, das als zeitlos konzipiert wurde. Das Einsehen selbst bezieht sich nun auf die Zeit, die für das Streben, sich zu erhalten, erfolgsbringend ist.

Das vernünftige Einzelwesen setzt sich Zwecke seiner Aktivitäten und will sie auch erreichen, z. B. sich für einige Zeit als Einzelwesen erhalten. Und beide Wege – diese Zwecke für nichtig zu erklären und dieses Zwecksetzen als sinnvoll zu preisen – scheinen von der *Ethik* her nicht gestattet zu sein. Die Spinoza-Forschung reflektiert diese Situation unterschiedlich. Einerseits wird Spinoza in diesem Zusammenhang wiederum Inkonsistenz vorgeworfen: Er habe zwar alle Zwecke grundsätzlich gelehrt, aber mit seinem *conatus* indirekt ein teleologisches Prinzip eingeführt.³⁷ Auch Nietzsche wird dies als Argument gegen

³⁶ Auch hier wäre es hilfreich, um die Paradoxie der Selbsterhaltung, die mit der Einsicht konfrontiert wird, unsichtbar zu machen, nicht von Freude, sondern von Gleichmut zu reden. Dennoch greift Spinoza nicht auf diese Lösung zurück, aus den Gründen, die im vorherigen Abschnitt erläutert wurden: Es ist Freude, nicht Gleichmut, die Aktivität von Passivität radikal unterscheidet.

³⁷ So schon in: Trendelenburg, Friedrich Adolf: *Über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg*, Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2001 (Abhandlungen der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1849). Zu modernen Anhängern dieser These s. z. B.: Garrett, Don: *Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism*, in: Gennaro, Rocco J. and Huenemann, Charles (eds.): *New Essays on the Rationalists*, Oxford, New York: Oxford Univ. Press, 1999, S. 310–336.

Spinoza wenden.³⁸ Doch die Paradoxie der Selbsterhaltung geht, wie wir gerade gesehen haben, weit über eine bloße Inkonsequenz hinaus.

Eine andere Möglichkeit besteht, wie bereits angedeutet, darin, das *Conatus*-Prinzip in Analogie mit dem Trägheitsgesetz zu sehen. Tatsächlich ist diese zweite Linie der Argumentation sehr verlockend. Alle Schwierigkeiten, inklusive des oben angesprochenen Problems der Notwendigkeit von Freude und Trauer, die keine Spielräume kennen, scheinen auf diese Weise zu verschwinden. Wie die Einstellung des Menschen dem Geschehen gegenüber nicht verändert werden könne, so sei auch *conatus* bloß ein Effekt davon, dass jedes Ding in seinem Zustand bleibe, wenn nichts Äußerliches darauf einwirke, d. h. wenn kein anderes Ding eine Veränderung dieses Zustandes verursache. Und Spinoza gab sicherlich Anlass zu einer solchen Deutung (vgl. E, III, p 7 dem; E, III, p 9 schol).³⁹ Dennoch kann die Analogie mit dem Trägheitsprinzip, wie attraktiv sie auch sein mag, letztendlich nicht überzeugen. Denn die Selbsterhaltung ist bei Spinoza kein bloßer Nebeneffekt der bestehenden Kräftekonstellation. Sie ist viel mehr als das: Die Erhaltung, das Beharren, soll als Tugend und als Streben nach Steigerung gedacht werden. Und noch mehr: Das Seiende ist nicht gleichgültig gegenüber seinem Erfolg in diesem Beharren. Der *conatus* ist nicht bloß ein dynamischer Prozess. Er ist ein aktives und affirmatives Prinzip.⁴⁰ Denn er sorgt für Freude daran, dass man verharren *kann*, dass man nicht vergeht. Und nur solange das Angestrebte gelingt, kann die Freude darüber bestehen. Freilich kann auch diese Freude als Nebeneffekt des Gelingens angesehen werden. Jedoch zeigt gerade sie, dass das Seiende nicht indifferent gegenüber den

³⁸ Dazu s.: Rupschus, Andreas u. Stegmaier, Werner: »Inkonsequenz Spinoza's«? *Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in ›Jenseits von Gut und Böse‹* 13, in: *Nietzsche-Studien*, 38 (2009), S. 299–308.

³⁹ Zur antiteleologischen Deutung von *conatus* s. Blumenberg, Hans: *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, Wiesbaden: F. Steiner, 1970, S. 39; Cook: *Der Conatus*, S. 157 ff.; auch Rupschus u. Stegmaier: »Inkonsequenz Spinoza's«?, S. 306 f., zusammenfassend: Boehm, Timon: *Nietzsches Wiederholung Spinozas*, S. 34 ff.

⁴⁰ Sowohl Blumenberg als auch Rupschus und Stegmaier deuten *conatus* an den oben angegebenen Stellen gerade als passiv. Auch Röd spricht dem *conatus* wie auch der Macht die Dynamik völlig ab, mit dem Hinweis, dass es sich um »die aktuelle Wesenheit« eines Modus handle (Röd, Wolfgang: *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam, 2002, S. 141). Die Frage ist jedoch, ob man diese Wesenheit bei Spinoza nicht vielmehr als Dynamik verstehen sollte. Der Deutung von *conatus* als Passivität kann ich darum nicht zustimmen. Zu seiner affirmativen Auslegung vgl. Wurzer, William S.: *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim a/Gl.: Hain, 1975, S. 196.

von ihm verfolgten Zwecken ist, genauso wenig wie Spinozas *Ethik*, mit der er den Menschen den Weg zu ihrem wahren Glück weisen wollte.

Die Paradoxie des Verharrens im Wachsen, das kein Zweck sein soll und dessen Gelingen dennoch Freude bereitet, kann also nicht geleugnet werden, ohne Grundunterscheidungen von Spinozas *Ethik* zusammenfallen zu lassen, vor allem Aktivität und Passivität, Freude und Trauer. Wir werden die Logik dieser Paradoxie im nächsten Abschnitt weiter verfolgen – an dem Faden des Machtbegriffs Spinozas. Denn das Seiende vermag nach ihm in seinem Sein nur dann zu verharren, wenn es seine Wirkungsmacht (*potentia agendi*) erweitern kann. Dies ist die wichtigste Konsequenz vom *Conatus*-Prinzip: Die Aktivität der Menschen sowie überhaupt jedes Einzelwesens wird damit anders als vorher gedeutet. Das Streben oder die Begierde erfordert nicht nur das Verharren, sondern auch die *Steigerung*. Die Dinge, die nach ihrer eigenen Erhaltung streben, *sind* nicht, sie *werden*, d. h. sie streben nach einem Überschuss und sie sind dieser Überschuss.

Dennoch, indem Spinoza den Begriff der Wirkungsmacht einführt und als steigernde Aktivität deutet, stellen sich neue Fragen: Wie können Spielräume für eine solche Steigerung in einer in ihrer Gegebenheit geschlossenen Natur überhaupt entstehen? Wie kann das Ganze, das in seiner Notwendigkeit schon immer da ist, ein Wachstum und eine Vermehrung der Aktivität fördern?

Die Allgegenwart der Macht

Es wurde längst bemerkt, dass der Machtbegriff nicht nur eine ganz prominente Rolle in Spinozas System spielt, sondern auch auf eine originelle Art und Weise von ihm gedeutet wurde.⁴¹ Umso erstaunlicher ist es, dass Macht in der *Ethik* nur indirekt und nebenbei definiert wird, und nicht gleich am Anfang in den Definitionen oder in den Axiomen des ersten Teils. Nur als Hilfsmittel zum dritten Gottesbeweis wird der Begriff zum ersten Mal erläutert: »Imstande sein nicht zu existieren, ist Ohnmacht, während imstande sein zu existieren, Macht ist (wie sich von selbst versteht).« (E, I, p II dem 3)⁴² Trotz der letzteren Bemerkung, die als ob nebenbei, in Klammern, gemacht wurde, wird hier ein nichttrivialer

⁴¹ Spinozas Machtbegriff wird in der schon erwähnten Untersuchung Saars ausführlich untersucht (Saar: *Immanenz der Macht*, S. 137 ff.).

⁴² Spinoza: *Ethik*, S. 25.

Gedanke angedeutet und zwar indirekt, als ob dies selbstverständlich wäre: Macht (*potentia*) sei nicht als eine Qualität zu verstehen, die dem Seienden zukomme, das ohnehin schon existiere, sondern sie sei das Sein des Seienden, die Existenz selbst. Das heißt: Alles ist Macht und ohne Macht ist nichts da, was als existierend beurteilt werden könnte.

Dennoch, wenn Macht alles wäre, wäre sie ein leerer Begriff, bloß ein Synonym zur Existenz. Nur wenn der Machtbegriff etwas Wesentliches in Spinozas Denken einbringt, ist er als sein Grundbegriff verständlich. Warum soll Existenz durch Macht beschrieben werden? Was ist bei der Bezeichnung »Macht« spezifisch?

Erstaunlicherweise wird Macht bei Spinoza fast allen Grundbegriffen gleichgesetzt: Gott, Kausalität, Vernunft, Tugend und schließlich dem *conatus*. Schauen wir die Stellen etwas genauer an. Jede von ihnen zeigt, wie prominent der Machtbegriff bei Spinoza bleibt. Gott selbst ist nichts anderes als Macht. Noch im ersten Teil der *Ethik* erfahren wir, dass »Gottes Macht [...] genau seine Essenz« ist (E, I, p 34).⁴³ Der Beweis gibt uns einen Fingerzeig, wie dies zu verstehen ist: Es wurde bereits bewiesen, dass Gott die Ursache seiner selbst ist (E, I, p 11) und folglich auch jene aller Dinge (E, I, p 16 cor 1). Mehr brauche man nicht, sagt uns Spinoza, um daraus zu schließen, dass Gottes Essenz und seine Macht zusammenfallen. Indem Gott als Macht gedeutet wird, wird also Macht auch als Kausalität verstanden. Gott bringt die Natur hervor, die Dinge, alles, was existiert. Und diese Tätigkeit des Hervorbringens ist genau seine Macht und ebenso seine Essenz, die auch seine Existenz bedeutet. Zu sein, zu wirken, sich selbst und die Dinge zu verursachen und Macht zu haben, ist für Gott einerlei.

Macht ist somit durch Gott, Kausalität und Existenz definiert, definiert aber diese ebenfalls. Das ist keine fruchtlose Kreisbewegung. Mit Hilfe des Machtbegriffs sind alle anderen Begriffe aufeinander bezogen und gleichzeitig voneinander graduell unterschieden worden. Nun kann Gott den Dingen, die er hervorbringt, nicht mehr gleichgesetzt werden. Nicht weil seine Natur anders wäre als die ihrige (das ist sie nicht), sondern weil er als *die größte* Macht verstanden wird – die Macht des Hervorbringens, dank der sie alle da sind (vgl. E, IV, p 4 dem). Er ist die pure Macht und die pure Existenz. Wie steht es mit den Einzeldingen? Auch sie können, und müssen sogar, Ursachen von den anderen Dingen sein, auch sie sind hervorbringend, folglich sind auch sie essentiell Macht. Aber sie sind ebenso Ohnmacht. Sie sind Macht, insofern sie

⁴³ Spinoza: *Ethik*, S. 77.

Gottes Macht zum Ausdruck bringen. Sie sind aber auch Ohnmacht, weil sie nicht notwendig existieren, weil sie vergehen. Sie sind göttlich und nichtgöttlich zugleich, weil die Macht bei ihnen, »durch die Gott ist und handelt« (E, III, p 6 dem),⁴⁴ mangelhaft ist. Macht ist zwar ein gemeinsamer Nenner für Gott und für seine Modi, die Dinge. Aber Macht ist auch das, was einerseits Gott, bei dem Essenz und Existenz zusammenfallen, und andererseits die Dinge, bei denen die Essenz und Existenz auseinanderzuhalten sind, unterscheidet – nach dem Grad von ihr, der jedem Ding zukommt.

Der Machtbegriff sichert somit die Differenzen, die vorher zweifelhaft schienen. Die Einzeldinge sind Macht, d. h. sie sind göttlicher Natur, aber nur in dem Grad, in dem sie tätig sind, in dem sie sich als aktiv bzw. göttlich begreifen. Ihre Macht ist ebenso Ohnmacht. Denn sie sind nicht nur aktiv, sondern auch passiv, sie bringen die anderen Dinge hervor, werden aber auch selbst hervorgebracht und erleiden die Wirkung, deren Ursache sie selbst nicht sind. Die Macht der Einzeldinge ist nicht nur ihre Existenz, sondern sie ist auch ihre Aktivität, die das Existieren ermöglicht. Es ist folglich zu erwarten, dass die Macht auch mit dem *conatus* wesentlich verbunden ist.

Tatsächlich taucht der Machtbegriff, nachdem er im ersten Teil nebenbei erwähnt bzw. bloß als Hilfsmittel zum dritten Gottesbeweis verwendet und am Ende des ersten Teils zur Definition der Essenz Gottes hinzugezogen wurde, nun prominent im dritten Teil an der Stelle auf, an der das Prinzip *conatus* eingeführt wird. Das Streben, sich zu erhalten und in seinem Sein zu verharren, sei »die wirkliche Essenz« der Einzeldinge (E, III, p 7). Um dies zu beweisen, braucht Spinoza den Machtbegriff, den er nun genau als dieses Streben definiert, mit dem ein Ding »handelt oder zu handeln strebt« (E, III, p 7 dem).⁴⁵ Das Streben ist auch die Macht (*potentia sive conatus*): Die Letztere kann durch das Erstere verstanden werden, genauso wie umgekehrt. Nun wird deutlich: Zu handeln, d. h. tätig zu sein, bedeutet eben zu sein. Der *conatus* kommt dem Seienden nicht zu, er ist keine Eigenschaft, genauso wenig wie Macht. Er ist das Sein des Seienden selbst, die Macht des Strebens, sich an diesem Sein zu erhalten. Paradoxerweise erhält man nicht, was man ist, sondern nur dieses Streben selbst. Denn man ist nichts über dieses Streben hinaus.⁴⁶

⁴⁴ Spinoza: *Ethik*, S. 239.

⁴⁵ Spinoza: *Ethik*, S. 241.

⁴⁶ Vgl. ein früheres Werk Spinozas, in dem dieser Gedanke deutlich zum Ausdruck kommt: »Man unterscheidet zwischen der Sache selbst und dem in jeder Sache enthalte-

Dieses Streben ist das Streben nach Macht – die göttliche Macht zur Erhaltung des Lebendigen.

Es sieht so aus, dass Spinoza allen Dingen in dem Maße Macht bzw. Existenz bzw. göttliche Essenz zuschreibt, in dem sie sich zu erhalten streben, und dies unabhängig davon, ob es sich um Menschen oder Steine oder Ideen handelt. Und tatsächlich ist die Teilnahme an Gottes Macht keinesfalls Privilegium des Menschen, sondern steht allem Seienden zu, dessen Sein das Streben nach Macht ist. Die Frage ist aber, ob den Menschen die Macht nicht in einer besonderen Art und Weise zukommt. Und das ist tatsächlich der Fall. Hier kommt die menschliche Einsicht wieder ins Spiel.

Das Streben kommt den Menschen zu, »insofern wir einsehen« (E, III, p 58 dem).⁴⁷ Die Einsicht ermöglicht nach Spinoza, dass der Mensch aus einem Sklaven, der sich ständig vor dem Tod fürchtet, zu einem freien Herrn seines Lebens wird. Dies sei die »Macht des Verstandes« (*potentia intellectus*) und lasse sich nun, im fünften und letzten Teil der *Ethik*, »allein von dem, was Einsicht ist, her definieren« (E, V, preaf).⁴⁸ In der Wirklichkeit fallen nun alle Begriffe, die Spinoza für das menschliche Begreifen nutzt, mit der Macht zusammen: *ratio* (E, IV, cap 3), *intellectus* (E, IV, cap 4) und *mens* (E, III, p 54). »[P]otentia seu ratio[]« (E, IV, cap 3) ist die neue Formel, die die Macht des Einsehens und so die Göttlichkeit des menschlichen Begriffsvermögens auf eine neue Art und Weise behauptet. Denn dank der Einsicht, dass der Mensch zu einer größeren Macht werden kann als alle anderen Dinge, wird er aktiv. Seine Macht, die Macht des Denkens (*cogitandi potentia*) (E, II, p 7 cor), zeigt, dass er ein privilegiertes Wesen ist, das sich seines Strebens, sich selbst zu erhalten, bewusst wird (E, III, p 9). Dieses Streben ist die Bestätigung seiner Macht. Sie ist aber auch gleichzeitig Zeugnis davon, dass nicht alles in ihm Macht ist, dass er nicht nur Macht, sondern auch Ohnmacht ist. Die Ohnmacht kann jedoch kraft der Macht seiner Einsicht wiederum in die Macht verwandelt werden. Nun wird die Macht nicht nur der Einsicht, sondern auch der Tugend (E, IV, def 8) und der Liebe gleichgesetzt.

nen Bestreben, ihr Dasein zu erhalten [...]. Beide Begriffe sind zwar [...] den Worten nach verschieden, was hauptsächlich irreführend hat, aber keineswegs der Sache nach.« (Spinoza, Baruch de: *Principiae philosophiae cartesianae*, zit. nach: Cook: *Der Conatus*, S. 157).

⁴⁷ Spinoza: *Ethik*, S. 331.

⁴⁸ Spinoza: *Ethik*, S. 533.

Der letztere Gedanke kommt indirekt zum Ausdruck, indem Spinoza von der Liebe Gottes zu sich selbst sagt, dass ihr nichts entgegengesetzt werden könne (E, V, p 37). Dabei macht er auf den Widerspruch mit einem Axiom aus Teil IV aufmerksam, laut dem zu jeder Macht eines Einzeldinges eine größere Macht zu denken sei (E, IV, a). Diesen Widerspruch löst er dann dadurch auf, dass es sich bei dem Axiom um Einzeldinge handle, die »in Relation auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort betrachtet werden« (E, V, p 37 schol).⁴⁹ Aber bereits sein Hinweis darauf, dass hier ein Widerspruch entstehen könnte, zeigt deutlich, dass er die intellektuelle Liebe Gottes zu sich selbst und die Macht gleichsetzt. Die Liebe Gottes lässt sich dabei vom Affekt der Liebe, der den konkreten Dingen zukommt, gerade in dem Grad unterscheiden, in dem diesen die Macht fehlt. Hier folgt ein wichtiger Schluss: Die Liebe ist das Streben nach mehr Macht, d. h. das Streben, die eigene Ohnmacht durch die einsichtige Tätigkeit in die Macht zu verwandeln.

Macht ist bei Spinoza eine aktive Tätigkeit, deren Ziel die Vermehrung der Macht ist. Dieser Satz ist nur scheinbar tautologisch. Denn »Macht« ist auch die Existenz, die Einsicht, das Streben, die Liebe usw. Jeder von diesen Begriffen könnte an jede Stelle gesetzt werden, z. B. »Die Existenz ist aktive Tätigkeit, deren Ziel die Steigerung des Strebens ist« und *vice versa* oder »Die Einsicht bedeutet aktive Tätigkeit, deren Ziel die Vermehrung der Liebe ist« und *vice versa*. Durch den Machtbegriff wird allerdings erst deutlich, dass das Wesen der Tätigkeit bei Spinoza die Zunahme der Tätigkeit selbst ist.⁵⁰ Wenn sie einen Zweck verfolgt, so nur in diesem Sinn: Der Zweck dieser Tätigkeit besteht darin, dass sie sich ständig erweitert, sie muss sich erweitern, um als Aktivität und nicht als passives Erleiden wirksam zu werden. Aber die Erweiterung bezieht sich auf keine Möglichkeiten, keine Potentialität. Wie oben bereits gesagt wurde, gibt es in Spinozas Welt nur die erfüllte Wirklichkeit. Aristotelische *dynamis* (das Vermögen) kann hier *energeia* (dem Wirklichen, dem Im-Werk-Sein) nicht entgegengesetzt werden.⁵¹ Spinoza lässt sie bewusst ineinanderfallen: Die Erweiterung der Tätigkeit, die die Macht ist, ist die aktuelle Existenz aller Dinge.

Mit dem Machtbegriff, der nun als Streben nach Selbststeigerung gedeutet wurde, als *potentia sive conatus* (E, III, p 7 dem), wird die

⁴⁹ Spinoza: *Ethik*, S. 583.

⁵⁰ Um die bleibende und die sich steigernde Seite der Macht zu unterscheiden, nutzt Spinoza zusätzlich den Begriff der Gewalt (*potestas*) (E, II, p 3 dem; E, IV, def 8; E, IV, cap 32), ebenso den Begriff der Kraft (*vis*) (E, I, p 11 schol).

⁵¹ Wir kommen auf diese Unterscheidung im Kapitel 3 zurück.

göttliche Natur unwiderruflich dynamisch verstanden. Da Macht auch Essenz Gottes ist, kann die Natur nun als Macht begriffen werden, d. h. als Streben nach Vergrößerung der eigenen Existenz, nach einem Über-sich-Hinaus. Das heißt: Sie birgt in sich Spielräume, jedoch keine Spielräume im Sinne der Möglichkeiten, auch nicht im Sinne eines Willens, der etwas hervorbringt, das früher nicht da war. Das Ganze ist notwendig und ist immer schon vorhanden. Aber es ist auch paradoxerweise immer mehr, als es ist. Es ist eben Gott und nicht bloß die Natur, oder anders formuliert: Es ist immer noch Natur, die aber zum Gott *wird*.

Die Natur, die zum Gott wird, ist unendlich, so wie seine Macht – die Macht, »unendlich vieles auf unendlich viele Weisen [zu] denken«, eine unendliche Macht (E, II, p 1 schol).⁵² Indem die Natur sich als göttlich begreift, wandelt sich ihre Ohnmacht in die Macht. Mehr noch: Das Ganze erfreut sich an diesem Umwandeln, weil es seinem wahren Wesen entspricht, weil es überhaupt die Art und Weise ist, auf die etwas existieren kann – indem es sich als Macht begreift. Auf die leibnizsche Hauptfrage der Metaphysik, warum etwas ist und nicht vielmehr nichts, würde Spinoza antworten können, dass es darum ist, weil es sich als Macht begreifen kann, dass es darum sich im Sein zu erhalten vermag, weil die Macht durch die menschliche Einsicht (*intellectus actu* (E, I, p 30–31)) sowohl wirksam als auch steigernd ist.

Realität als Vollkommenheit

Man sieht, wie grundlegend der Machtbegriff bei Spinoza ist. Er ist einerseits gemeinsamer Nenner aller seiner Grundbegriffe. Gleichzeitig dient er aber ihrer Unterscheidung. Macht als Essenz Gottes, als Existenz, Einsicht und Liebe, bedeutet die Steigerung der sonst in sich ruhenden, immer schon da gewesenen Natur und ein dynamisches Streben nach ihrer Zunahme. Als Ganze mag die Natur in dem immer schon Gegebenen eingeschlossen gedacht werden, aber als Gott ist sie ein unerlässlicher Kampf um die Steigerung – keine bloße Existenz, sondern ein unersättliches Streben, *mehr* zu wirken und *mehr* zu sein, um überhaupt zu *sein*. Wer sein Leben bloß erhalten will, der wird es verlieren, so stimmt Spinoza indirekt dem Wort des Evangeliums zu (vgl. Mt 16, 25; Lk 9, 24). Das Erhalten ist nur als Steigerung und das Verharren nur als Erweiterung möglich. Dem menschlichen Intellekt

⁵² Spinoza: *Ethik*, S. 103.

ist dabei eine Sonderstellung gesichert. Unter allen Naturdingen ist der Mensch kraft seiner Einsicht in die Göttlichkeit der Natur vielleicht allein imstande zu begreifen, dass das Erhalten nur als Steigerung möglich ist. Alle Dinge erfreuen sich an ihrer Macht und betrauern ihre Ohnmacht. Aber allein der Geist, der einer Einsicht fähig ist, kann die Ohnmacht in die Macht umwandeln.

In einer immanent-geschlossenen Welt wäre allerdings zu erwarten, dass die Steigerung der Macht bei einigen Einzeldingen zur Folge hat, dass sie bei den anderen sinkt. Spinoza lässt diese Frage offen. Der Mensch kann allerdings seine Macht nur dadurch vermehren, dass er mit anderen Menschen nicht kämpft, sondern sich, umgekehrt, mit ihnen zusammenschließt (E, IV, p 37; vgl. IV, p 73; V, p 20). Das ist ein bedeutender Punkt, um die Tugenden des Zusammenlebens aus dem Egoismus des Einzelnen zu begründen.⁵³ Was die anderen Lebewesen angeht, so ist diese Frage sekundär. Indem Spinoza nebenbei die Versuche, »das Schlachten der Tiere« zu untersagen, aus »eitlem Aberglauben und weichlichem Mitgefühl« erklärt und sie so herabwürdigt (E, IV, p 37 schol 1),⁵⁴ was uns heute vielleicht befremdlich vorkommt, deutet er sogar an, dass die Steigerung der Macht bei den Menschen ihre Verringerung an einer anderen Stelle tatsächlich in Kauf nehmen muss. Das wird aber nicht direkt gesagt. Denn nichts widerspricht der Annahme, dass auch Gottes Macht sich unendlich steigernd sein kann, und dass sie es dank menschlicher Einsicht sein muss. Nichts, außer einer stillschweigend angenommenen Prämisse, dass das Ganze als sich selbst immer gleich gedacht werden soll, weil es keine Zeit in sich trägt, weil jede Veränderung aus seinem Wesen ausgeschlossen sein soll. Eben das behauptet Spinoza, wenn er sagt, dass es »im Ewigen kein Wann, kein Vorher und kein Nachher« geben kann, dass dies Gottes Vollkommenheit widersprechen würde (E, I, p 33 schol 2).⁵⁵ Wir haben aber gesehen, dass es Spinoza nicht wirklich gelingt, die Zeit aus seinem System zu verbannen. Folglich steht

⁵³ Wie schon erwähnt, sieht Saar hier die ontologische Grundlage der Demokratie. Die »Macht der Menge« (*potentia multitudinis*) ist nach Spinoza Vergrößerung der ontologischen Macht des Einzelnen. Die Letztere könnte niemals in einem starken Sinn delegiert werden, sondern bleibt eine kollektive Macht, die nichtsdestotrotz jedem Einzelnen zukommt (Saar: *Immanenz der Macht*, S. 333 ff.). S. auch die Anm. 23 in der Einführung.

⁵⁴ Spinoza: *Ethik*, S. 441.

⁵⁵ Spinoza: *Ethik*, S. 73.

auch der Möglichkeit, Gott als sich steigernde Größe zu verstehen, nichts im Wege.⁵⁶

Die Macht des Seienden, die seine Existenz bedeutet, bezeichnet Spinoza nun auch als Realität (*realitas*) der Dinge:

»Denn, da in stände sein zu existieren, Macht ist, folgt, daß je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, es umso mehr Kraft aus sich heraus hat zu existieren.« (E, I, p 11 schol)⁵⁷

In der Einführung haben wir bereits auf die Schwierigkeiten der Wortverwendung hingewiesen, dass *realitas* in der Scholastik (und Spinoza ist ihrer Begrifflichkeit noch verpflichtet) als fast das Gegenteil davon verstanden wurde, wie wir die Realität heute deuten: nicht als eine unabhängige Existenz, sondern als intelligible Bestimmung des Gegenstandes. Die objektive Realität ist noch nach Descartes die formale Realität einer Idee. Im Unterschied zu Descartes setzte Spinoza jedoch das Intelligible und die äußere Welt nicht entgegen. Der Dualismus ›Sein und Denken‹ ist ihm fremd gewesen, ja wurde von ihm von vorneherein durch seine Konzeption der göttlichen Natur überwunden. Darum ist die Realität als konsistente Bestimmung des Gegenstandes für ihn gleichzeitig dessen Existenz. Wozu braucht er dann noch einen Begriff? Ist Realität ein bloßes Synonym zur Existenz? Auf den ersten Blick scheint dem so zu sein, besonders wenn Spinoza beide gleichsetzt: »*realita[s] sive esse substantiae*«; »*realita[s] aut esse*« (E, I, p 10 schol).⁵⁸

Mit dieser neuen Gleichsetzung wird allerdings der Sinn der Existenz wieder verschoben und eine Besonderheit von Spinozas Realitätsauffassung deutlich, die durch seine Machtkonzeption ermöglicht wurde. Denn mit der »Existenz« (*existentia*) deutet man gewöhnlich eine bloße Dichotomie an – existieren und nicht existieren, sein und nicht sein –, wobei eins das andere ausschließen sollte. Die Existenz wurde aber nun bei Spinoza mit der Macht gleichgesetzt. Diese kennt nicht nur zwei Extremzustände, Ohnmacht und Allmacht, sondern auch viele Grade ihrer wirksamen Präsenz. Die Macht kann sich steigernd oder sinkend

⁵⁶ Die Ewigkeit bedeutet nicht unbedingt den Ausschluss der Zeitlichkeit, denn der Begriff der Ewigkeit wird nicht aus dem Gegensatz zur Zeit gewonnen (vgl. E, I, def 8 ex). Gott soll paradoxerweise die Zeit in sich einschließen, denn sonst könnte die Zeit gar nicht sein, sie wäre bestenfalls bloß imaginär. Spinoza lässt die Frage offen, wie die Zeit überhaupt zu verstehen ist: als unendlicher Modus? Oder vielleicht als eins der unendlich vielen göttlichen Attribute?

⁵⁷ Spinoza: *Ethik*, S. 25.

⁵⁸ Die Realität definiert Spinoza auch als Essenz, die auf bestimmte Weise existiert und wirkt ist (E, IV, praef).

sein, gerade weil sie mehr oder weniger sein kann. Folglich kommt auch die Existenz nicht bloß einem Ding zu oder nicht. Die Dinge existieren nicht bloß oder sie tun es nicht. Sie sind *mehr oder weniger* existent, d. h. sie sind mehr oder weniger real.

Im Unterschied zur Existenz lässt die Realität also Graduierung zu, man kann von »mehr Realität« sprechen. Eine solche Begriffsverwendung gab es schon längst vor Spinoza. Auch beispielsweise Descartes sprach im Anschluss an die scholastische Tradition von »mehr objektiver Realität« (»plus realitatis objectivae«).⁵⁹ Dennoch bezog Descartes diese komparative Form auf die Realität als das, was das Ding wesentlich konstituiert, nicht auf seine Existenz. Dank Spinozas Machtbegriff sowie seiner Gleichsetzung der Existenz und Realität wird nun auch die Graduierung der Existenz möglich. Zu existieren oder nicht zu existieren ist keine schlichte Dichotomie. Das Sein ist nicht bloß das Gegenteil vom Nicht-Sein. Wenn das Seiende Macht ist, die unzählige Grade der Ohnmacht und ebenso unzählige Übergänge von Ohnmacht wiederum zur Macht kennt, dann ist Natur keine Sammlung von allem, was existiert, sondern sie ist *eine Abstufung der Existenz und der Kampf um deren Realität*.

Je mehr Realität (*plus realitatis*) (E, I, p 11 schol) ein Ding besitzt, desto mehr Kraft zu existieren hat es, d. h. desto mehr Macht in dieser Existenz zu verharren und sie zu vermehren. Der tiefste Punkt der Realität wäre die vollkommene Ohnmacht, eine vollkommene Unfähigkeit, etwas zu bewirken, und das heißt auch: ein Nicht-Sein. Der höchste Grad wäre eine vollkommene Fülle der Realität und dementsprechend die Fülle der göttlichen Macht. Zwischen diesen zwei Polen ist das ganze Seiende, sind alle Dinge der Welt aufgespannt. Sie können mehr oder weniger real sein. Mit anderen Worten: Die Macht (bzw. die Einsicht bzw. das Streben) verleiht die Realität. Und sie tut es in dem Grad, in dem sie in einem konkreten Seienden sich steigernd ist, in dem das Seiende um die Vermehrung seiner Wirkungsmacht bzw. seiner Existenz kämpft. *Die Steigerung der Macht ist das Kriterium der Realität aller Dinge*, d. h. auch der Realität, wie wir den Begriff heute verstehen würden: Sie ist das Merkmal dafür, dass etwas existiert, und sie bestimmt, inwiefern etwas real ist.

Spinozas Machtbegriff führt also in eine dynamische Realitätskonzeption, in der den Menschen zwar eine besondere, aber nicht die

⁵⁹ Descartes: *Meditationes*, III; Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia*, lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. Christian Wohlers, Hamburg: Meiner, 2008, S. 80 f.

höchste Stufe der Realität zugewiesen wird. Nur Gott kann die Fülle der Existenz vollkommen genießen und niemals einzelne Dinge. Dass es sich tatsächlich um Genuss handelt, wird durch Spinozas Begriff der einsichtigen Liebe (*amor intellectualis*) deutlich. Es ist Freude oder Trauer, die einen Übergang zur größeren oder zur geringeren Realität zur Folge hat, und deshalb ist sie auch eine größere oder kleinere Vollkommenheit.⁶⁰ Die Realität und die Vollkommenheit sind dasselbe (E, II, def 6), weil auch der kleinste Grad der Realität Teilnahme am Genuss der Vollkommenheit bedeutet. Gott ist nach Spinoza nicht ein vollkommenes Ding (*ens perfectissimum*). Und seine Macht ist nicht die Macht eines Königs, der das, was ihm einfällt, verwirklichen kann (vgl. E, II, p 2 schol). Gott ist vollkommen real, weil er *alle möglichen Abstufungen* der Realität und Vollkommenheit in sich trägt. Und seine Macht besteht darin, dass er sich selbst über das Unvollkommenste und dessen geringe Macht freuen kann, weil er in ihr einen, wenn auch nur kleinsten, Grad der Realität erkennt (vgl. E, I, app). Das tut er kraft der Macht seines Denkens, seines Verstandes, die durch menschliche Einsicht ihrer selbst bewusst, wirksam und sich steigernd wird. Diese Einsicht ist die Liebe zu dem, was real ist, zu allem Seienden, in dem sie Vollkommenheit erblickt. Denn auch die geringste Vollkommenheit ist kein bloßer Mangel an ihr, sondern eine Stufe der Realität. Wenn die Realität als Vollkommenheit gedeutet wird, dann zeigen auch ihre niedrigsten Grade, dass sie vollkommen gut sind,⁶¹ d. h. nicht nur, dass sie fähig sind zu sein, sondern dass sie mächtig genug sind, ihr Sein zu vermehren.

Ziehen wir die Bilanz unserer Untersuchung der *Ethik* Spinozas. Die Realitätsauffassung, die Spinoza hier darlegt, ist nicht nur höchst originell, sondern vielleicht tatsächlich uns nicht so fremd, wie man zunächst denkt, wenn man seine *Ethik* aufschlägt. Das Ganze der Natur kennt zwar kein Draußen und ist immanent zu denken, in dem Sinne, dass alle Dinge nach ewigen Gesetzen miteinander notwendig verbunden und alle Veränderungen immer schon vorgegeben sind. Aber es ist auch

⁶⁰ Vgl. »Denn je größer die Freude ist, mit der wir affiziert werden, umso größer ist die Vollkommenheit, zu der wir übergehen, und umso mehr haben wir folglich Anteil an der göttlichen Natur.« (E, IV, cap 31; Spinoza: *Ethik*, S. 523).

⁶¹ Vgl. das Ende vom Teil I. (E, I, app), wo Spinoza von Gottes Schöpferkraft sagt, dass sie alle Dinge »vom höchsten Grad der Vollkommenheit bis zum niedrigsten« schafft (Spinoza: *Ethik*, S. 95). Darum gibt es auch Dinge, die aus unserer Sicht unvollkommen sind. Aber sie scheinen uns nur deshalb unvollkommen zu sein, weil wir Gott nicht begreifen und so ihm noch Vorwürfe machen, er könnte es besser tun.

sich steigernd und strebt danach, immer mehr zu sein und immer mehr zu wirken. Wenn es mit Hilfe des Machtbegriffs beschrieben wird, so ist es als ewiges Wachstum zu verstehen. Die Natur bleibt in sich immanent geschlossen, auch dann oder gerade weil zu sein und die Tätigkeit zu vermehren für sie das Gleiche bedeutet.⁶²

Aber wie ist es möglich, dass die unendliche Substanz, die seit Ewigkeit da ist, sich unendlich erweitert bzw. dass sie essentiell Macht ist, die ständig zunimmt? Wie ist es möglich, dass etwas, das keine Grenzen kennt, über sich hinaussteigt? Spinoza deutet indirekt auf eine originelle Lösung des Problems hin. Die Erweiterung des Ganzen, das kein Draußen kennt, ist denkbar, wenn sie eine Intensivierung bedeutet. Sie ist keine räumliche Vergrößerung, sondern *Steigerung der Realität*. Wenn alle Realität Macht ist und jede Macht auf mehr Macht hindeutet, ist die Realität nicht vorgegeben, sondern als das Real-Werden zu begreifen. Mehr noch: Würde die Macht aufhören sich zu steigern, dann würde sie abnehmen und mit ihr die Realität. Wie das Streben, sich am Sein zu erhalten, das Verlangen, immer mehr zu sein, bedeutet, so ist auch die Realität eines Dinges nur dann erhaltbar, wenn dieses Ding real *wird* bzw. danach strebt, *realer* und in diesem Sinne vollkommener zu werden. Das in sich immanent geschlossene Ganze wird somit als unendlich gedacht – als unendliche Steigerung der Realität. Diese kommt dem Seienden in mehreren Abstufungen zu, sie kann mehr oder weniger sein und dementsprechend sind die Dinge mehr oder weniger vollkommen, d. h. mehr oder weniger existierend. Aber auch diese Abstufungen sind keine ontologische Gegebenheit; sie werden erlangt, indem die Dinge mehr Realität, mehr Macht und mehr Vollkommenheit anstreben.

Die Realität ist somit nach Spinoza nicht (oder nicht nur) das Ganze im ontologischen Sinne, keine Gesamtrealität, die vorgegeben wäre. Sie ist *eine Bewegung* – von der Macht zur Ohnmacht und von dieser wiederum auf mehr Macht hin. Sie kennt Abstufungen und Grade, die auch nicht gegeben sind, sondern erreicht werden, indem die Macht zu- oder abnimmt. Spinozas Natur ist eine dynamische Offenheit, ein ewiger

⁶² Die Parallele zum heutigen kosmologischen Weltbild (das Weltall, das sich vergrößert, jedoch in sich geschlossen bleibt und kein Draußen kennt) und vor allem zum Erhaltungsgesetz (die ewige Energie des Hervorbringens, die sich selbst erhält) ist an dieser Stelle sehr verlockend. So verglich Russell die physikalische Energie mit der Macht, die zwischenmenschliche Beziehungen konstituiert (vgl. Russell: *Power*, S. 10 f.). Solche Vergleiche können allerdings auch irreführend sein. Sie verleiten bspw. zu einer Vorstellung von Macht als vorgegebenes Gut, das nur umverteilt werden kann. S. dazu die Anm. 36 im Exkurs 4).

Kampf um mehr Macht. Mehr noch: Sie ist *nicht gleichgültig* diesem Kampf gegenüber. Als Gott erfreut sie sich an der eigenen Macht; sie kann sich selbst lieben. Die einsichtige Liebe – die Macht des Verstandes – ermöglicht, dass Gott auch in den niedrigsten Stufen der Realität das Vollkommene erkennt. Dadurch – durch diese nicht gleichgültige, liebende Erkenntnis – wird die Natur immer vollkommener, göttlicher und realer.

Für unsere weitere Untersuchung ist Spinozas Realitätskonzeption von besonderer Bedeutung, weil er, vielleicht als Erster in der Geschichte des europäischen Denkens, mit ihr versuchte, die Realität als Macht zu begreifen. Gewiss war Spinozas Aufgabe, die Gesamtrealität in ihren logisch-gegebenen, zeitlosen Strukturen zu beschreiben. Die Paradoxien, die auf diesem Weg entstanden sind, weisen jedoch darauf hin, dass sie nicht als gegebene Summe alles Seienden verstanden werden kann, sondern als Dynamik und Steigerung zu deuten ist. Die Realität ist nach Spinoza weder eine Gegebenheit noch ein bloßes Gegenüber des Verstandes. Die Macht des Letzteren besteht darin, dass seine Einsicht die Dinge realer machen kann, wodurch auch er selbst realer wird. Somit wird das Kriterium der Realität sichtbar: die Steigerung der Macht, die von Freude, welche der menschlichen Einsicht entspringt, begleitet wird. Folglich ist die Realität nicht nur dynamisch zu verstehen, sie ist eine nicht gleichgültige Bewegung unter den Asymmetrien von Macht und Ohnmacht – die freudige Bewegung hin zur vollkommenen Fülle der Realität.

Exkurs 2. Nietzsche: Macht der Selbstüberwindung und ewige Wiederkehr

Nietzsches Konzeption des »Willens zur Macht« ist höchst umstritten. Und dies nicht nur und nicht in erster Linie, weil sie immer wieder einen neuen Anlass zur Nietzsche-Interpretation gegeben hat, sondern vor allem, weil sie auch heute noch schwer belastet zu sein scheint – mit der Geschichte ihres politischen Missbrauchs, ihrer editorischen Fälschung und den aus diesen resultierenden philosophischen Missdeutungen. Wenn ein Forscher heute noch wagt, eine eigene Auslegung anzubieten, so wird sie eine profunde Auseinandersetzung nicht nur mit den schon vorhandenen Interpretationen, sondern auch mit dieser Geschichte erfordern.¹ Vor allem aber soll sie der Tatsache Rechnung tragen, dass selbst der Status von den Aussagen Nietzsches über Macht, im Unterschied zu denen Spinozas, problematisch ist. Soll seine Idee des Willens zur Macht im Sinne einer umfassenden Theorie der Wirklichkeit verstanden werden? Oder vielmehr als Provokation? Als kritisches Gegenargument? Als eine Art immoralistischer Ethik? Kann man überhaupt dies alles als Alternativen betrachten bzw. ist es möglich, heute zu verstehen, was der »wahre« Sinn der Aussagen Nietzsches sein soll? Selbst die Widerspruchsfreiheit, Konsequenz und Systemfähigkeit können hier kaum als Kriterien gelten, denn gerade Nietzsche bestand darauf, dass man den Systematikern aus dem Wege gehen solle, verrate doch der Wille zum System bei einem Denker einen Mangel an Rechtschaffenheit.²

In der Tat scheint die Frage, was Nietzsche mit dem Willen zur Macht tatsächlich gemeint hat, wenig produktiv. Gewiss, wir sollten in

¹ Vgl. die Verfass.: *Differente Plausibilitäten*, S. 7 ff. Hier kann die Geschichte der Fälschung von dem angeblichen Hauptwerk Nietzsches mit dem Titel *Der Wille zur Macht* und seines politischen Missbrauchs nicht dargestellt, nur daran erinnert werden. Dazu maßgebend s. Müller-Lauter, Wolfgang: »Der Wille zur Macht« als Buch der »Krisis« philosophischer Nietzsche-Interpretation, in: *Nietzsche-Studien*, 24 (1995), S. 223–260. Zu den philologischen Problemen der Nietzsche-Edition s. zusammenfassend Stegmaier, Werner: *Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie*, in: *Nietzsche-Studien*, 36 (2007), S. 80–94, bes. S. 89 f.

² Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, Sprüche und Pfeile, 26, KSA, Bd. 6, S. 63.

diesem Kapitel darauf achten, was Nietzsche zum Thema gesagt hat und wie er es gesagt hat. Doch die Aufgabe wird darin bestehen, die Tragweite von diesen Aussagen auszuloten. Das heißt sich vor allem nicht von der faszinierenden Kraft bzw. von der Irritation, die von ihnen ausgeht, leiten zu lassen, sondern vielmehr ihre philosophische Funktion als solche zu prüfen, und dies im Blick auf das Ziel, das ans Licht zu bringen, was unter dem Zauber von Nietzsches brillanter Rhetorik selbstverständlich zu sein scheint – sein Kriterium der Realität. Auch hier gilt es auf die Diskrepanzen aufmerksam zu machen und die Spannungen nicht kleinzureden, sie jedoch auch nicht bloß als Widersprüche herabzusetzen, sondern vielmehr als Zeichen dafür zu sehen, welchen Herausforderungen Nietzsches Philosophie sich stellte und um welchen Preis sie ihren Aufgaben nachgekommen ist. Konkret bedeutet dies zu fragen: Wozu braucht Nietzsche seine Konzeption vom Willen zur Macht? Was wurde in seiner Philosophie mit ihr gewonnen und was für sie geopfert? Welche Annahmen sind erforderlich, damit dieses Konzept überzeugt und welche Spannungen sind durch seine Einführung entstanden? Und schließlich: Was für ein Verständnis der Realität wird mit seinem Machtbegriff begründet und plausibel gemacht? Wenn der Wille zur Macht tatsächlich eines der zentralen Themen der Philosophie Nietzsches, vielleicht *das* Thema des späten Nietzsche gewesen ist, so liegt die Vermutung nahe, dass es den Schlüsselpunkt seiner Realitätsauffassung darbietet.

Zwischen Metaphysik und Anti-Metaphysik: Spannungen der Nietzsche-Forschung

Da Nietzsches Deutung der Macht im Blick auf ihre philosophische Funktion für seine Realitätskonzeption betrachtet werden soll, können hier die Debatten der Nietzsche-Forschung nur kurz skizziert bzw. exemplarisch dargestellt werden. Sie sind allerdings für unsere Fragestellung keineswegs unbedeutend, denn sie zeigen nicht nur, wie kontrovers sein Machtkonzept ist, sondern auch, wie viel hier auf dem Spiel steht.

Die ersten prominenten Interpreten vom Willen zur Macht als philosophischen Gedanken Nietzsches haben nicht nur auf der fundamentalen Rolle des Konzepts bestanden, sondern es auch als Schlüssel zur ›eigentlichen‹ Philosophie Nietzsches dargelegt. Bei Jaspers wird seine Funktion als Begründung der transzendenten Wirklichkeit,

der »reinen Immanenz«, deutlich.³ Heidegger legte eine prominente Interpretation vor, in der die Einzigkeit des sich selbst überwältigenden Willens zur Macht bei Nietzsche philosophisch ergründet wurde. Dabei hat Heidegger sowohl den philosophischen Sinn des Verhältnisses zwischen Willen und Macht herausgearbeitet (das Wesen der Macht sei *der Wille zur Macht* und das Wesen des Willens sei *der Wille zur Macht*)⁴ als auch seine epochale Bedeutung für die abendländische Metaphysik nachgewiesen, als deren Vollender er nun Nietzsche verstand: Seine Philosophie des Willens zur Macht sei der Gipfel der Selbstermächtigung des Menschen, in ihr vollziehe sich die »*Sicherung* des Seienden in seiner *ausmachbaren Machbarkeit*« und »Anwesenheit« seiner Vollmacht.⁵ Der Wille zur Macht werde somit zu einer letzten Konsequenz der theologisch orientierten Metaphysik. Nur werde an die Stelle eines transzendenten Gottes nun die der Welt immanente, auf sich selbst bezogene Macht gesetzt, die sich selbst ermächtige und übermächtige und durch diese Ermächtigung ihre totale Legitimation (»Gerechtigkeit«) und ihre Unbedingtheit (»die unbedingte Erdherrschaft des Menschen«) sichere. Vor allem sei sie aber *eine* Macht – die überwältigende und die überwältigte, die sich steigernde und die in sich ruhende zugleich.⁶ Im Befehlen und Gehorchen, im Sich-Steigern und Sich-Überhöhen ist sie »jene erst zu nennende Eine, die über alle anderen hinaus macht« – das Prinzip der Immanenz, das diese Immanenz bewacht.⁷

Bemerkenswerterweise spricht Heidegger auch von der ewigen Wiederkehr des Gleichen als Nietzsches letzte metaphysische Auslegung des Seienden, die durch die Lehre vom Willen zur Macht begründet wurde. Mehr noch: der Sinn des Seienden, das als sich ständig übermächtigende Macht verstanden wird, sei die Sinnlosigkeit selbst, und diese kommt in der Lehre der ewigen Wiederkehr zu ihrer Vollendung.⁸ Auf die Verkoppelung von Nietzsches Konzeptionen des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr müssen wir noch zurückkommen. An dieser Stelle ist die Bedeutung von Heideggers Auslegung als Ausgangspunkt

³ Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin: de Gruyter, 1947, S. 310.

⁴ Heidegger, Martin: *Nietzsche*, in 2 Bdn., Pfullingen: Neske, 1961, Bd. 2, S. 265. Vgl. »Zum Wesen der Macht gehört die Übermächtigung ihrer selbst.« (S. 266).

⁵ Heidegger: *Nietzsche*, Bd. 2, S. 21.

⁶ Vgl. dazu auch: Heidegger, Martin: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, in: ders.: *Holzwege*, Frankfurt a/M: Klostermann, 1950, S. 216 f.

⁷ Heidegger: *Nietzsche*, Bd. 1, S. 645.

⁸ Vgl. Heidegger: *Nietzsche*, Bd. 1, S. 437; Bd. 2, S. 9 ff., 20, 27.

für weitere Debatten zu betonen, die in Auseinandersetzung sowohl mit seiner These, Nietzsche sei der letzte Metaphysiker, als auch mit seiner Interpretation der Wille-zur-Macht-Konzeption verlief.

Die Wege der Nietzsche-Forschung führen in den 60er/70er Jahren über Frankreich, d. h. Entdeckungen von Jacques Derrida, Michel Foucault und Gilles Deleuze,⁹ wieder nach Deutschland. Schon die französischen Poststrukturalisten haben ihre Nietzsche-Interpretation in Abgrenzung an jene Heideggers dargelegt. Es lag ihnen viel daran, Nietzsche gegen den Vorwurf, er sei letztendlich selber der Metaphysik verfallen, zu verteidigen. Das Problem der Metaphysik wird durch die darauffolgenden Debatten aktueller als je zuvor. Gravierende Schwierigkeiten kommen jedoch daher, dass man die Metaphysik sehr unterschiedlich verstehen kann. Die Erörterung der möglichen Deutungen würde die Darstellung der ganzen Geschichte der europäischen Philosophie erfordern. Dennoch zeigen die Aufgaben, denen man sich bei aller Verschiedenheit der Metaphysik-Auslegungen stellt, eine auffallende Ähnlichkeit zumindest in einer Hinsicht: Im Anschluss an Heidegger, wenn auch im Gegensatz zu ihm, versucht man immer wieder die Metaphysik so zu deuten, dass mit ihrem Begriff eine mehr oder weniger einheitliche philosophiehistorische Perspektive der intellektuellen Entwicklung des Abendlandes ermöglicht wird. Die Metaphysik wird zu einer überlangen Erscheinungsform der Philosophie, die nun ihre Zeit gehabt hat und von deren Überresten Philosophen sich allmählich befreien. Freilich gibt es auch Gegenstimmen, die beteuern, dass jede Philosophie im Grunde eine Metaphysik sei und dass man ihr gerade dann vollkommen verfallende, wenn man meine, man habe sie überwunden.¹⁰ Doch dieser ernüchternde Gedanke wird wiederholt dadurch relativiert, dass man Metaphysik neu definiert, ihren Begriff einschränkt, abgrenzt usw. Wichtig ist, dass bei fast allen Diskussionen Nietzsche bzw. die Frage, ob er Vernichter der Metaphysik gewesen ist oder ihr Vollender (oder beides zusammen), im Mittelpunkt steht.

⁹ Vgl. Derrida, Jacques : *L'Éperon : les styles de Nietzsche*, Paris : Flammarion, 1968 ; Foucault, Michel : *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in : Bachelard, Suzanne (ed.) : *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris : Presses Univ. De France, 1971, p. 1 45–172; Deleuze, Gilles: *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Presses UniFranceFrance, 1962.

¹⁰ Vgl. die Polemik um die moderne Metaphysik: Henrich, Dieter: *Was ist Metaphysik, was ist Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas*, in: *Merkur*, 40/448 (Juni 1986), S. 495–508. Auf die Unmöglichkeit, die Überwindung der Metaphysik als endgültige Trennung von ihr zu verstehen, hat Jacques Derrida mehrmals hingewiesen, u.a. mit seinem Begriff der »clôture«, den man, gerade mit Blick auf die Metaphysik, keinesfalls mit »Ende« verwechseln sollte (vgl. Derrida, Jacques: *De la grammatologie*, Paris: de Minuit, 1967, S. 14).

Allerdings scheint heute diese Frage für die Nietzsche-Forschung viel weniger akut zu sein als noch vor vierzig Jahren. Sie wird im Sinne einer negativen Antwort zum größten Teil als mehr oder weniger gelöst angesehen: Nietzsche wird als entschiedener Gegner der Metaphysik betrachtet, der den Weg zu ihrer Überwindung gezeigt hat.¹¹ Dies geschah dank der Bemühungen mehrerer Forscher, den Willen zur Macht als nicht-metaphysisches Konzept darzulegen. Maßgeblich sind dabei bis heute die Arbeiten von Wolfgang Müller-Lauter, der schon am Anfang der 70er Jahre seine Nietzsche-Auslegung vom Willen zur Macht im Anschluss, aber auch im Gegensatz zu Heidegger darlegte. Dabei hat Müller-Lauter nicht behauptet, Nietzsche sei kein Metaphysiker gewesen, sondern nur, er sei es nicht in dem Sinne gewesen, wie Nietzsche selbst die Metaphysik verstanden habe, als das Behaupten des Unbedingten, das zu allem Bedingten hinzugedacht wird.¹² Wenn man aber, wie Heidegger es tat, unter Metaphysik das Fragen nach dem Seienden als solchen (und die »Seinsvergessenheit«) verstehen will, so könne man Nietzsches Philosophie gewiss als Metaphysik ansehen, sogar als »eine Metaphysik hervorgehobener Art«.¹³ Der Wille zur Macht beschreibe das Seiende tatsächlich als das Ganze, jedoch nicht im Sinne eines höchsten und unbedingten Prinzips, das über das Seiende waltet.

Nun wäre darauf zuerst zu erwidern, dass auch Nietzsche die Metaphysik unterschiedlich auslegte. Ein Nachlassnotat aus dem Jahr 1883, auf das sich Müller-Lauter berief, kann nicht als Beleg für Nietzsches Verständnis vom ganzen Problem betrachtet werden. Die Nietzsche-Forschung hat auf die Schwierigkeiten, die mit einem Zitieren aus Nietzsches Nachlass verbunden sind, mehrmals hingewiesen.¹⁴ Doch viel interessanter als die Frage, ob Nietzsche nun als Metaphysiker oder

¹¹ Selbstverständlich gibt es Forscher, die auf dem metaphysischen Sinn von Nietzsches Philosophie bestehen. Aber dies wird von ihnen nicht unbedingt als Vorwurf gegen Nietzsche benutzt und dient zum größten Teil der Abgrenzung von Heidegger (vgl. Gerhardt, Volker: *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin, New York: de Gruyter, 1996, S. 288, Anm. 6.; ders.: *Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretation*, in: *Nietzsche-Studien*, 10/11 (1981/82), S. 193–221).

¹² Vgl. Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in: *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), S. 13 f., Anm. 32. Vgl. bei Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1883, 8[25], KSA, Bd. 10, S. 342.

¹³ Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 14, Anm. 32.

¹⁴ Müller-Lauter hat sich diesbezüglich Heideggers Sicht angeschlossen, dass Nietzsches eigentliche Philosophie sich im Nachlass befindet (Heidegger: *Nietzsche*, Bd. 1, S. 17), indem er (etwas vorsichtiger formuliert) dem Nachlass im Falle der Wille-zur-Macht-

als Anti-Metaphysiker bezeichnet werden sollte, scheint die eigentliche Abgrenzung Müller-Lauters von Heideggers Deutung des Willens zur Macht. Diese wird unmissverständlich durch Müller-Lauters Idee einer Pluralität der Willen zur Macht. Es ist nicht ein einzelner Wille zur Macht, der sich selbst ständig überwältigt und übersteigert, wie Heidegger es bei Nietzsche deutete, sondern es sind mehrere Willen zur Macht, die gegeneinander kämpfen, einander überwältigen, sich aneignen, vernichten und unterdrücken, und nur in diesem ständigen, rastlosen Überwältigungsprozess, in diesem andauernden Kampf, der sich v. a. an Widerständen zeigt, sich als solche erkennen lassen. *Den Willen zur Macht gibt es nicht. Aber es gibt Unterschiede zwischen stärkeren und schwächeren Willen, die an die Macht und immer mehr Macht wollen. Und sie sind auch nicht stabil, sie sind überhaupt nicht, sondern sie werden in diesem Prozess der Auseinandersetzung. Sie sind weder als Organismen noch als Atome noch als überhaupt irgendwelche Einheiten anzusehen, sondern als Quanten, die nur im Gegeneinander als solche identifizierbar sind und die die Einheiten bilden und umbilden. Die Machtorganisationen, die man gewöhnlich für »Dinge«, »Ereignisse« und »Individuen« hält, sind nur vorübergehend als solche zu erkennen. Sie sind darüber hinaus höchst heterogen. Denn auch sie verbergen in sich mehrere Willen zur Macht, die von ihrem Kampf nur dann ablassen, wenn sie durch einen temporären Stillstand an die noch größere Macht gelangen können. Es handelt sich, so sei noch einmal im Sinne Müller-Lauters betont, nicht um ein dem Geschehen zugrundeliegendes Prinzip, das in allen Erscheinungsformen sich manifestiert, jedoch im Grunde eine Einheit darstellt. So eine Deutung würde Nietzsche in eine gefährliche Nähe nicht nur zu der von ihm verworfenen Metaphysik, sondern auch zur Philosophie Schopenhauers bringen, von dem er sein Konzept des Willens zur Macht gerade abheben wollte.¹⁵ Den Willen zur Macht als Subjekt und Einheit könne es bei Nietzsche nicht geben, weil er keine tragende Substanz sei, die die Dinge hervorbringe, wie etwa bei Spinoza, und kein Prinzip, welches die Welt gründe, wie bei Schopenhauer, sondern eine immer schon zerfallene Vielfalt der »Ausdrucksweisen«,*

Konzeption »den interpretatorischen Vorrang« zusprach (Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 11).

¹⁵ Vgl. z. B.: Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 186, KSA, Bd. 5, S. 107; ders.: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[121], KSA, Bd. 13, S. 301. Zusammenfassend zu systematischen Differenzen zwischen Nietzsche und Schopenhauer s. Constâncio, João: *On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer*, in: *Nietzsche-Studien*, 40 (2011), S. 1–42.

deren »einzige Qualität« er sei, ohne dass er ihnen ein ontologisches Fundament anbieten könne. Auch wenn Nietzsche vom Willen zur Macht im Singular spreche, meine er bloß diese »einzige Qualität des Wirklichen« und keine wirkliche Einheit.¹⁶ Darum könne der Wille zur Macht sich *als etwas* zeigen, z. B. als Religion, Kunst oder Moral, ohne sie als Teile eines organisierten Ganzen zusammenzuknüpfen oder sie zu Manifestationen von dem ersten Prinzip zu machen.¹⁷

Nun zeichnet sich ab, wie die Gesamtrealität, die von den mehreren Willen zur Macht her bestimmt wäre, gedeutet werden könnte: Sie wäre chaotisch, instabil und überkomplex; sie würde aus den Machtquanten bestehen, die selbst instabil und heterogen sind, deren organisierte Einheit bloß eine vorübergehende Möglichkeit darstellt. Aber ist der so verstandene Wille zur Macht tatsächlich keine Einheit und kein Prinzip? Der Ausdruck Müller-Lauters »die einzige Qualität des Wirklichen« klingt verräterisch. Denn die einzige Qualität ist ein Unding. Man spricht von einer Qualität, um sie von einer anderen Qualität zu unterscheiden. Wenn es nur eine einzige gäbe, so gäbe es keine. Es gäbe dann nur *quantitative* Unterschiede. Und das ist es in der Tat, was Nietzsche uns nach der Auslegung Müller-Lauters zu sagen scheint: Es gibt nur quantitative Unterschiede zwischen einem starken und einem schwachen Willen zur Macht. An sich ist dieser Wille nichts und es gibt ihn sogar gar nicht. Zu sagen »alles ist Wille zur Macht« und »es gibt keinen Willen zur Macht«, ist ein und dasselbe.

Diese paradoxe Schlussfolgerung soll allerdings noch nicht als Einwand gegen Müller-Lauters Konzeption missverstanden werden. Denn gerade in diesem Punkt stimmt er mit Nietzsche selbst überein, der für sich notierte:

»Exoterisch — esoterisch 1. — alles ist Wille gegen Willen 2 Es giebt gar keinen Willen.«¹⁸

Die Unterscheidung »esoterisch / exoterisch« wird uns im Weiteren noch beschäftigen. An dieser Stelle ist wichtig, dass Nietzsches »esoterische« These, es gebe gar keinen Willen, eine viel radikalere Form der Negation beinhaltet als eine negierte Einheit des Willens. Für eine

¹⁶ Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 21.

¹⁷ Vgl. Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 19 f. Vgl. auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14 [72], KSA, Bd. 13, S. 254.

¹⁸ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1886 – Herbst 1887, 5[9], KSA, Bd. 12, S. 187.

solche Interpretation hätte man durchaus Anlass bei Nietzsche gefunden: Der Wille selbst sei ein fragwürdiger Begriff, auch wenn es um *die* Willen geht. Müller-Lauter wollte jedoch die Wille-zur-Macht-These als positive Lehre unbedingt aufrechterhalten. Darum stoßen alle seine Bemühungen um eine nicht-metaphysische Deutung des Willens zur Macht auf eine gravierende Schwierigkeit: Denn *auch* als Pluralität verstanden, sieht der Wille zur Macht wie der gemeinsame Nenner aller seiner ›Erscheinungsformen‹ aus. Wie soll man diesen Nenner gleichzeitig als ihr »Wesen« und ihre »einzige Qualität« verstehen, nicht aber als ein ihnen zugrundeliegendes Prinzip? Tatsächlich spricht Müller-Lauter vom Wesen und sogar von den »wahren« Vollzügen des Willens zur Macht, die »faktisch« gegeben seien.¹⁹ Die Welt sei zwar als Einheit nicht gegeben, »[w]ohl aber ist *die* Welt [...] die Summe der Kräfte, die faktisch gegeben sind«. ²⁰ Hier lauert eine weitere große Gefahr. Denn gerade weil man die einzige Qualität der Welt im Willen zur Macht sehen will, muss man das Faktische und das Scheinbare, das Wahre und die Täuschung, das Wesentliche und deren Fälschung unterscheiden. Und dies tut Müller-Lauter tatsächlich, indem er darauf hinweist, dass die Sprache uns in Hinsicht auf das faktische Geschehen, auf die faktischen Kämpfe der Willen zur Macht, ständig täuscht. Hinter der qualitativen Mannigfaltigkeit von beispielsweise Moralvorstellungen und Religionen verstecke sich ein und dieselbe Qualität – der Wille zur Macht, der sein wahres Wesen nur der Einsicht eines Philosophen wie Nietzsche verrate.²¹

Man sieht, dass die große Bemühung um eine nicht-metaphysische Interpretation des Willens zur Macht tatsächlich scheitert. Denn sie endet mit einer Verdoppelung der Welt in eine wahre, deren Wesen der Wille zur Macht als einzig vorhandene Qualität ist und die sich dem Philosophen in ihrer Faktizität öffnet, und die Welt der Täuschungen, auch wenn diese vom Willen zur Macht selbst gewollt sind. Solch eine Verdoppelung der Welt in die wahre Welt und die Welt des Scheins ist aber nach Nietzsche ein Wesenszug der Metaphysik. Würde sie tatsächlich seiner Philosophie zugrunde liegen, wäre das die Lehre Friedrich Nietzsches, würde er zweifelsohne den Vorwurf eines Selbstwiderspruches verdie-

¹⁹ Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 22 f.

²⁰ Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 30.

²¹ Vgl. Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 15 f.

nen.²² Die Vermutung liegt nahe, dass eben deshalb Nietzsche auf so eine ›eigentliche‹ Philosophie verzichtet hat. Der Wille zur Macht, so könnte man eine Lektion der Nietzsche-Forschung zusammenfassen, konnte von Nietzsche nicht als wahres Wesen der Welt verstanden werden, weder als einheitliches Prinzip noch, in seiner pluralen Form, als eine einzige Qualität des Geschehens. Wie die Funktion dieser Konzeption bei Nietzsche auch sein mag, sie dient *nicht* als Darstellung des Seienden im Ganzen, *nicht* als Beschreibung der Gesamtheit, zumindest darf sie es nicht tun, wenn wir Nietzsche nicht bloß als einen sich selbst missverstehenden Metaphysiker herabwürdigen wollen.

Müller-Lauter sah die Schwierigkeit seiner Auslegung von Nietzsches Idee des Willens zur Macht, versuchte sie aber auf die Frage nach dem Kriterium einer wahren Interpretation zu verlegen. Auch als Metaphysik, die die Welt als eine ›wahre‹ und ›falsche‹ verdoppelt, sei die Interpretation der Welt als Willen zur Macht berechtigt, wenn ihr Wahrheitsanspruch berechtigt sei. Und dies könne nur dann der Fall sein, wenn sie ein Kriterium gründe, dem sie selbst genüge: das Kriterium der Machtsteigerung. Mit anderen Worten: Wenn das Kriterium der Wahrheit nach Nietzsche die Machtsteigerung ist (und das gilt als bewiesen), dann ist *die* Interpretation wahr, die diese Steigerung begünstigt.²³ Beispielsweise ist die Interpretation der Welt als Summe der gegeneinander gerichteten Willen zur Macht, die lediglich in Relationen zueinander bestehen, jedoch faktisch da sind und sogar das Wesen alles Geschehens bilden, dann wahr, wenn sie das Machtwollen des Interpreten selbst fördert, der die Welt so sehen will. Allerdings musste Müller-Lauter gestehen, dass dies leider sehr schwer zu behaupten ist. Denn das Umgekehrte scheint vielmehr der Fall zu sein: Die Einsicht in die Welt, die alle Weltinterpretationen als miteinander kämpfende Willen zur Macht entdeckt, würde höchst wahrscheinlich unseren Willen zur Macht lähmen. Schließlich lässt Müller-Lauter dies als Dilemma von Macht und Weisheit bestehen, das nicht nur unlösbar, sondern von Nietz-

²² Vgl. z. B.: Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, 344, KSA, Bd. 3, S. 577. Hier stellt Nietzsche seinen Wunsch, Antimetaphysiker zu sein, bewusst als fraglich und sogar als Widerspruch dar. Wie die nächsten Aphorismen zeigen, geht es Nietzsche um eine Frage, die nun von ihm selbst an sein eigenes Denken gestellt wird (*Die fröhliche Wissenschaft*, 346, KSA, Bd. 3, S. 581), auf jeden Fall nicht um eine Lehre über die wahre und scheinbare Welt, die nun mit seiner Philosophie richtig abgegrenzt wären. Wäre es so, würde auch die Passage *Wie die »wahre« Welt endlich zur Fabel wurde* aus *Götzen-Dämmerung* unverständlich (KSA, Bd. 6, S. 80 f.).

²³ Vgl. Müller-Lauter, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 48.

sche selbst gewollt sei, und weist auf Nietzsches Idee des Übermenschen hin, der gerade für diese unmögliche Synthese von Kraft und Weisheit, oder wie in der späteren Nietzsche-Forschung es gedeutet wurde, für die Synthese von Selbstverabsolutierung und Selbstrelativierung stehe.²⁴

Später versuchte Müller-Lauter noch einmal die Vielfalt der Perspektiven, die die Stärke des Willens zur Macht bedroht, als die wahre Interpretation darzulegen, mit dem Argument, dass der Mensch selber »interpretierendes Wesen« sei und dass Nietzsche schließlich keine absolute Philosophie darlegen wollte, sondern die Erhöhung des menschlichen Typus zum Übermenschen anstrebte, auch oder gerade wenn man dem, was einen zugrunde richtet, mit dem Ja begegnet.²⁵ Die Frage bleibt aber offen: Wenn die Interpretation der Gesamtrealität als faktische Summe der miteinander kämpfenden Willen zur Macht die Machtsteigerung verhindern kann, warum soll sie anderen Interpretationen vorgezogen werden?

Hiermit sind wir, ohne Übertreibung, im Kern aller Kontroversen um Nietzsches Philosophie angelangt, die heute noch mit der Bezeichnung »postmoderner Relativismus« zusammengefasst werden können.²⁶ Programmatisch sieht dabei ein Nachlassnotat Nietzsches aus: »[...] Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen.«²⁷ Eben dies scheint mit der Wille-zur-Macht-Interpretation behauptet zu werden. Nun liegt

²⁴ Vgl. Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, New York: de Gruyter, 1971, S. 133. Unter anderem versucht Müller-Lauter dieses »Dilemma« als zwei Typen des Übermenschen umzudeuten, dem je ein eigenes Verständnis der ewigen Wiederkunft entspricht (S. 135 ff.). Zum Dilemma von Selbstverabsolutierung und Selbstrelativierung bei Nietzsche s. Van Tongeren, Paul: *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu »Jenseits von Gut und Böse«*, Bonn: Bouvier, 1989, S. 202. Die Nietzsche-Forschung wird mit diesem Problem andauernd konfrontiert, und es scheint noch weit davon entfernt zu sein, gelöst zu werden. Siehe auch eine der späteren Untersuchungen zum Thema: Siemens, Herman: *Umwertung: Nietzsche's »War-Praxis« and the problem of Yes-Saying and No-Saying in »Ecce homo«*, in: *Nietzsche-Studien*, 38 (2009), S. 182–206.

²⁵ Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 58.

²⁶ Auf dieses Problem werde ich im Kapitel 1 eingehen. Dort wird nicht nur gezeigt, wie aktuell das Problem weiterhin ist, sondern auch, dass Nietzsche auch heute im Mittelpunkt der Debatten steht, indem er als »Vater« des postmodernen Relativismus interpretiert und angegriffen wird.

²⁷ *Nachgelassene Fragmente*, Ende 1886 – Frühjahr 1887, 7[60], KSA, Bd. 12, S. 315. Dieses Notat bietet ein gutes Beispiel, um zu zeigen, warum man nicht jeden Satz Nietzsches als seine These betrachten darf. Denn abgesehen davon, dass es sich um ein für ihn selbst gedachtes Notat handelt und nicht um einen für die Leser dargestellten Gedanken, ist hier auch der Kontext äußerst wichtig. Die These stellt keine für sich bestehende Behauptung dar, sondern wird ausdrücklich als Gegenargument »gegen den Positivismus« eingeführt,

viel daran, sie als *die* Interpretation darzulegen, die der Einsicht in die Pluralität der Interpretationen nicht widerspricht. Das Dilemma der Philosophie Nietzsches könnte somit folgendermaßen formuliert werden: Vertritt Nietzsche in ein und demselben Atemzug nicht zwei einander ausschließende Thesen? Und zwar zum einen, dass alles Interpretation sei bzw. dass alle Tatsachen nur mögliche Interpretationen unter vielen anderen seien; und zum anderen, dass seine Interpretation der Welt als der Pluralität aufeinanderprallender Willen zur Macht *allein* dem faktischen und tatsächlichen Geschehen völlig entspreche. Hier geht es um viel mehr als den Metaphysikvorwurf. Wenn Nietzsche sich so einen Widerspruch erlaubt hätte, würde es nicht viel Sinn machen, sich mit seiner Philosophie auseinanderzusetzen. Denn sie würde sich selbst widerlegen.

Die Behauptung eines »interpretative[n] Charakter[s] alles Geschehens«²⁸ scheint als Lehre hoffnungslos widersprüchlich zu sein. Als Behauptung ist sie nicht haltbar, auch wenn ihr Gegenstück in der nicht weniger unbefriedigenden These mündet, dass es sich nämlich bloß um »die besondere Perspektive des Philosophen Nietzsche« handle, eine These, die Müller-Lauter als unakzeptabel zurückweist.²⁹ Wie später von dem anderen Nietzsche-Forscher Paul van Tongeren mit Recht bemerkt wird:

»In der These, die Welt sei Wille zur Macht, liegt etwas, das sich einer Interpretation widersetzt, welche behauptet, diese Aussage sei nichts weiter als eine von vielen Manifestationen des Willens zur Macht, aus denen die Welt besteht.«³⁰

Nur ein Weg scheint aus dieser Sackgasse zu führen: Man muss zeigen, dass es sich bei der Wille-zur-Macht-Interpretation um eine besonders interpretative Interpretation handelt, nämlich um einen »Schritt in die Interpretativität als solche«.³¹ Worin könnte dieser Schritt bestehen?

»welcher bei dem Phänomen stehen bleibt »es giebt nur Thatsachen« (*Nachgelassene Fragmente*, Ende 1886 – Frühjahr 1887, 7[60], KSA, Bd. 12, S. 315).

²⁸ Dies ist ein Ausdruck aus einem anderen Notat Nietzsches: *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885 – Frühjahr 1886, I[115], KSA, Bd. 12, S. 38.

²⁹ Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 56.

³⁰ Van Tongeren: *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, S. 203.

³¹ Abel, Günter: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin, New York: de Gruyter, 1984 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 15), S. 456. Schon Jaspers deutete auf eine solche Möglichkeit hin (vgl. Jaspers: *Nietzsche*, S. 299).

Zum einen scheint mit einer Wille-zur-Macht-Interpretation die »vollständige[] Immanenz der Welt und [die] Internität der sie ausmachenden Kräfte-Relationen« gesichert zu sein.³² Zum anderen geht es »um einen Sinn von ›Faktum‹, bis zu dem ›wir‹, d. h. das interpretierende Wesen Mensch, hinunterkönnen«. ³³ Diese zwei Argumente sind im Grunde verschieden. Das erste betrifft unsere Aufgaben: Seit einiger Zeit streben Philosophen eine immanente Realitätskonzeption an und sind bereit, alle Schwierigkeiten, ja selbst Paradoxien, die mit so einem Verständnis verbunden sind, als Herausforderung an unsere Welt-Interpretation anzunehmen.³⁴ Das heißt: Wir wollen uns die Welt so vorstellen, dass sie keine Grenze und kein Jenseits kennt, auch um den Preis der Widersprüchlichkeit. Es handelt sich somit um eine *gewollte* Konzeption, die als solche nicht geprüft werden kann, ja nicht geprüft werden darf. Wie merkwürdig die Realität dann auch aussehen mag, man würde sie als solche akzeptieren müssen. Das zweite Argument ist anderer Art. Das »Faktum« des interpretativen Geschehens entspricht wesentlich unserer menschlichen Erfahrung, nämlich dass wir über keine endgültige Interpretation verfügen, die nicht in Frage gestellt werden könnte, d. h. dass auf eine Interpretation immer eine andere folgt. Dies scheint überzeugend zu sein. Aber die Frage scheint auch hier berechtigt: Trifft das nicht ebenso für die Wille-zur-Macht-Interpretation zu?

In einer Diskussion im Rahmen der für die Nietzsche-Forschung epochalen Tagung, die im September 1980 stattfand, hat Müller-Lauter diese Kontroverse um den Willen zur Macht als die Interpretation der Interpretationen in den Positionen von Johann Figl und Günter Abel einander gegenübergestellt: Man könne gewiss den Akzent auf das Interpretieren oder aber auf »die *Faktizität* der Machtquanta« setzen.³⁵ Auch hier versuchte Müller-Lauter das Dilemma nicht zu lösen, sondern auf den Begriff des Übermenschen zu verlegen, bei dem der Wille zur Macht

³² Abel: *Nietzsche*, S. 450. Dies geschehe »gegenüber jedweder Art erneut drohender gnostischer Metaphysmen und Dualismen« (ebd.).

³³ Abel, Günter: *Nietzsche contra ›Selbsterhaltung‹. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr. Diskussion*, in: *Nietzsche-Studien*, 10/11 (1981/82), S. 405.

³⁴ Vgl. die Anm. 134, 135 in der Einführung.

³⁵ Abel: *Nietzsche contra Selbsterhaltung. Diskussion*, S. 401. Vgl. die vorsichtige Formulierung Figls, dass »der Ausdruck ›falsch‹« aus der Gegenposition zu jeder nicht-interpretativen Weltsicht« bei Nietzsche »nur eine relative Bedeutung« haben kann, »insofern dadurch die Möglichkeit einer ›richtigen‹ Interpretation abgewiesen wird« (Figl, Johann: *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin, New York: de Gruyter, 1982, S. 199 f.).

als Gedanke und als Weltinterpretation zur faktischen Machtsteigerung führen solle.³⁶ Abel wollte dagegen den Willen zur Macht durch eine andere Idee Nietzsches bekräftigen – durch die ewige Wiederkunft des Gleichen als faktisches Geschehen und antimetaphysische Weltauslegung. Zu dieser Argumentation nur noch ein paar Worte. Denn die Einwände und Dilemmata sind auch hier bekannt.

Müller-Lauter sah die Idee der ewigen Wiederkunft als Gedanken bzw. als »menschlich-übermenschliche Perspektive« an, die »dem künftigen Menschen ein unüberbietbares Selbst- und Weltverständnis geben soll«.³⁷ Als wissenschaftliche Theorie schien sie ihm bestenfalls ein Hilfsmittel zu diesem Zweck zu sein. Abel dagegen strebte an, gerade den wissenschaftlichen Sinn dieses Gedankens plausibel zu machen, indem er zeigte, dass Nietzsche sich u. a. für die Theorien von den Physikern J. R. Mayer und R. J. Bošković sehr interessierte.³⁸ Nun, das Hauptargument Nietzsches in der Auslegung Abels ist das logische: Die ewige Wiederkehr folge unmittelbar aus der Wille-zur-Macht-Konzeption. Denn das Gesamtquantum aller Kräfte sei gewiss nicht unendlich. Dass Nietzsche es so gesehen habe, könne man mit seinen Nachlassnotaten gut belegen,³⁹ auch der Satz der Energieerhaltung spreche für diese These.⁴⁰ Die Zeit sei aber unendlich.⁴¹ Also müsse nach einer langen Zeit, wenn alle Kraftkombinationen durchgelaufen seien, ein und dasselbe Ereignis bzw. eine und dieselbe Ereigniskette sich wiederholen, und zwar unendlich vielenmal, so dass alles wiederkehren werde, und nicht einmal, sondern ewig.⁴²

Die möglichen Einwände gegen solch eine Theorie der Wirklichkeit bzw. eine Konzeption der Gesamtheit sind folgende: Zum Ersten kann man, wenn alles als das Gleiche wiederkehrt, gar nicht zwischen dem Ereignis und seiner Wiederkehr unterscheiden.⁴³ Darum stellt sich die Frage, welchen Sinn es überhaupt macht, von der Wiederkehr zu spre-

³⁶ Abel: *Nietzsche contra Selbsterhaltung. Diskussion*, S. 401 ff.

³⁷ Abel: *Nietzsche contra Selbsterhaltung. Diskussion*, S. 403.

³⁸ Abel: *Nietzsche contra Selbsterhaltung*, S. 370. Vgl. Abel: *Nietzsche*, S. 45 f., 85 ff.

³⁹ Vgl. *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr – Herbst 1881, 11[202], KSA, Bd. 9, S. 523.

⁴⁰ Vgl. *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1886 – Herbst 1887, 5[54], KSA, Bd. 12, S. 205.

⁴¹ Eine Vorstellung der unendlichen Zeit war für Nietzsche wesentlich, gerade mit Blick auf das Bekämpfen der Metaphysik und Teleologie (vgl. *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[139], KSA, Bd. 7, S. 464; Frühjahr – Herbst 1881, 11[202], KSA, Bd. 9, S. 523; Frühjahr 1888, 14[188], KSA, Bd. 13, S. 376).

⁴² Abel: *Nietzsche contra Selbsterhaltung*, S. 379. Vgl. auch Abel: *Nietzsche*, S. 187 ff.

⁴³ Vgl. Magnus, Bernd: *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington, London: Indiana Univ. Press, 1978, S. 98 ff.

chen. Zum Zweiten, und dies war der Einwand Müller-Lauters, sind die Machtwillen keine Einheiten, sie sind unendlich teilbar bzw. unendlich heterogen wie auch Kräfte-Konstellationen; diese könnten also niemals erschöpft werden.⁴⁴ Als schlimmste Folgerung schien ihm aber, zum Dritten, dass, wenn alles Gewesene tatsächlich bloß als das Gleiche wiederkehren würde, der Übermensch gar nicht möglich wäre. Als wissenschaftliche Theorie verstanden, widerspreche die ewige Wiederkunft somit den beiden: der Wille-zur-Macht- und der Übermensch-Konzeption.⁴⁵ Über diese Argumente hinaus wurde in der Nietzsche-Forschung gezeigt, dass auch der ›wissenschaftliche‹ Sinn von Nietzsches Lehre der ewigen Wiederkunft, kritisch betrachtet, sehr zweifelhaft ist, weil die beiden Prämissen – sowohl die These der sich erhaltenden Summe der Kräfte als auch insbesondere der unendlichen Zeit – sehr wohl in Frage gestellt werden können.⁴⁶ Eine folgende Überlegung bietet, wie mir scheint, noch einen zusätzlichen Einwand logischer Art: Selbst wenn Nietzsches ›wissenschaftliche‹ Prämissen als alternativlos anzusehen wären, wäre zu fragen, warum *alles* sich unzählige Male wiederholen muss und nicht z. B. nur *einige* Ereignisse; die anderen könnten auch dann durchaus einmalig bleiben.

Nun, diese Einwände können immer dadurch relativiert werden, dass Nietzsche mit der physikalischen Begründung nur eine *Möglichkeit* der ewigen Wiederkehr des Gleichen durchdenken wollte, nicht aber ihre Faktizität. So eine Auslegung würde jedoch wieder denselben Schwierigkeiten verfallen wie die Lehre vom Willen zur Macht, nämlich dass solch eine Interpretation in einer Welt, die aus unzähligen Interpretationen besteht, keine Privilegien über eine persönliche Sichtweise hinaus beanspruchen könnte. Damit wäre die Behauptung, dass die Welt »das Gesamt« der »dynamische[n] Willen-zur-Macht-Organisationen« darstellt, deren wiederkehrende »Vollzüge die einzige Realität« sind,⁴⁷ eine These, die bestimmten Zwecken dient, aber sich gerade deshalb als eine Interpretation unter vielen erweist. Diese Zwecke wurden schon genannt: Sowohl die Wille-zur-Macht-Konzeption als auch die nach Abel daraus folgende Idee der ewigen Wiederkunft in ihrer Qualität einer besonders zutreffenden, ›faktischen‹ Weltinterpretation »verunmöglicht

⁴⁴ Vgl. Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 31.

⁴⁵ Vgl. Müller-Lauter: *Nietzsche*, S. 181 f.

⁴⁶ Dazu ausführlich vgl. Gerhardt, Volker: *Gipfel der Internität: Zu Günter Abels Rekonstruktion der Wiederkehr*, in: *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), S. 453 f.

⁴⁷ Abel: *Nietzsche*, S. 4.

jeden metaphysischen und jeden weltverneinenden Dualismus, jedwede Selbst-Preisgabe, jedwedem Opfern-Müssen der Welt um irgendeiner Erlösung, eines Ideals und/oder eines metaphysischmoralischen Imperativs willen«. ⁴⁸ Sie *muss* als die einzige Realität verstanden werden, um diese als in sich immanent geschlossen denken zu können. Damit ist nicht bewiesen, dass eine solche Interpretation auch über ihre Zwecke hinaus eine privilegierte Position einnehmen soll. Damit ist nicht einmal bewiesen, dass nur eine solche Weltinterpretation dem Zweck der immanenten Deutung der Realität entspricht.

Die Darstellung der gravierenden Schwierigkeiten, mit denen prominenteste Nietzsche-Interpreten (hier nur exemplarisch mit einigen Namen vertreten) konfrontiert wurden, soll keinesfalls als bloße Kritik an ihnen verstanden werden. Vielmehr reflektieren diese Schwierigkeiten Probleme, mit denen Nietzsche selbst ringen musste. Nichts liegt mir ferner, als z. B. Müller-Lauter ein Missverständnis von Nietzsches Denken vorzuwerfen. Vielleicht nur, dass er dort verallgemeinert und systematisiert, wo Nietzsche mit Absicht auf ein System verzichtete, bzw. dass er die Spannungen, die aus Nietzsches Aufgabe stammen, gelegentlich kleinreden möchte. Auch gegen Abel wäre Folgendes einzuwenden: Der Begriff einer totalen Interpretation kann die Schwierigkeiten, die mit der Behauptung der Faktizität von Willen-zur-Macht-Organisationen entstehen, nicht beseitigen. Schon deshalb nicht, weil mit der Auslegung der Welt als einer totalen Interpretation die Differenz zwischen dem Interpretieren und dem zu Interpretierenden verloren geht. Man fragt sich dann, was eigentlich unter der Interpretation überhaupt noch über das Polemische hinaus gemeint werden kann. ⁴⁹ Ist die These, alles sei Interpretation, nicht gleichwertig mit der Aussage, dass nichts Interpretation sei bzw. dass alles faktisch verlaufe? Ferner: Die Aufgabe, Nietzsches Idee des Willens zur Macht mit Hilfe seiner Wiederkunftslehre (Abel) oder seiner Lehre des Übermenschlichen (Müller-Lauter) gegen den Metaphysik-Vorwurf zu verteidigen, muss an mehreren Stellen als verfehlt angesehen werden. Mit Recht hat Stegmaier darauf hingewiesen, dass die Ideen der ewigen Wiederkunft wie auch die des Übermenschlichen in

⁴⁸ Abel: *Nietzsche*, S. 184.

⁴⁹ Zu diesen Einwänden gegen Abel s. Stegmaier, Werner: *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 (Neue Studien zur Philosophie, Bd. 4), S. 313. Vgl. auch: Gerhardt: *Gipfel der Intimität*, S. 461. Allerdings scheint die Frage Gerhardts nach dem »Wem« der Interpretation aus der Sicht Abels überholt zu sein.

Nietzsches veröffentlichtem Werk nur indirekt, als die Lehren Zarathustras, eingeführt wurden: Die eine wird ihm durch seine Tiere erzählt, die meinen, dass dies seine Lehre sein könnte; mit der zweiten ließ Nietzsche seinen Zarathustra als Lehrer scheitern. Nicht nur widersprechen diese »Anti-Lehren«⁵⁰ sich gegenseitig, wie schon Müller-Lauter feststellen musste. Es ist vielmehr: Sie sind im Grunde metaphysisch. Als eine Lehre fügt besonders die ewige Wiederkehr alle metaphysischen Grundbegriffe zusammen (»Alles«, »ewig«, »Gleiches«) und paradoxiert sie zugleich.⁵¹ Die Lehre des Übermenschen steht unter einem starken Verdacht, die Erlösung zu versprechen, auch wenn dies eine Erlösung von der Herdenmoral und von den »reaktiven« Kräften sein soll, wie Deleuze sie interpretierte.⁵² Was den Willen zur Macht angeht, so scheint diese Konzeption den Perspektivismus Nietzsches besonders stark zu kompromittieren, der gerade als sein wichtigster Gegenzug gegen die alte Metaphysik zu betrachten ist: Die Welt gibt es nur als unendlich viele Perspektiven auf sie; man darf nicht alles auf eine einzige Qualität reduzieren, denn dadurch beansprucht man, über eine Einsicht zu verfügen, die jeder Relativität sowie jeder Relationalität enthoben ist. Auch wenn diese Einsicht selbst einen Willen zur Macht zum Ausdruck bringt, so ist ihr Verdikt, dass in allem Geschehen sich Willen zur Macht manifestieren, eine bloße Behauptung – eine Ansicht, die keine Ausnahmen, d. h. keine anderen Qualitäten des Geschehens, zulässt, weil sie mit ihnen nicht zurechtkommen würde, weil das, was *nicht* der Wille

⁵⁰ Vgl. Stegmaier, Werner: *Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra*, in: Gerhardt, Volker (Hg.): *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, Berlin: Akademie, 2000, S. 191–224; ders.: *Nach Montinari*, S. 87.

⁵¹ Vgl. Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2012, S. 19 f. Eben darum schlägt Stegmaier vor, sie als Anti-Lehre anzusehen, d. h. als Paradoxie, die darauf aufmerksam macht, wie viel Metaphysik man noch nötig hat, um das Leben zu ertragen.

⁵² Deleuze (*Nietzsche et la philosophie*) sah sich dabei gezwungen, aus diesem Grund (damit der Übermensch möglich wird) die ewige Wiederkehr im Gegensatz zu Nietzsches Ausdrucksweise als selektiv zu denken. Dennoch, wenn nur aktive Kräfte wiederkehren, wie Deleuze es meinte, kehrt gerade nicht alles wieder, sondern nur einiges, nur das, was dem Übermenschen den Weg bereitet. Dass man den Unterschied zwischen den aktiven und den reaktiven Kräften dabei als fest und faktisch gegeben auslegt, widerspricht darüber hinaus dem interpretativen Charakter des Geschehens und überhaupt Nietzsches Perspektivismus. Zur Kritik an dieser Interpretation s. Brusotti, Marco: *Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. »Aktiv« und »reaktiv« in Nietzsches Genealogie der Moral*, in: *Nietzsche-Studien*, 30 (2001), S. 107–132. Brusotti weist darauf hin, dass der Begriff des Reaktiven eine Erfindung von Deleuze und ein Missverständnis sei (S. 111 ff.).

zur Macht wäre, für sie unverständlich und für die ihr entsprechende Realitätskonzeption bedrohlich erscheint.

Macht im Werk Nietzsches

Es gibt gute Gründe, um zu behaupten, dass Nietzsche sich dieser Schwierigkeiten seiner ›Lehren‹ (von nun an werde ich sie nur in einem indirekten Sinn als solche bezeichnen) sehr wohl bewusst war. Darauf weist er selbst an mehreren Stellen hin. Und das in erster Linie unterscheidet sein veröffentlichtes Werk von den Nachlassnotaten: In den für die Leser bestimmten Werken werden die mit den ›Lehren‹ verbundenen Schwierigkeiten sichtbar gemacht; die ›Lehren‹ selbst werden als zweifelhaft und sogar lebensbedrohlich in Frage gestellt.⁵³ Möglicherweise macht gerade, dass Nietzsche diese Probleme weder verschweigen noch kleinreden wollte, seine Philosophie bis heute so attraktiv. Es macht sie auch irritierend. Kaum denkt man, man habe Nietzsche endlich verstanden, d. h. man habe erkannt, auf welche Realitätsauffassung er mit seiner Philosophie hinauswill, wird diese relativiert und sogar lächerlich gemacht. Wie Thomas Mann einmal bemerkte: »Wer Nietzsche eigentlich nimmt, wörtlich nimmt, wer ihm glaubt, ist verloren.«⁵⁴ Er hat dabei »Ironie« und »Reserve« bei jeder Nietzsche-Lektüre empfohlen. Doch eine bloße ironische Distanz zu dem, was Nietzsche sagte, würde m. E. ihm philosophisch nicht gerecht. Vielmehr sollte man die Probleme, die durch seine ›Lehren‹, ja durch alle seine Entdeckungen entstehen, philosophisch ernst nehmen, auch wenn sie unlösbar zu sein scheinen. Auch der Wille zur Macht, den Nietzsche z. B. in *Jenseits von Gut und Böse* als Gegenentwurf gegen »schlechte Interpretations-Künste« einführt und als Ausdruck *seiner* Weltinterpretation mit Anführungszeichen versieht, ist so eine problematische ›Lehre‹. Sie besagt nicht nur, dass »jede Macht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz zieht«, sondern »dass auch dies nur Interpretation ist«. Und Nietzsche scheint noch darum besorgt zu sein, dass jemand dies übersehen könnte, indem er hinzufügt: »ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser.«⁵⁵

⁵³ Vgl. z. B. die Stelle, an der Nietzsche fragt, ob seine Philosophie »nicht dem Leben, dem Besseren feindlich« wird (*Menschliches, Allzumenschliches*, I, 34, KSA, Bd. 2, S. 53 f.).

⁵⁴ Mann, Thomas: *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp, 1948, S. 47.

⁵⁵ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 22, KSA, Bd. 5, S. 37.

Der Nietzsche-Forschung liegt viel daran, solche Passagen anders als elegante literarische Kunstgriffe zu interpretieren, mit denen die eigene Inkonsequenz ironisch zugegeben wird. Darum bemüht sie sich, wie wir gesehen haben, um eine Interpretation, die einen besonders interpretativen Charakter von Nietzsches ›Lehren‹ nachweist. Auch wenn dies nicht völlig misslingt bzw. wenn Nietzsche die Ansprüche, die mit jedem Realitätsverständnis erhoben werden, tatsächlich endgültig relativierte, scheint mir der Schluss, dass er seine eigene Realitätskonzeption genauso wie alle anderen kompromittieren wollte, nicht befriedigend zu sein. Der Weg einer Nietzsche-Auslegung, die sein Denken als bloß alles relativierende Strategie beschreibt, scheint wenig attraktiv, schon deshalb, weil man die Sackgassen kennt, die hier auf uns lauern. Stattdessen würde ich die Interpretationsfrage als ein Problem ansehen, mit dem Nietzsche selbst konfrontiert war. Er war redlich genug (oder schlau genug), um es nicht zu verschweigen. Die Frage ist nicht, wie wir es lösen, sondern vor allem, warum Nietzsche auf seine ›Lehre‹ des Willens zur Macht trotzdem bestand bzw. welche Möglichkeiten diese ›Lehre‹ ihm für die Deutung der Realität eröffnete und welche Wege damit verschlossen bleiben mussten. Es wird am Ende dieses Kapitels noch zu klären sein, wie Nietzsche seine Konzeption von den anderen abhob, d. h. wie er ihr, trotz aller Einwände, die er selbst artikulierte, eine privilegierte Stellung zu sichern suchte. Schließlich soll dadurch sein Kriterium der Realität ans Licht kommen sowie die Begründungsstrategien, an die er sich hielt.

Trotz allen philologischen Bedenkens muss man zuerst bemerken, dass der Nachlass Nietzsches für die Frage nach dem Willen zur Macht kaum entbehrlich sein kann. Denn er enthält viel klarere und ausführlichere Überlegungen zum Thema als das veröffentlichte Werk. Im Nachlass befinden sich Nietzsches Entwürfe eines allumfassenden Buches, das den Titel *Der Wille zur Macht* tragen sollte.⁵⁶ Im Nachlass findet man sowohl die Idee, dass alles »im Dienste dieses Einen Willens« geschehe,⁵⁷ als auch, dass »das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht« sei.⁵⁸

⁵⁶ Vgl. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885 – Herbst 1886, 2[100], KSA, Bd. 12, S. 109.

⁵⁷ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, November 1887 – März 1888, 11[96], KSA, Bd. 13, S. 45.

⁵⁸ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[80], KSA, Bd. 13, S. 260. Vgl. auch die Analyse des Protoplasmas, bei dem der ursprünglich eine »Wille zur Macht in zwei Willen« auseinandertritt (Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1887, 9[151],

Der Wille zur Macht wird hier als »das letzte Factum« präsentiert.⁵⁹ Als Wille zur »Accumulation von Kraft« bzw. von »Kraft-Quanta« sei er, so Nietzsches Nachlassnotat, »die einzige Realität«. ⁶⁰ Die metaphysische Idee eines aller Realität zugrunde liegenden Wesens, das gerade weil es so grundlegend ist, ständig missverstanden, verfälscht und verleugnet wird, kommt mehrere Male deutlich zum Ausdruck.

Aber gerade diese Klarheit darf uns nicht täuschen. Wir müssen bei der Lektüre des Nachlasses immer in Erinnerung behalten, dass es sich nur um vorläufige Pläne und Skizzen handelt, die nicht für einen fremden Blick bestimmt waren. Dies bedeutet, dass auch die kühnsten und schlüssigsten Überlegungen, die wir dort finden, nichts weiter als *Gedankenexperimente* sind, die Nietzsche nur für sich, und nicht für uns, durchführte. Auch die klarsten Aussagen sind dementsprechend nicht als endgültige Thesen zu betrachten, die Nietzsches ›Lehre‹ zum Ausdruck bringen sollen, sondern als *vorläufige Zwischenbilanz* dieser Experimente. Der Nachlass Nietzsches hat also eine besondere Funktion: Er lässt die Gedanken, die in veröffentlichten Werken ausgeführt wurden, als Ergebnisse seiner Gedankenexperimente verstehen, die zwar dem Publikum vorgetragen werden, aber auch nicht endgültig, jedenfalls nicht alternativlos sind.⁶¹

In *Jenseits von Gut und Böse* präsentiert Nietzsche die These über den Willen zur Macht gezielt als ein solches Gedankenexperiment, dessen Prämissen er offen darlegt. Der vielzitierte Aphorismus 36 beginnt mit einer Hypothese: »Gesetzt, dass...« und endet mit einer Schlussfolgerung: Die Welt »wäre« dann der »Wille zur Macht« und nichts außerdem.⁶² Was wird hier vorausgesetzt? Dass nur unsere Begierde und Leidenschaften, nur unsere innere Welt uns »gegeben« ist, dass unsere Triebe, zu denen Nietzsche auch das Denken zählt, die einzige uns bekannte »Realität« sind (Nietzsche setzt beide Wörter in Anführungszeichen, ebenso den Ausdruck »Wille zur Macht«). Diese idealistische Prämisse, die die Philosophie der Neuzeit ab Descartes zum größten Teil

KSA, Bd. 12, S. 424). Solche Stellen scheinen nicht nur die Interpretationen Müller-Lauters und Abels, sondern auch die Heideggers zu bestätigen.

⁵⁹ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, August–September 1885, 40[61], KSA, Bd. 11, S. 661.

⁶⁰ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[81], KSA, Bd. 13, S. 261.

⁶¹ Zu Nietzsches Nachlass als experimentellem Orientierungsfeld s. die jüngst erschienene Untersuchung: Stegmaier, Werner: *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2022.

⁶² Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 36, KSA 5, 54 f.

geprägt hat, verkoppelt Nietzsche dann mit dem Rasiermesser Ockhams, das er als »Moral der Methode« bezeichnet, dass man nämlich der Sparsamkeit der Prinzipien unbedingt treu bleiben und folglich auch die mechanische Realität nach dem Muster der eigenen Leidenschaften denken solle. Mit anderen Worten: Wenn wir den »Willen« (wiederum Anführungszeichen bei Nietzsche) einmal eingeführt haben, wenn wir Willenskausalität für denkbar halten, dann müssen wir den nächsten Schritt wagen und alles als Willen interpretieren, und zwar als »Eine[] Grundform des Willens«, denn nur auf den Willen kann ein Wille wirken und nur gegen ihn sich als Wille zeigen. Das Problem des cartesianischen Dualismus wäre damit gelöst: Alle Realität wäre ausschließlich als »Wille« zu verstehen. So sehe die Welt »von innen« aus bzw. »auf ihren ›intelligiblen Charakter‹ hin bestimmt und bezeichnet«. ⁶³ Gerade dies ist aber der Fingerzeig darauf, dass es sich keineswegs um das ›Wesen‹ der Dinge handelt, vielmehr um eine Perspektive, und zwar um eine sehr menschliche. Zu sagen, dass alles Wille ist, heißt dementsprechend, bloß die eigene innere Perspektive auf die Dinge konsequent zu durchdenken, die von der Idee der Willenskausalität, von der inneren Erfahrung (oder dem, was wir für diese Erfahrung halten), her bestimmt ist. Freilich müsste man noch erklären, warum die Welt der Wille *zur Macht* sein soll. Aber dazu sagt Nietzsche an dieser Stelle nichts.

Man kann freilich nicht behaupten, dass Nietzsche es mit dem Thema »Wille zur Macht« in den für seine Leser bestimmten, veröffentlichten Werken bewenden lässt. Er gebrauchte den Ausdruck nicht nur als eine Hypothese oder als Schlussfolgerung aus den zweifelhaften Prämissen. Er versah ihn mit Anführungszeichen. ⁶⁴ Aber auch dies nicht immer. Dass das Leben der Wille zur Macht sei, wird auch als direkte These eingeführt, ebenso in *Jenseits von Gut und Böse*, ohne Beweise und Argumente, vielmehr als Argument, das alles andere beweist. ⁶⁵ Auch als Titel eines Werkes in Vorbereitung wird diese These in *Zur Genealogie der Moral* angekündigt, der Wille zur Macht (an dieser Stelle ohne Anführungszeichen und sogar gesperrt) wird hier zum »Wesen des Lebens« erklärt. ⁶⁶ Eine besondere Stellung nimmt der Wille zur

⁶³ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 36, S. 55.

⁶⁴ Vgl. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 51, KSA, Bd. 5, S. 71.

⁶⁵ Vgl. z. B. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 13, KSA, Bd. 5, S. 27; 259, KSA, Bd. 5, S. 208; 186, KSA, Bd. 5, S. 107.

⁶⁶ Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, III, 27, KSA, Bd. 5, S. 409; II, 12, KSA, Bd. 5, S. 316.

Macht in *Also sprach Zarathustra* ein, wo er als »Geheimnis« vom Leben selbst verraten wird.⁶⁷ Aber ebenso benutzt Nietzsche den Ausdruck als Hinweis auf seine persönliche Redeweise⁶⁸ sowie auf seine Theorie, die dem »herrschenden Instinkte und Zeitgeschmack entgegen geht«.⁶⁹

Wenn man also die These, die Welt bzw. das Leben sei Wille zur Macht und nichts außerdem, relativieren möchte, kann man immer auf die entsprechende Art hinweisen, wie Nietzsche den Ausdruck verwendet. In derselben Weise kann man jedoch verfahren, wenn man ihn als Überzeugung Nietzsches und seine eigentliche Philosophie darstellen will. Dafür gibt es genug Anlass, sowohl im Nachlass als auch in den veröffentlichten Werken. Bleiben wir aber bei dem Standpunkt, dass alles, was Nietzsche dazu geschrieben hat, eine Art Experiment ist, sei es mit den eigenen Prämissen oder mit den Prämissen einer idealistischen Realitätskonzeption, dann stellt sich nicht die Frage, ob Nietzsche zur Wille-zur-Macht-These tatsächlich stand, sondern vielmehr, was er mit dieser These erreichen wollte.

Ein Nachlassnotat lässt keinen Zweifel daran, dass Nietzsche sich des experimentellen Charakters seiner Wille-zur-Macht-Hypothese völlig bewusst war:

»Ich brauche den *Ausgangspunkt* ›Wille zur Macht‹ als Ursprung der Bewegung. Folglich darf die Bewegung nicht von außen her bedingt sein – nicht *verursacht*...«⁷⁰

Eben diese Funktion sollte der »Wille zur Macht« erfüllen: Die vollständige Immanenz der Realität sollte gesichert werden. Die Welt kennt keine äußeren Beweggründe, sondern bewegt sich von selbst. Dies ist keine Einsicht oder bewiesene Tatsache, sondern eine Aufgabe, der ein Philosoph sich stellt, nämlich zu zeigen, dass die Realität so denkbar sein kann, dass dies unsere menschliche Perspektive auf die Dinge immer schon gewesen wäre, wenn wir die Dinge »von innen« her konsequent durchgedacht hätten.

Das Experiment mit der Wille-Hypothese, die die Welt »von innen« betrachtet, ließ diese nur als Willen denken – vorausgesetzt, dass man den cartesianischen Dualismus überwinden will, wie die »Moral der

⁶⁷ Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*, II, 12 (*Von der Selbst-Ueberwindung*), KSA, Bd. 4, S. 148.

⁶⁸ Vgl. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, II, 18, KSA, Bd. 5, S. 326.

⁶⁹ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, II, 12, KSA, Bd. 5, S. 315.

⁷⁰ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[98], KSA, Bd. 13, S. 274.

Methode« fordert, bzw. der metaphysischen Prämisse anhängt, die besagt, dass ein Prinzip besser ist als zwei. Und noch eine wichtige Voraussetzung wurde hier gemacht: der Willensbegriff selbst. Dass so etwas wie »Wille« überhaupt wirksam sein kann, wird von Nietzsche ausdrücklich als Glaubensfrage dargelegt (»ob wir an die Causalität des Willens glauben«).⁷¹ Aber gibt es so etwas wie den Willen? An einer oben zitierten Stelle aus dem Nachlass wurden die beiden Thesen, dass alles der Wille ist und dass es keinen Willen gibt, gegeneinandergestellt und miteinander konfrontiert – als »exoterische« und »esoterische« Art und Weise über die Dinge zu sprechen.⁷² Das bedeutet nicht, dass Nietzsche seine eigentliche These verheimlichen wollte, um sie nur den Ausgewählten zu verraten, für breitere Kreise der Leser aber eine andere These bereithielt. In *Jenseits von Gut und Böse* erklärt er, dass es sich um zwei Perspektiven handle, die beide streng genommen weder wahr noch falsch sein können, jedenfalls *nicht* für Eingeweihte bzw. Nicht-Eingeweihte bestimmt sind. Der Unterschied zwischen ihnen bestehe lediglich darin, dass der »Esoteriker« Dinge »von Oben herab« sieht, der »Exoteriker« »von Unten hinauf«.⁷³ Wenn man z. B. vom Willen als Einheit und wirksame Ursache ausgeht, so liegt man nicht falsch. Aber man sieht die Dinge aus der Perspektive des Handelnden, aus der der eigene Wille zu einem mit anderen »Willen« konfrontierenden Streben wird, so dass alles als Wille erscheint. Wenn man aber auf den Willen von oben herabschaut, dann weiß man, dass wir als Wollende »zugleich die Befehlenden und Gehorchenden sind«,⁷⁴ d. h. dass es den »Willen« gar nicht gibt, weil er aus mehreren Trieben und Affekten besteht – ein komplexes Ineinander von Streben und Resignation. Als Wille ist dies eine starke Vereinfachung eines wenig durchschaubaren Vorgangs, die jedoch für den Vorgang selbst höchst bedeutsam ist.

Folgt nun aus der Wille-Hypothese die des Willens zur Macht? Nietzsche besteht jedenfalls darauf, dass der Wille ohne »Wohin« ein leeres Wort wäre.⁷⁵ Die Macht könnte Inhalt vom Willen zur Macht, jeder Wille könnte im Grunde immer schon Wille zur Macht sein. Aber in welchem Sinne? Die Frage richtet Nietzsche in einem Nachlassnotat an sich selbst:

⁷¹ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 36, KSA, Bd. 5, S. 55.

⁷² S. die Anm. 18.

⁷³ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 30, KSA, Bd. 5, S. 48.

⁷⁴ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 19, KSA, Bd. 5, S. 32 f.

⁷⁵ Vgl. die Kritik an Schopenhauers Willensbegriff: Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[121], KSA, Bd. 13, S. 301.

»ist ›Wille zur Macht‹ eine Art ›Wille‹ oder identisch mit dem Begriff ›Wille‹? heißt es so viel als begehren? oder commandieren?«⁷⁶

›Begehren‹ und ›Commandieren‹ sind gerade die zwei angesprochenen Perspektiven. »Von Unten hinauf« gesehen ist der Wille ein bloßes Begehren. »Von Oben herab« wäre er jedoch das ›Commandieren‹. Aber was genau wird begehrt? Was bedeutet es, wenn einer kommandieren will? Nun wird die Frage dringend: Was heißt »Macht«?

Die Antwort auf diese Frage ist bei Nietzsche oft metaphorisch: das Herr-Werden, das Streben nach Oben und nach Mehr; gelegentlich aber auch physikalisch-biologisch: die Ausdehnung und die Anziehung (das Nicht-Organische), die Aneignung und Überwältigung (das Organische). Eins wird jedoch klar: Es handelt sich um *das asymmetrische Verhältnis* der Über- und Unterlegenheit, um das Dominieren und Unterdrücken, und zwar um jeden Preis, auch wenn dies höchst riskant ist, auch wenn dies am Ende den Untergang bedeutet. Was das Lebendige betrifft, verläuft Nietzsches Argumentation im Gegensatz sowohl zum Darwinismus als auch zu Spinoza: Den Lebenden gehe es nicht darum, sich zu erhalten, sondern einzig darum die Macht zu vermehren, um im Endeffekt daran zugrunde zu gehen. Wenn das Leben auch der Wille zur Macht ist, wie Nietzsche es gelegentlich behauptet, dann ist der Wille zur Macht jedenfalls nicht der Wille zum Leben.⁷⁷

Aus dem vorigen Kapitel sollte jedoch klar geworden sein, dass auch bei Spinoza Macht als paradoxes Erhalten der Steigerung verstanden wurde, als Erweiterung der eigenen Aktivität, die in der Erweiterung besteht. In diesem Punkt scheint Nietzsches Konzept der Macht von dem Spinozas kaum unterschiedlich.⁷⁸ Wie wir gesehen haben, dachte Spinoza dabei die Macht nicht als etwas, was den Dingen als Qualität zukommt, sondern als ihre eigentliche Realität, die in Vermehrung der Wirksamkeit besteht. Nietzsche folgt ihm auch in dieser Hinsicht, nutzt

⁷⁶ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[121], KSA, Bd. 13, S. 301.

⁷⁷ Nietzsche sagt »der Wille des Lebens«, aber nicht der »Wille zum Leben«. Vgl. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 349, KSA, Bd. 3, S. 586; ders.: *Also sprach Zarathustra*, II, 12 (*Von der Selbst-Überwindung*), KSA 4, 149; ders.: *Nachgelassene Fragmente*, November 1882 – Februar 1883, 5[1], KSA, Bd. 10, S. 187.

⁷⁸ Nietzsche notiert für sich, Spinozas Satz der Selbsterhaltung sei falsch, weil das Gegenteil wahr sei: »Gerade an allem Lebendigen ist am deutlichsten zu zeigen, daß es alles thut, um nicht sich zu erhalten, sondern um mehr zu werden...« (Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[121], KSA, Bd. 13, S. 301). Es wurde jedoch bereits gezeigt, dass dies auch die Ansicht Spinozas gewesen ist: Das Erhalten ist nur als Steigerung möglich.

aber die physikalische Terminologie seiner Zeit, um diesem komplexen Gedanken Ausdruck zu verschaffen: Die Energie sei nicht bloß konstant, sondern sie werde nach »Maximal-Ökonomie« verbraucht, so dass jedes »Kraftzentrum« das Maximum anstrebe, ohne selbst etwas außer dieser Kraft und diesem Streben zu sein.⁷⁹ Dieses Streben zeige sich in mehrererlei Gestalt, z. B. als räumliche Ausdehnung, um »über den ganzen Raum Herr zu werden«⁸⁰ oder als gegenseitige Ausbeutung der Lebewesen. In jedem solchen Fall (auch dann, wenn es gelegentlich zur Versöhnung kommt) sei die Macht das Streben nach Überwältigung, nach einem Mehr, wie auch immer man dieses ›Mehr‹ jeweils verstehen mag.

Hier scheiden sich jedoch die Wege Nietzsches und Spinozas. Bei Spinoza war die Macht der Existenz gleichgesetzt, jedoch gerade *nicht* als Herrschaft oder Streben nach Überwältigung verstanden. Das Gewaltige der Macht war ausgeblendet, wenn auch nicht völlig verschwunden: Die Wirksamkeit der Macht konnte nicht (oder nicht nur) durch Kampf, sondern durch das Zusammenschließen von mehreren Wirkungszentren vermehrt werden. Die Realität wurde dabei als sich steigernd verstanden, als Bewegung auf die Vollkommenheit und Göttlichkeit hin, die durch die menschliche Einsicht, durch die intellektuelle Liebe und Freude, immer in Gang bleibt. Hier ist der eigentliche Punkt, an dem Nietzsche sich von Spinoza trennt: Die Macht ist für ihn das Gewaltsame, das Vergewaltigende, es geht um »Aneignung, Herr-werden-, Mehr-werden-, Stärker-werden-wollen«,⁸¹ und zwar auf Kosten der Anderen. Die Steigerung der Macht sei prinzipiell nicht anders möglich, denn nur an *Widerständen* erkenne sie sich selbst.⁸² Der Wille ist deshalb der Wille zur Macht, weil er gegen den anderen Willen gerichtet ist. ›Mehr‹ ist die Macht nur im Vergleich mit den anderen, und sie ist erstrebenswert nur, weil andere Willen zur Macht auch danach streben – »von Unten hinauf«. Sonst, »von Oben herab«, ist auch die Macht vielleicht, genauso wie der Wille, nichts und nichtig. Der »Wille zur Macht« *ist* nicht und er *wird* nicht. Denn er sei »nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *Pathos*«, aus dem »sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt«⁸³ – das Pathos des sich behauptenden Seienden, das um die Erweiterung seines Seins gegen die anderen Seienden kämpft und diesen aussichtslosen Kampf früher oder später verlieren muss.

⁷⁹ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[81], KSA, Bd. 13, S. 261.

⁸⁰ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[186], KSA, Bd. 13, S. 373.

⁸¹ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[81], KSA, Bd. 13, S. 261.

⁸² Vgl. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[80], KSA, Bd. 13, S. 260.

⁸³ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[79], KSA, Bd. 13, S. 259.

Das Pathos ist jedoch nicht die Existenz, noch weniger Realität. Geht es um einen bloßen Affekt? Eben dies scheint der Fall zu sein, wenn Nietzsche den Willen zur Macht im Gegensatz zur Furcht deutet.⁸⁴ Jedoch ist die Macht erstrebenswert, nicht weil sie die Furcht überwinden lässt und nicht weil sie Freude bereitet. Selbst Lust sei zwar ein Merkmal der Machtsteigerung, aber – und dies ist ebenso der Unterschied zu Spinoza – nicht der Grund, warum diese Steigerung stattfindet, noch weniger ihre Richtschnur.

Man darf hier nicht vergessen, dass es sich um ein Experiment handelt, bei dem Nietzsche den Willen zur Macht als Ausgangspunkt nutzt, um die ganze Realität »von innen« her zu beschreiben. Darum darf er nicht auf weitere Begriffe zurückgeführt werden. Im Nachlass sieht man, wie Nietzsche immer wieder versucht, den Willen zur Macht als erste Erklärung zu deuten, ohne etwas noch Ursprünglicheres wie z. B. Lust annehmen zu müssen. Es gibt keine Erklärung, warum die Macht angestrebt wird, warum man herrschen, befehlen und aneignen will. Es macht keinen Sinn dies zu wollen. Das Streben nach ›Mehr‹ bringt keine Vorteile, zumindest nur gelegentliche und vorübergehende. Im Endeffekt bedeutet es die Selbstzerstörung. Der Wille zur Macht ist der Wille zum Untergang, nicht der Wille zum Leben, sondern zum Tode. Mehr noch: Er bringt *Unlust* mit sich. Auch in diesem Punkt zeigt Nietzsche eine wesentliche Abweichung von Spinoza. Das Streben nach Herrschaft, das Widerstände sucht und begehrt, könne mit Lust nur deshalb begleitet werden, weil man schon die Erfahrung der Niederlage, der Abhängigkeit gemacht hat. Die Lust ist hier von der Unlust her zu verstehen. Die Unlust ist – so weit hat sich Nietzsche von Spinoza entfernt – das Primäre, der eigentliche Bezugspunkt des Willens zur Macht:

»Die Unlust ist ein Gefühl bei einer Hemmung: da aber die Macht ihrer nur bei Hemmungen bewußt werden kann, so ist die Unlust ein nothwendiges Ingrediens aller Thätigkeit (alle Thätigkeit ist gegen etwas gerichtet, das überwunden werden soll) Der Wille zur Macht strebt also nach Widerständen, nach Unlust. Es giebt einen Willen zum Leiden im Grunde alles organischen Lebens [...]«⁸⁵

Der Wille zur Macht ist weder der Wille zum Leben noch der Wille zur Lust. Streng genommen, ist er auch nicht das Gegenteil von diesen.

⁸⁴ Vgl. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Ende 1876 – Sommer 1877, 23[63], KSA, Bd. 8, S. 425.

⁸⁵ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Sommer – Herbst 1884, 26[275], KSA, Bd. 11, S. 222.

Vielmehr sind Lust und Unlust, Leben und Tod, seine Nebeneffekte. Er ist und bleibt in sich in diesem Sinne unerklärlich – das Streben nach Dominanz, die keinen Profit bringt, keine Bedürfnisse befriedigt, keine Vorteile sichert. Die Macht muss als bloße Überwältigung verstanden werden, die ohne Sinn und ohne Ziel geschieht, die Lust und Unlust bereitet, aber nicht um ihretwillen angestrebt wird.

Es ist nicht schwer zu begreifen, wie die Gesamtrealität nun aussehen würde, wenn man der Wille-zur-Macht-Hypothese folgt. Der pathetische Kampf um das ›Mehr‹ ist nur dann denkbar, wenn die Welt einen engen Kampfplatz darstellt, auf dem sich zu behaupten nur auf Kosten der Anderen möglich ist. Eben dafür steht der Machtbegriff bei Nietzsche:

»Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein *Kampf*...«⁸⁶

Dieser Kampf ist die einzige Realität – die Realität des Willens zur Macht, die nicht *ist*, auch nicht *wird*, sondern sich als solche, ohne Sinn und Ziel, gegen andere Willen zur Macht pathetisch behauptet.

Die Konsequenzen einer solchen Auffassung der Realität sind nicht zu übersehen. Zuallererst soll der Raum nun als beschränkt gedacht werden. Tatsächlich ist Nietzsche zwar bei der Vorstellung einer unendlichen Zeit geblieben, aber nicht der des Raumes. Ob der Raum auch unendlich ist, fällt im Nachlass unterschiedlich aus, ab Jahr 1883 scheint Nietzsche sich jedoch für den endlichen Raum entschieden zu haben.⁸⁷ Die Gründe dafür dürften nun klar geworden sein: Nur so konnte das Konzept des pathetischen Kampfes um das ›Mehr‹ überzeugend sein. Aus der Endlichkeit des Raumes und der Unendlichkeit der Zeit könnte ferner, wie die Nietzsche-Forschung bereits gezeigt hat, auf die ewige Wiederkehr des Gleichen geschlossen werden. Durch die ewige Wiederholbarkeit aller Kräftekonstellationen und des Kampfes selbst wäre die Sinn- und Aussichtslosigkeit dieses Kampfes bestätigt.

Eine Vorstellung von der Welt als engem Kampfplatz um den Raum, der beschränkt ist, und von der Zeit, die die Zeit des ewigen Kampfes und seiner Wiederholbarkeit ist, hat jedoch noch eine weitere wichtige Konsequenz: Die Idee der Erneuerung, des ewigen Werdens, muss nun verworfen werden. Denn sonst würde die Welt »eine unendlich

⁸⁶ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1887, 9[91], KSA, Bd. 12, S. 385. Vgl. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, August – September 1885, 40[55], KSA, Bd. 11, S. 655.

⁸⁷ Vgl. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1883, 21[5], KSA, Bd. 10, S. 601.

wachsende Kraft voraussetzen«,⁸⁸ die sich selbst gegenüber immer neu wird und keinen Kampf für ihre Existenz nötig hat.

»Das ewige *Neuwerden* setzt voraus: daß die Kraft sich selber willkürlich vermehre, daß sie nicht nur die Absicht, sondern auch die Mittel habe, sich selber vor der Wiederholung zu *hüten*, in eine alte Form zurückzugerathen [...].«⁸⁹

Nicht nur die ewige Wiederholbarkeit (die Sinnlosigkeit des Kampfes) wäre damit bedroht, sondern auch das Konzept des Kampfes selbst bzw. das Konzept der Welt als eines engen Kampfplatzes, auf dem sich mehrere Willen zur Macht gewaltsam behaupten müssen, um überhaupt zu sein.

Der Gedanke wird nicht nur im Nachlass deutlich artikuliert: Das Werden kann nicht das Ewig-Neue bedeuten. In der *Fröhlichen Wissenschaft* formuliert Nietzsche ihn als ein intellektuelles Gebot: »Hüten wir uns, zu denken, die Welt schaffe ewig Neues.«⁹⁰ Für einen Philosophen, der das Leben als »ewige Lust des Werdens« verstehen will,⁹¹ ist dies kein geringes Opfer, das nichtsdestoweniger gebracht werden muss, um ein weiteres Konzept zurückzuweisen – die Göttlichkeit der Realität.

»Wäre sie [die Welt – E.P.] *ewig neu werdend*, so wäre sie damit gesetzt <als> etwas an sich *Wunderbares* und *Frei- und Selbstschöpferisch-Göttliches*«. ⁹²

Es lag Nietzsche viel daran, den Gedanken der Göttlichkeit um jeden Preis zu verwerfen. Nur als bloßes sinnloses Verlangen nach ›Mehr‹ innerhalb eines engen Kampfplatzes sind Willen zur Macht denkbar, nur dann kann die Welt »von innen« her, vollkommen immanent, beschrieben werden. Das Pathos des Kampfes impliziert, dass es kein Hinaus aus dem Kampf geben kann, dass nichts außer dem Kampf selbst als real eingestuft werden kann.

Mit diesem Ergebnis zur ausschließlichen Realität des Kampfes sind wir aber noch keineswegs beim Fazit von Nietzsches Experiment mit der Wille-zur-Macht-Hypothese angelangt. Unsere Zwischenbilanz lautet: Wenn wir die Welt konsequent aus unserer menschlichen Perspektive

⁸⁸ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr – Herbst 1881, II[213], KSA, Bd. 9, S. 525.

⁸⁹ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr – Herbst 1881, II[292], KSA, Bd. 9, S. 553.

⁹⁰ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 109, KSA, Bd. 3, S. 468.

⁹¹ Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, Was ich den Alten verdanke, 5, KSA, Bd. 6, S. 160.

⁹² Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr – Herbst 1881, II[292], KSA, Bd. 9, S. 553.

betrachten, d. h. von unten hinauf und von innen aus, dann wäre sie der Wille zur Macht im Sinne des gewaltsamen Strebens nach Dominanz und Akkumulation, das einen ständigen Kampf auf einem engen Kampfplatz erfordert – ein Kampf, der seinerseits die einzige Realität ist. Der Wille zur Macht wäre ferner kein Sein und kein Werden, sondern das Pathos, das allerdings nicht auf Affekte von Lust und Unlust zurückzuführen ist, sondern sich bloß im Kampf um das ›Mehr‹ behauptet und diese Affekte als seine Nebenprodukte hervorbringt. Das ›Mehr‹ wäre ferner nur im Vergleich mit den anderen Willen definierbar und ohne diesen Vergleich würde es gar nichts bedeuten. Wenn der Wille zur Macht ein Pathos ist, so ist damit *das Pathos der Differenz* gemeint. Es ist das Pathos einer tiefgreifenden *Asymmetrie* – der Nicht-Gleichheit (das Befehlen und Gehorchen) und der Nicht-Gleichgültigkeit dieser Ungleichheit gegenüber (das Begehren).⁹³

Abgesehen davon, ob eine solche Realitätskonzeption überzeugend und z. B. auf die nichtorganische Welt tatsächlich anwendbar ist, stellt sie das Ergebnis eines bedeutsamen Experiments mit der menschlichen Perspektivierung der Welt dar. Nietzsche versucht jedoch nicht nur das Menschliche so zu deuten, sondern auch alles Organische und ebenso das Nicht-Organische: dass »jedes Kraftcentrum – und nicht nur der Mensch – von sich aus die ganze übrige Welt construiert d. h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet«. ⁹⁴ Als Wille, der nicht gleichgültig ist, als Wille, der differenziert, ist der Wille zur Macht wesentlich *der Wille zur Interpretation* – zur Interpretation, die der Realität des Kampfes keineswegs entgegengesetzt werden kann, weil gerade diese Interpretation und sie allein diese Realität gestaltet, d. h. wirksam und in diesem Sinne real wird.

Als Wille zur Interpretation ist der Wille zur Macht ein Pathos und zugleich das Leben selbst – ständiges Einschätzen der Differenzen, andauerndes Abwägen der asymmetrischen Kräftekonstellationen, das nicht gleichgültige, begehrende Verstehen, das den Kampf um das Befehlen-Können fördert und erforderlich macht. Kann das Leben jedoch aus einem bloßen Pathos bestehen? Kann die Realität nur aus Interpretationen zusammengestellt werden? Nietzsche versucht seinen Gedanken konsequent bis zum Ende zu durchdenken: Die Interpretation

⁹³ Vgl. »Ein Machtquantum ist durch die Wirkung, die es übt und der es widersteht, bezeichnet. Es fehlt die Adiaphorie: die an sich denkbar wäre. Es ist essentiell ein Wille zur Vergewaltigung und sich gegen Vergewaltigungen zu wehren. Deshalb nenne ich es ein Quantum ›Wille zur Macht‹ [...]« (Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[79], KSA, Bd. 13, S. 258). Vgl. auch ders.: *Jenseits von Gut und Böse*, 9, KSA, Bd. 5, S. 21 f.

⁹⁴ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[186], KSA, Bd. 13, S. 373.

ist, genauso wie die Macht, nicht etwas, was der Wille will; sie ist vielmehr dieser Wille selbst; sie ist nicht etwas, was den Dingen zukommt, sondern die Realität, die aus unzähligen, sich selbst und einander gegenseitig perspektivierenden Willen zur Interpretation besteht. Da diese einander wesentlich ungleich sind und ihr Verhältnis immer asymmetrisch ist, *müssen* sie gegeneinander für ein ›Mehr‹ den anderen Willen gegenüber kämpfen, um sowohl sich selbst als auch ihr Streben als Macht auszu-legen. So erschaffen sie immer neue Welt- und Selbstinterpretationen, die sie durchsetzen wollen. Der Wille zur Macht ist das Pathos des Überwältigens und Beherrschens, und das heißt: Er ist das Pathos der Interpretation, die die immer aufs Neue erforderliche Behauptung eigener Macht im Sinne der Asymmetrie bedeutet. Diese wird zum Erwerben einer immer größeren Macht eingesetzt bzw. zur Behauptung noch größerer Asymmetrien zwischen dem, was man als die eigene Macht, und dem, was man als die fremde Macht auslegt.

Hier öffnet sich eine Möglichkeit, die neue Unendlichkeit zu denken. Doch dies ist nicht die Unendlichkeit des Raumes, auch nicht die der Zeit oder des Werdens. Diese neue Möglichkeit bringt Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* zum Ausdruck:

»Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ›unendlich‹ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie *unendliche Interpretationen in sich schliesst*«. ⁹⁵

Denn jeder Wille zur Macht ist selbst Frucht einer Interpretation, Frucht des eigenen Pathos, das nur im asymmetrischen Gegeneinander seinen Sinn erhält. Folglich kann die Möglichkeit der neuen Interpretationen niemals erschöpft werden. Diese beanspruchen zwar, die ganze Realität zu sein, und kämpfen gegeneinander, um sie festzulegen. Aber die Realität wird durch ihren Kampf äußerst instabil, sie ist nichts über diesen Kampf und sein Pathos hinaus:

»Die *Realität* besteht exakt in dieser Partikulär-Aktion und Reaktion jedes Einzelnen gegen das Ganze...« ⁹⁶

Das Ganze gibt es aber nicht, nur unendlich viele Interpretationen des Ganzen. Die Realität ist kein beschränkter Raum, weil sie überhaupt kein Raum ist, sondern nur das Kämpfen der Willen um die Durchset-

⁹⁵ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 374, KSA, Bd. 3, S. 627. Zur kontextuellen Interpretation dieses Aphorismus s. Stegmaier: *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, S. 410 ff.

⁹⁶ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, 14[184], KSA, Bd. 13, S. 371.

zung der eigenen Interpretationen, nur Aktionen und Reaktionen der Willen aufeinander, die sie als Befehlen und Gehorchen, als Macht und Ohnmacht, auslegen. Der Wille zur Macht ist der Wille über die ganze Realität Herr zu werden, d. h., das Ganze mit der eigenen Interpretation auszufüllen. Aber er erkennt sich als solchen nur durch Differenzen und Asymmetrien – nur wenn ihm ein anderer Wille entgegentritt, der ihm entweder gehorcht oder aber über ihn Herr wird, d. h., das Ganze als solches neu interpretiert.⁹⁷

Das Experiment einer bis zu Ende durchdachten inneren Perspektive, das unter der »Moral der Methode« geführt wurde, mündet somit in eine neue Spannung: Die Realität soll zwar als endlich gedacht werden, im Sinne des endlichen Raums und der endlichen Menge von Kräften, deren Kombinationen sich ewig wiederholen, aber sie stellt auch eine unendliche Variation der Interpretationen und Perspektiven dar, sie besteht aus den niemals zu erschöpfenden Möglichkeiten der immer neuen Auslegungen, die beanspruchen, das Ganze der Realität zu bestimmen. Dies ist eine innere Unendlichkeit, die der Idee der räumlichen und quantitativen Endlichkeit zwar nicht direkt widerspricht, sie aber wenig bedeutsam macht. Denn sind die Perspektiven unendlich, sind es auch die Kräftekonstellationen. Warum müssten sie sich dann wiederholen? Die Welt wäre auch dann ein Kampfplatz, aber der Kampfplatz der Weltauslegungen, die unendlich neu die Realität gestalten.

Die Hermeneutik der Selbstüberwindung

Nun sind wir wieder an dem Punkt angelangt, der schon Müller-Lauter in Verlegenheit brachte: Die Wille-zur-Macht-Hypothese birgt latente Widersprüche. Auch unser Fazit lautet: Diese Hypothese führt zu einer Konzeption der Gesamtrealität, die eine innere Spannung zeigt. Denn die Realität ist ihr zufolge gleichzeitig endlich und unendlich. Sie ist der enge Kampfplatz der mehreren Willen zur Macht, der jedoch überhaupt kein Platz ist bzw. keine Grenzen kennt. Die Interpretationen, die diesen Willen entspringen, sind einerseits unendlich variabel, müssen

⁹⁷ Darum stellt sich die Frage nach dem ›Wer‹ der Interpretation nicht, die immer wieder als Nietzsches angeblicher Widerspruch gegen ihn verwendet wird. Das Subjekt sei heimlich vorausgesetzt, als ob es nicht von Nietzsche selbst destruiert wäre (s. die Anm. 49). Das Subjekt der Interpretation ist hier natürlich selbst Produkt der Interpretation, das Effekt des Pathos, denn es kann nur pathetisch behauptet werden. Aber in eben dieser Qualität wird es wirksam bzw. real.

andererseits einander gegenseitig beschränken und bekämpfen, um real zu werden. Der Wille zur Macht, wenn er kein Prinzip des Seins noch des Werdens, sondern ein bloßes Pathos der Differenz sein soll, führt also wenn nicht in einen direkten Widerspruch, so doch zu einem Realitätsverständnis, das jedenfalls nicht konsistent genug ist bzw. gegensätzliche Auslegungen impliziert.

Man kann solch ein Fazit als enttäuschend bewerten. Es fehlte in der Geschichte der Nietzsche-Rezeption nicht an den Vorwürfen der Widersprüchlichkeit. Man darf jedoch nicht unerwähnt lassen, dass, indem wir ein Weltbild bzw. eine konsistente Realitätskonzeption verlangen, wir etwas wollen, das Nietzsche selbst für widersprüchlich hielt: Wir wollen die Welt gleichzeitig von innen und von außen sehen. Hier macht es Sinn uns daran zu erinnern, was in der Philosophie spätestens ab Kant mehrmals gesagt worden ist und was auch Nietzsche betonte: »Wir können nicht um unsre Ecke sehn: es ist eine hoffnungslose Neugierde [...]«⁹⁸. Um zu entscheiden, ob die Realität als Ganzes einen beschränkten Raum darstellt oder aber aus den unendlichen Kräftekonstellationen und Weltinterpretationen besteht; ob sie unendlich neu-werdend oder aber ewig wiederholend ist, müssten wir die Realität von außen her anschauen, was für uns (und vielleicht überhaupt) schlechthin unmöglich ist. Darum ist die Frage, welche von diesen Auslegungen die richtige ist, zuerst ohne Sinn. Sie ist es, gerade weil wir den Willen zur Interpretation in jeder Weltauslegung aufgedeckt haben. Daran hat die Nietzsche-Forschung ebenso mit Recht Anstoß genommen: Die Idee einer totalen Interpretation relativiert sich selbst und macht jede Realitätsauffassung verdächtig.

Nietzsche lag viel daran, immer wieder zu betonen, dass auch der »interpretative Charakter alles Geschehens« eine Auslegung ist. Dass »nicht alles Dasein essentiell ein *auslegendes* Dasein ist«, lasse sich nicht über das Interpretative hinaus behaupten.⁹⁹ Aber ebenso lag ihm fern, die Realitätsinterpretationen deshalb gleichzusetzen, sie als gute und schlechte, als starke und schwache, als dumme und kluge nicht zu unterscheiden. Oben habe ich die Passage aus *Jenseits von Gut und Böse* zitiert, in der Nietzsche »schlechte Interpretations-Künste« beklagt. Ebenso beklagt er die »*dümmsten*«, nämlich die wissenschaftlich-mechanischen.¹⁰⁰ Wir können also bei der bloßen Feststellung es nicht bewenden lassen, dass Nietzsche die Realität als Kampf der Interpretationen um

⁹⁸ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 374, KSA, Bd. 3, S. 626.

⁹⁹ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 374, KSA, Bd. 3, S. 626.

¹⁰⁰ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 373, KSA, Bd. 3, S. 626.

die Macht verstehe, dies aber als bloß konsequent durchdachte menschliche Perspektive einstuft, weil man nur von innen die Dinge sehen könne. Seine Interpretation der Realität als Wille zur Macht beansprucht eine privilegierte Position für sich. Wenn sie in Widersprüche mündet, so wird die Frage nach dem *Kriterium* einer stärkeren Interpretation besonders dringend. Auch wenn dieses Kriterium als ›Mehr‹ von Macht zu verstehen ist, wie das Ergebnis der langjährigen Nietzsche-Forschung vermuten lässt, bleibt die Frage offen: Was wäre das Kriterium für ein ›Mehr‹ der Macht einer Interpretation? Mit anderen Worten: Die Macht, die der Wille zur Macht begehrt und mit seinem Pathos als solche auslegt, impliziert nicht bloß Differenzen, sondern auch ein Kriterium dafür, was als *größere Macht* zu bezeichnen ist. Es stellt sich folglich die Frage, was als Kriterium der Macht einer Interpretation gelten kann, das ihr das ›Mehr‹ im Kampf um die Gestaltung der Realität sichert. Nur wenn wir die Antwort auf diese Frage finden, können wir sagen, welche Realitätskonzeption Nietzsche tatsächlich vorgezogen und wie er ihr eine privilegierte Position gesichert hat. Das Kriterium der Macht der Interpretationen wäre dann das Merkmal der Realität, wie Nietzsche sie verstanden hat.

Das Kriterium des ›Mehr‹ wird von Nietzsche selbst thematisiert, z. B. in *Zur Genealogie der Moral*:

»Die Grösse eines ›Fortschritts‹ bemisst sich [...] nach der Masse, was ihm Alles geopfert werden musste [...].«

Nur so, wird an dieser Stelle gesagt, könne man zu »größerer Macht« kommen.¹⁰¹ Als Aufruf zur Aufopferung vieler zugunsten einer »einzelnen stärkeren Species Mensch« wurden solche Stellen in der Nietzsche-Rezeption immer wieder als höchst kompromittierend herabgesetzt. Jedoch ging es Nietzsche nicht nur um den Kampf zwischen Herren und Sklaven, d. h. nicht bloß um den Kampf unter Menschen bzw. Lebewesen, sondern auch um den viel feineren Kampf des Befehlenden und Gehorchenden »sogar im selben Menschen, innerhalb einer Seele«. ¹⁰² Die ›Seele‹ ist nämlich ebenfalls heterogen, auch in ihr vollziehen sich Kämpfe von Herrschenden und Beherrschten. Auch hier lässt sich folglich die ›Größe‹ danach messen, was dem ›Fortschritt‹ alles geopfert werden musste. Mit anderen Worten: Je höher der Preis ist, den man für den Kampf zahlt, je mehr die Seele überwinden muss, desto

¹⁰¹ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, II, 12, KSA, Bd. 5, S. 315.

¹⁰² Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 260, KSA, Bd. 5, S. 208.

größer wird ihre Macht. Genau so beschrieb Nietzsche seinen eigenen inneren Kampf:

»Einsam nunmehr und schlimm misstrauisch gegen mich, nahm ich, nicht ohne Ingrim, dergestalt Partei gegen mich und für Alles, was gerade mir wehe that und hart fiel: — so fand ich den Weg zu jenem tapferen Pessimismus wieder, der der Gegensatz aller romantischen Verlogenheit ist, und auch, wie mir heute scheinen will, den Weg zu ›mir‹ selbst, zu meiner Aufgabe.«¹⁰³

Eben diese Überwindung, die Überwindung der eigenen stärksten Wünsche und Triebe, ist das Merkmal einer starken Seele, das Zeichen ihrer Bewegung auf das ›Mehr‹ der Macht hin.

Mit Blick auf uns selbst, auf unsere ›Seele‹, scheint die Wille-zur-Macht-Hypothese zunächst bloß destruktiv zu sein. Denn sie negiert diese als Einheit. Sie geht zwar von unserer inneren Welt aus, aber diese sei nichts anderes als ein »Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte«, deren Heterogenität undurchschaubar sei.¹⁰⁴ Zuweilen gewinnt einer die Oberhand über die anderen und sagt ›Ich‹. Dieses ›Ich‹ ist aber ein Selbst-Missverständnis, es ist die Verkenning des inneren Kampfes, den die Willen gegeneinander führen. Nun nutzt Nietzsche erneut die Metaphorik von »oben« und »unten«. Er spricht von der »Erhöhung des Typus ›Mensch‹«¹⁰⁵ und von der »Höhe der Seele«¹⁰⁶. Diese Höhe lässt sich verstehen, wenn wir den »Hang des Geistes« in Betracht ziehen, der darin besteht, »wider die Wünsche seines Herzens zu erkennen – nämlich Nein zu sagen, wo er bejahen, lieben, anbeten möchte«. Der Hang zu einer dauernd fortgesetzten Selbstüberwindung erhöhe den Geist und mache ihn zum »Künstler und Verklärer der Grausamkeit«.¹⁰⁷ Von diesen »Höhen der Seele« aus gesehen, höre selbst die Tragödie des unerlässlichen Kampfes um das ›Mehr‹ der Macht auf, tragisch zu wirken.¹⁰⁸

Der Wille zur Macht mag ein bloßes Pathos sein. Aber dieses Pathos ist inhaltlich nicht leer, es hat eine Richtung: Es ist das Pathos der Selbstüberwindung. Diese kann allerdings nur dann als solche verstanden werden, wenn sie ein ständiger Kampf ist. Denn einen Trieb

¹⁰³ Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches*, II, Vorrede 4, KSA, Bd. 2, S. 373.

¹⁰⁴ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 12, KSA, Bd. 5, S. 27.

¹⁰⁵ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 257, KSA, Bd. 5, S. 205.

¹⁰⁶ Nietzsche: *Der Antichrist*, Vorwort, KSA, Bd. 6, S. 168.

¹⁰⁷ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 229, KSA, Bd. 5, S. 167.

¹⁰⁸ Vgl. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 30, KSA, Bd. 5, S. 48.

kann man nur mit Hilfe eines stärkeren Triebes beherrschen, einen Wunsch nur mit einem noch tieferen und teureren Wunsch überwinden, eine Interpretation nur mit einer anderen ersetzen. Folglich verrät jede Herrschaft über eigene Schwächen eine weitere, geheime Schwäche. Die »Höhen der Seele«, die man erreicht hat, sind aus einer anderen Perspektive als »Tiefen« anzusehen.¹⁰⁹ Diese Bewegung »nach oben« hat darüber hinaus, und das ist wichtig zu betonen, kein Ziel und verspricht kein glückliches Finale. Die Erfahrung der eigenen Schwäche birgt keinen dialektischen Optimismus in sich, denn sie kann und muss sogar früher oder später in die Tiefe stürzen und alle vergangenen Erfahrungen, alles »Herrschen«, nichtig machen.¹¹⁰

Wenn man Nietzsches Ruf, als »freie Geister« zu leben, folgen möchte, wenn man den Weg zur Selbst-Erhöhung betritt, dann sieht man, dass es sich bei jedem Willen um den Willen zur Interpretation, bei jedem Willen zur Interpretation, den man überwunden hat, sich jedoch

¹⁰⁹ Hier wäre besonders die Behandlung des Themas in *Also sprach Zarathustra* zu betonen. Vom Willen zur Macht als von einer Lehre handelt es direkt ausschließlich im Kapitel *Von der Selbst-Ueberwindung*. Wie oben bereits erwähnt, verrät das Leben selbst sein Geheimnis, das es folgenderweise beschreibt: »Was ich auch schaffe und wie ich's auch liebe, — bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille.« (Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, II, 12 (*Von der Selbst-Ueberwindung*), KSA, Bd. 4, S. 146) Die Selbstüberwindung ist damit eine Lehre, die vom Leben selbst aufgeworfen wird: Sie lehrt, die eigene tiefste Liebe zu überwinden.

¹¹⁰ Hier ist wichtig, Nietzsches Idee der Selbstüberwindung nicht etwa im Sinne einer dialektischen Bewegung misszuverstehen, die von einer Stufe auf die nächste dem Geist einen Gewinn an Erfahrung bringt und darum einen zielgerichteten Gang bedeutet. Es wäre m. E. nicht richtig, Nietzsche in diesem Sinn mit Hegel zu verwechseln. Vgl. die Deutung Friedrich Kaulbachs, die Größe eines freien Geistes bestehe bei Nietzsche darin, die Höhe zu erreichen, von der aus »er auf eigene frühere und überwundene Stationen herab- und zurückblicken« könne (Kaulbach, Friedrich: *Philosophie des Perspektivismus*, Teil I: *Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel, Nietzsche*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, S. 254). Die Stufen, die Nietzsches »freier Geist« erklimmt, liegen nicht unbedingt übereinander und die Erfahrung der schmerzhaften Selbstüberwindung ist keine Sicherung, die den Rückfall verhindern würde. Zum Unterschied zwischen Nietzsches Idee der Selbstüberwindung (Selbstaufhebung) und der hegelschen Aufhebung s. die Untersuchungen Stegmaiers: Stegmaier, Werner: *Hegel, Nietzsche und Heraklit. Zur Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems*, in: Djurić, Mihailo und Simon, Josef (Hg.): *Nietzsche und Hegel*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992, (Nietzsche in der Diskussion), S. 110–129, bes. S. 126 ff.; ders.: *Nietzsches »Genealogie der Moral«. Werkinterpretation*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994, S. 205 ff.; ders.: *Philosophie der Fluktanz*, S. 299 f., 314 ff.

um eine geheime Schwäche des Interpretierenden handelt.¹¹¹ Nun kann man sagen, wie die Realität »von Oben herab«, »esoterisch«, anzusehen wäre, oder vielmehr: wie sie gelegentlich sich zeigen könnte, im Moment der Selbst-Erhöhung, aus der Perspektive eines erlangten Überschusses an Macht. Wenn man dem von Nietzsche vorgeschlagenen Weg der andauernden Selbstüberwindung folgt, ist die Realität »absonderlich düster und unangenehm«, sie ist »falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn«. Eben diese »Conception der Welt« wurde von Nietzsche als »Hintergrund« seines Buches mit dem Titel »**Der Wille zur Macht**. Versuch einer Umwerthung aller Werthe« entworfen. Mehr noch:

»Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt... *Wir haben Lüge nöthig*, um über die Realität, diese ›Wahrheit‹ zum Sieg zu kommen das heißt, um zu leben...«¹¹²

Auch wenn es sich hier um Nachlassnotate handelt, ist ihr programmatischer Charakter nicht zu verkennen. Denn Nietzsche hat damit die Unerträglichkeit zum Kriterium der Realität, die Nötigung zur Lüge zum negativen Merkmal der »wahren Welt« erklärt. In den veröffentlichten Werken wird dieser Gedanke wiederum vorsichtiger formuliert, als Frage, ob das nicht das Merkmal der Stärke sein könnte, dass man nämlich an der ›Wahrheit‹ nicht zugrunde geht,

»so dass sich die Stärke eines Geistes darnach bemässe, wie viel er von der ›Wahrheit‹ gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüsst, verdumpft, verfälscht nöthig hätte.«¹¹³

Dies ist natürlich kein Kriterium einer objektiven Wahrheit im alten Sinne einer adäquaten Beschreibung des Tatbestandes. Darum steht hier, wie auch im Nachlassnotat, die »Wahrheit« in Anführungszeichen. Darum wird der Gedanke als Vermutung, im Konjunktiv, formuliert. Mit dieser Vermutung wird jedoch das Kriterium einer starken Interpretation dargeboten: Man solle sich für eine Auffassung der Realität entscheiden, die einem am meisten weh tut, die am meisten den Wünschen, den tiefsten und den teuersten unter ihnen, widerspricht. Nur so erreiche man die, wenn auch nur relative, Position »oben«, nur so könne man folglich

¹¹¹ Zu meiner Interpretation von Nietzsches Idee der »freien Geister« s. die Verfasser.: *Macht und Ohnmacht eines freien Geistes*, in: Nietzscheforschung, Berlin, Boston: de Gruyter, 2019, Bd. 26, Heft 1, S. 21–38.

¹¹² Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, November 1887 – März 1888, 11[415], KSA, Bd. 13, S. 193, 192.

¹¹³ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 39, KSA, Bd. 5, S. 57.

sagen, man sei der Realität näher gekommen. Jede Wünschbarkeit verrät dagegen das Leiden an Realität, das Sklavische, das Unterworfene, das Ohnmächtige, den Blick eines Unterdrückten »von Unten hinauf« auf die ihm überlegene Macht. Darum ist sie zu einem *negativen Kriterium der Realität* geworden und gleichzeitig zum negativen Maß der Macht, die der Wille anstrebt. Als Wahrheit ist von nun an nur das zu bezeichnen, woran der Mensch zugrunde gehen würde. Das ist gleichzeitig Nietzsches Kriterium der Realität und der starken Interpretation, das ist der Prüfstein der Macht, die jede Interpretation je entfalten kann. Und er vermutet: Vielleicht hatte noch keine genug Kraft, der so verstandenen Realität ins Gesicht zu schauen. Deshalb ist die Macht jeder Interpretation nur eine relative. Sie kann mit einer anderen immer wieder überboten werden.

Es handelt sich also nicht um eine neue objektive Wahrheit, noch weniger um eine neue Lehre, die die Realität als Ganze konsequent auslegen und eine Interpretation festlegen würde.¹¹⁴ Was uns bei Nietzsche begegnet, ist die Hermeneutik der Selbstüberwindung, für die auch seine ›Lehren‹ nur Mittel sind. Diese Hermeneutik folgt einem Kriterium, das keine Objektivität der Interpretation sichert, aber die Bewegung der Selbst-Erhöhung ermöglicht: Indem der stärkste und tiefste Wunsch als solcher erkannt wird, wird er überwunden; dann kommt man der Realität näher; und je grausamer eine Interpretation ist, desto mehr Macht entfaltet der Wille, der sie aushalten kann. Nur wenn eine Stufe auf diesem düsteren Bergweg überwunden wird, kann man auch den eigenen Willen »von Oben herab« anschauen. Die Distanz zu sich selbst und zu den anderen, die auf diesem Weg errungen wird, ist das ›Mehr‹ der Macht, das aber niemals selbstgenügend für sich sein kann, sondern nur in diesem Hinauswollen und dem Macht-Erlangen – über die anderen und über sich selbst – besteht. Der Wille zur Macht ist der *Wille zur Distanz*, die *nach oben* angestrebt wird, der Wille zur Selbst-Erhöhung, die früher oder später zum Untergang führen muss. Er ist das »Pathos der Distanz«, das Pathos der Selbst-Erhöhung und der Selbstüberwindung.¹¹⁵

Das »Pathos der Distanz« knüpft Nietzsche immer wieder an die Idee der »Rangverschiedenheit«¹¹⁶ bzw. an die aristokratische Fähigkeit,

¹¹⁴ An einer Stelle setzt Nietzsche die »Objektivität« in Anführungszeichen und beschreibt sie als »das Vermögen, sein Für und Wider *in der Gewalt zu haben*« (Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, III, KSA, Bd. 5, S. 364).

¹¹⁵ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 257, KSA, Bd. 5, S. 205.

¹¹⁶ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885 – Frühjahr 1886, I[10], KSA, Bd. 12, S. 13.

einen »Herabblick« zu entwickeln, die nicht bloß zum Unterschied zwischen den Ständen, sondern zur immer neuen »Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst« führt, folglich zu einer immer »fortgesetzte[n] ›Selbst-Überwindung des Menschen‹«. ¹¹⁷ Es darf jedoch nicht unerwähnt gelassen werden, dass es Nietzsche dabei in erster Linie um Philosophen geht, um Philosophen als »Befehlende[n] und Gesetzgeber«, deren »Wille zur Wahrheit« der »Wille zu Macht« ist. ¹¹⁸ Diese »freien, sehr freien Geister« ¹¹⁹ sollen die Höhen der Seele nun entdecken – durch die mutigste Selbstüberwindung, deren Gegenteil der Blick auf die Welt gewesen ist, der in ihr Beweise dafür suchte, was als Resultat für den Denker selbst von vornherein feststand, was er beweisen wollte. ¹²⁰ Nun liegt der Philosophie viel daran, dies als Lüge, als Feigheit und Schwäche zu verstehen, auch wenn dieses Verständnis in seiner extremsten Form tatsächlich sehr schmerzhaft sein kann. Eine radikale Umwertung soll gerade an jener Stelle stattfinden, an dem es einem Philosophen am schwierigsten fällt. Denn bis jetzt habe die Philosophie, so Nietzsche, nur noch eine Welt erdichtet, die den geheimen Wünschen der Philosophen entsprach. Von nun an ist jede Interpretation, die der Realität ihre Grausamkeit und Sinnlosigkeit nimmt oder sie nur kleinredet, sei es eine religiöse oder naturwissenschaftliche, als schlechte und falsche Interpretation, entschieden zurückzuweisen.

Man sieht, wohin das Experiment mit der Wille-zur-Macht-Hypothese bzw. mit der Unterscheidung ›von Unten hinauf / von Oben herab‹ geführt hat: Man hat nun das Kriterium der Realität in der Hand, nach dem ihre ›Wahrheit‹ von dem Grad der Macht abhängig ist, der gerade erobert wurde, d. h. von dem ›Mehr‹ der Macht, das von dem Willen zur Interpretation durch die Selbstüberwindung erreicht worden ist. Die Realität ist damit nicht etwa eine bloße Summe der gegeneinander kämpfenden Willen zur Macht, wie es in der Nietzsche-Forschung oft missverstanden wurde, was zu unlösbaren Kontroversen führte: Sind die Willen real? Sind sie die einzige Realität? Oder selbst Produkt einer Interpretation? usw. Solch eine Auffassung der Realität kann bei

¹¹⁷ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 257, KSA, Bd. 5, S. 205.

¹¹⁸ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 211, KSA, Bd. 5, S. 145. Diese These mag überraschen. Denn Nietzsche legt seine Absicht, der Philosophie und Philosophen einen neuen Weg zu zeigen, nicht immer offen. Man bedenke jedoch den Untertitel von *Jenseits und Gut und Böse*, dem Werk, in dem die Selbst-Erhöhung und Selbstüberwindung proklamiert wird: »Vorspiel einer Philosophie der Zukunft«.

¹¹⁹ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede, KSA, Bd. 5, S. 13.

¹²⁰ Vgl. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 188, KSA, Bd. 5, S. 109.

Nietzsche nichts weiter als nur *eine* Möglichkeit sein, zu der er zwar vieles für sich notiert hat, jedoch ist damit keine Position zum Ausdruck gebracht worden, die man Nietzsche eindeutig zuschreiben dürfte. Als Theorie der Wirklichkeit würde eine solche ›Lehre‹ gerade die Vielfalt der möglichen Perspektiven missachten, von denen in manchen der Wille selbst als falsche, jedenfalls viel zu grobe Interpretation verstanden werden sollte. Auch die Realitätskonzeption, laut der die Welt ein enger Kampfplatz der Willen sei, kann unter Umständen den »Wünschen des Herzens« zu sehr entsprechen.¹²¹ Dann wäre auch sie als schwache Interpretation zurückzuweisen.

Das Kriterium der Realität, das dank Hermeneutik der Selbstüberwindung gewonnen wird, macht eins deutlich: Die Realität ist nach Nietzsche als Gegen-Begriff zu verstehen, sie ist Fazit einer Auslegung, die das Gegenteil jener anderen Hermeneutik darstellt – der Interpretation der Realität, die sie so deutet, »als ob Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei.«¹²² So z. B. verwendete Nietzsche den Realitätsbegriff in seiner Schrift, die am meisten den Titel einer Kampfschrift verdient: *Der Antichrist*. Werfen wir darauf einen Blick, bevor wir das Fazit unserer Analyse von Nietzsches Experiment mit der Wille-zur-Macht-Hypothese ziehen. Denn *Der Antichrist* bietet eine neue Wendung der Interpretations-Problematik und zeigt u. a., dass Nietzsche auch in seinen letzten Schaffensjahren mit dem Experimentieren nicht aufgehört hat, dass der Wille zur Macht auch dort zu einer positiven und endgültigen Lehre Nietzsches *nicht* geworden ist.

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob Nietzsche im *Antichrist* das Wort »Realität« gerade missbraucht bzw. einem metaphysischen Glauben an die wahre Realität selbst anhängt. Hier nur wenige Zitate:

»Man hatte aus der Realität eine ›Scheinbarkeit‹ gemacht; man hatte eine vollkommen *erlogne* Welt, die des Seienden, zur Realität gemacht ...«¹²³

¹²¹ Das demonstriert auch die moderne Nietzsche-Forschung. Vgl. die oben ausgeführte Argumentation Abels zugunsten der von jedem Ideal und jeder metaphysischen Erlösungsidee gereinigten Realität, deren vollständige Immanenz nun zu sichern ist. Eine solche Deutung der Realität sei heute am meisten erwünscht (s. die Anm. 32). Deshalb sollte sie jedoch, aus der Sicht Nietzsches, gerade Anlass geben, Verdacht gegenüber der entsprechenden Argumentation zu schöpfen.

¹²² Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, III, 27, KSA, Bd. 5, S. 410.

¹²³ Nietzsche: *Der Antichrist*, 10, KSA, Bd. 6, S. 176 f.

»[...] die radikale *Fälschung* aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität, der ganzen inneren Welt so gut als der äusseren.«¹²⁴

»Auch der Priester weiss, so gut es Jedermann weiss, dass es keinen ›Gott‹ mehr giebt, keinen ›Sünder‹, keinen ›Erlöser‹, – dass ›freier Wille‹, ›sittliche Weltordnung‹ *Lügen* sind [...].«¹²⁵

»In der Vorstellungswelt des Christen kommt Nichts vor, was die Wirklichkeit auch nur anrührte [...].«¹²⁶

Es sieht so aus, als ob Nietzsche glauben würde, ein objektives Kriterium der Realität festgelegt zu haben, das ohne Wenn und Aber gelten soll, als ob es sich tatsächlich um die Aufdeckung der Lügen handelt, die nun von dem Philosophen Friedrich Nietzsche als solche endgültig entlarvt werden, um die jahrtausendlang verdeckte Wahrheit zu enthüllen. An anderer Stelle¹²⁷ habe ich jedoch gezeigt, dass es sich auch im *Antichrist* um eine feine Hermeneutik handelt, nämlich um eine Hermeneutik von dem, was durch eine andere Art von Auslegung entstanden ist: Die christliche Realitätsauffassung hat bis jetzt den »Wünschen des Herzens« gedient, aber auch die philosophische, z. B. die Kants, der trotz der Grausamkeit seines kategorischer Imperativs, wie Nietzsche es sah, die Realität so auslegte, dass sie dem tiefsten Interesse der menschlichen Vernunft entsprach.¹²⁸ Auch die Grausamkeit des christlichen asketischen Ideals diene demselben Zweck: Als Richtschnur der Realität wurde das angenommen, was am meisten erwünscht wird – die Liebe. Wenn diese auch seltsame Wege geht, so galt ihre Unergründlichkeit, galten selbst krasseste Widersprüche, die einer solchen Weltauslegung innewohnen, als Beweise.¹²⁹ Nun schlägt Nietzsche vor, gerade dass uns so eine Welt begehrenswert erscheint, für einen Gegenbeweis zu halten. Die Realität, die man lieben und verehren kann, die Realitätsauffassung, laut der es in der Welt ständig um uns geht und in jedem Augenblick die

¹²⁴ Nietzsche: *Der Antichrist*, 24, KSA, Bd. 6, S. 191.

¹²⁵ Nietzsche: *Der Antichrist*, 38, KSA, Bd. 6, S. 210.

¹²⁶ Nietzsche: *Der Antichrist*, 39, KSA, Bd. 6, S. 212.

¹²⁷ Vgl. die Verfass.: *Differente Plausibilitäten*, S. 465 ff.; dies.: *Mehrdeutigkeit des Antichristlichen. Deutsch-russische Reflexionen in Nietzsches »Antichrist«*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 13 (2014), hg. v. Markus Enders u. Holger Zaborowski, S. 80–97.

¹²⁸ Im *Antichrist* wird nicht nur ein »Wort gegen Kant als Moralist« ausgesprochen, sondern auch Kant selbst, wie etwas weiter der »Erlöser«, »Idiot« genannt (*Der Antichrist*, 11, KSA, Bd. 6, S. 177). Zur Grausamkeit des kategorischen Imperativs vgl. *Zur Genealogie der Moral*, II, 6, KSA, Bd. 5, S. 300.

¹²⁹ Vgl. Nietzsches Deutung von Luthers Denken: Nietzsche, Friedrich: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, Vorrede 3, KSA, Bd. 3, S. 15.

Liebe geheim tätig ist, soll zurückgewiesen werden – als Schwäche und Ausdruck der sinkenden Macht. Eine solche Realitätskonzeption steht der Selbstüberwindung im Wege. Darum ist sie falsch. Nur in diesem Sinne lässt sich nun sagen:

»Die Liebe ist der Zustand, wo der Mensch die Dinge am meisten so sieht, wie sie *nicht* sind.«¹³⁰

Die Wille-zur-Macht-Hypothese wird gleich am Anfang vom *Antichrist* eingeführt, dennoch nicht etwa als Lehrsatz, sondern gezielt als eigene Wertschätzung, als Maß der eigenen Bewertungen:

»Was ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. [...] Was ist Glück? — Das Gefühl davon, dass die Macht *wächst*, dass ein Widerstand überwunden wird.«¹³¹

Diese Sichtweise wird bloß behauptet, ohne Beweise und Argumente. Wer hier nicht einverstanden ist, mag das Buch zur Seite legen, denn es ist nicht für ihn geschrieben worden. Das Pathos ist hier der einzige Beweis, das Pathos, das das Buch Nietzsches selbst als Ausdruck des Willens zur Macht verstehen lässt. Nur dieses Pathos scheint die Wahrheit und die Lüge, die Realität und ihre Fälschung voneinander abzugrenzen.

Nietzsche bleibt jedoch nicht dabei. In der Mitte des *Antichristen* gibt er der Wille-zur-Macht-Hypothese eine neue Wendung. Den biblischen Texten zum Trotz und manchmal im direkten Widerspruch zu ihnen, will er nun den »Typus des Erlösers« so interpretieren, dass er alle Ausgangsaxiome des *Antichristen* in Frage stellt. Am Anfang des Buches wurde behauptet, dass gut alles sei, was die Macht erhöhe; das Glück sei nur als überwundener Widerstand zu verstehen; selbst Götter seien nur so zu begreifen, dass in ihnen entweder Steigerung oder Niedergang des Willens zur Macht eines Volkes zum Ausdruck komme. Nun stellt sich heraus: Auch ein anderes Glück, ein anderes Gut, ein anderer Gott sind denkbar. Vom »Typus des Erlösers« her lassen sich alle Plausibilitäten des *Antichristen* umkehren. Denn für ihn gebe es nur »innere Realität«. ¹³² Jedoch sei diese Realität keineswegs die der gegeneinander kämpfenden Willen zur Macht, sondern gerade das Gegenteil davon: Nichts habe er gewusst von dem, was den inneren Wünschen, v. a. dem Verlangen nach Liebe, widerspricht. Alles, was außerhalb seiner inneren Welt gelegen

¹³⁰ Nietzsche: *Der Antichrist*, 23, KSA, Bd. 6, S. 191.

¹³¹ Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA, Bd. 6, S. 170.

¹³² Nietzsche: *Der Antichrist*, 34, KSA, Bd. 6, S. 206.

habe, sei ihm vollkommen unbekannt geblieben. Einem solchen »Anti-Realisten« sei die ganze Welt »eine Zeichenrede, eine Semiotik, eine Gelegenheit zu Gleichnissen«. ¹³³ Er kenne nur »ein ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmendes Sein«, nichts außerdem. ¹³⁴ Man könnte ihn deshalb »Idiot« nennen, denn er sei einer, der nur seine innere Welt für Realität halte und für andere Perspektiven vollkommen blind bleibe. ¹³⁵ Eins müsste man sich jedoch dabei merken: Sein Dasein sei von dem Willen zur Macht, von dem Kampf um das ›Mehr‹ der Macht, gänzlich unbetroffen.

In dieser Deutung vom »psychologische[n] Typus des Erlösers« ¹³⁶ erkennt man leicht Nietzsches kämpferische Absicht: Nun kann er zeigen, dass die »Praktik« ¹³⁷ Jesu der ganzen Praxis der christlichen Kirche, mit ihrer Lehre, ihren Riten und ihrem Willen zur Macht, widerspricht, ja mit dieser gar nichts zu tun hat. Sie sei ein grobes Missverständnis, eine unverschämte Lüge, die nun von Nietzsche das erste Mal in der Geschichte aufgedeckt worden sei.

Es handelt sich jedoch keineswegs um das erste Mal. Die Entgegensetzung von der Lehre Jesu und der Lehre der Kirche hat eine lange Tradition in der Geschichte des abendländischen Christentums, besonders ab der Reformation. Auch früher sind solche Entdeckungen des ›wahren‹, ›ursprünglichen‹ Christentums immer wieder gemacht worden. Freilich sind sie in solcher Radikalität selten gewesen, dass man Jesus für den einzigen Christen erklären würde, alle anderen für Anti-Christen, weil sie ja das Gegenteil davon befolgten, was er gelehrt

¹³³ Nietzsche: *Der Antichrist*, 32, KSA, Bd. 6, S. 203.

¹³⁴ Nietzsche: *Der Antichrist*, 31, KSA, Bd. 6, S. 202.

¹³⁵ Die Bezeichnung Jesu als Idiot (Nietzsche: *Der Antichrist*, 29, KSA, Bd. 6, S. 200), die entgegen allen anderen Interpretationen als Held, als Wundertäter, als Genie, als Fanatiker und als Aufrührer in *Der Antichrist* vorgetragen wird, lässt sich gewiss mit dem Hinweis auf das Griechische mildern, doch ist es m. E. offensichtlich, dass sie beleidigend gemeint ist. Sie will verletzten, v. a. diejenigen, die sich heute noch Christen nennen. Dennoch, oder vielleicht gerade deswegen, hat Nietzsches Deutung des »Typus des Erlösers« ein starkes Interesse und eine lebhaft Auseinandersetzung vonseiten der Theologie hervorgerufen. S. dazu Biser, Eugen: *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 2002; Willers, Ulrich: »Aut Zarathustra aut Christus«. *Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980*, in: *Theologie und Philosophie*, 60 (1985), S. 418–442; 61 (1986), S. 236–249.

¹³⁶ Nietzsche: *Der Antichrist*, 29, KSA, Bd. 6, S. 199.

¹³⁷ Nietzsche: *Der Antichrist*, 33, KSA, Bd. 6, S. 205.

habe, wie Nietzsche es nun interpretiert.¹³⁸ Aber auch auf diesem Weg ist Nietzsche nicht der Erste gewesen. Mehr noch: Seine Nachlassnotate verraten seine Quelle unmissverständlich: Tolstois Traktat *Was ist mein Glaube?*, in dem der russische Schriftsteller Jesus als den ersten und einzigen Christen darstellt, der Gott im Inneren des Menschen sieht und den schon Paulus mit seiner Rachsucht missdeutet hat sowie die christlichen Kirchen, die mit ihren weltlichen Ambitionen und ihren Dogmen die Lehre Jesu grundsätzlich verfälscht und ins Gegenteil verwandelt haben. Es ging Jesus dagegen, so Tolstoi, niemals um das Jenseits oder um einen persönlichen Gott. In seiner Lehre handle es sich einzig und allein darum, wie der Mensch sein wahres Glück entdecken könne: Indem man dem wie auch immer verstandenen Bösen keinen Widerstand leiste. «[W]iderstehe nicht dem Bösen» das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinne [...]«, schreibt Nietzsche im *Antichrist*.¹³⁹ Dieser Sinn stammte jedoch nicht von ihm, sondern von dem, den er im veröffentlichten Text nicht erwähnt (bzw. erwähnt nur am Rande und in einem anderen Zusammenhang¹⁴⁰), von Lew Tolstoi.

Die Gemeinsamkeiten von beiden »Entdeckungen« sind tatsächlich auffallend. Auch der »Erlöser« Nietzsches kennt, wie Jesus von Tolstoi, keinen persönlichen Gott und lehrt nur diesseitiges Glück, die Ruhe des Herzens, den Verzicht auf jede Art von Widerstand dem Bösen gegenüber, selbst auf die Unterscheidung von Gut und Böse, auf die Moral mit ihrer Vorstellung von Schuld und Vergeltung. Oder vielmehr: Er weiß nichts davon, solche Vorstellungen sind ihm vollkommen fremd. Eine unverschämte Lüge der Kirche, mit Paulus angefangen, habe ihn in den Lehrer der ewigen Errettung und Verdammnis verwandeln können.¹⁴¹

Nun hat Tolstoi, um solche Thesen zu begründen, seine eigene Übersetzung des Evangeliums vorgelegt, in der er alles ausgelassen hat, was in dieses Bild nicht passte, z. B. alle die Stellen, in denen es um die

¹³⁸ Vgl. Nietzsche: *Der Antichrist*, 39, KSA, Bd. 6, S. 211.

¹³⁹ Nietzsche: *Der Antichrist*, 29, KSA, Bd. 6, S. 200.

¹⁴⁰ Vgl. Nietzsche: *Der Antichrist*, 7, KSA, Bd. 6, S. 174.

¹⁴¹ Die Beschreibung der »evangelischen Praktik« entspricht im *Antichrist* selbst in Einzelheiten dem Traktat Tolstois: kein Widerstand, keine Unterscheidung in Fremde und Einheimische, »nicht schwören«, sich nicht scheiden lassen, »auch nicht im Falle bewiesener Untreue des Weibes« (Nietzsche: *Der Antichrist*, 33, KSA, Bd. 6, S. 205). Vgl. Tolstoi, Leo N.: *Mein Glaube*, übers. v. Raphael Löwenfeld, München: Eugen Diederichs Verl., 1990 (Tolstoj, Leo N.: *Religions- und gesellschaftskritische Schriften*, hg. v. Paul H. Dörr, Bd. 2), bes. S. 101 ff., III f. Zu Tolstois Auslegung des Evangeliums und Nietzsches Tolstoi-Lektüre s. ausführlicher die Verfasser: *Differente Plausibilitäten*, S. 258 ff., 483 ff.

Verheißungen Jesu geht, auch die, in denen er sich auf das Alte Testament beruft und über Gott im persönlichen Sinne redet, sowie alles, was mit der Auferstehung Jesu zu tun hat. Tolstoi hat dabei entweder bemerkt, dass solche Stellen nichts zu der Lehre, wie er sie versteht, beitragen und darum ohne Bedeutung seien, oder dass es, wie er meint, sich um eine Fälschung und einen direkten Widerspruch zu der Lehre handle.¹⁴² Nietzsche lagen solche zweifelhaften ›Beweise‹ fern. Auch er macht freilich eine starke Selektion. Sein »Typus des Erlösers« widerspricht den Evangelien, die wir kennen, an mehreren Stellen.¹⁴³ Jedoch macht er dabei etwas deutlich, was Tolstoi keineswegs zugegeben hätte: Es handelt sich um seine eigene Erfindung, nicht um einen historischen Jesus.

Es wäre naiv zu denken, Nietzsche habe mit seinem »Errathen«¹⁴⁴ vom »Typus des Erlösers« tatsächlich am Wettbewerb der anderen, ähnlichen Entdeckungen des ›wahren‹ Jesu, wie die Luthers, Tolstois oder Renans, teilnehmen wollen. Dies ist schon deshalb nicht überzeugend, weil im *Antichrist* direkt gesagt wird, dass ein solcher ›Typus‹ in der Wirklichkeit kaum existieren könnte.¹⁴⁵ Besonders zweifelhaft wird Nietzsches ›Entdeckung‹ jedoch an der Stelle, wenn er sagt, dass so ein Typus gar nicht in die Realität, sondern in die Welt eines russischen Romans gehöre, und auch dies nur hypothetisch: Hätte ein Dostojewski (wohl bemerkt, nicht Tolstoi!) damals gelebt, hätte er ihn so sehen und darstellen können.¹⁴⁶

Nietzsche machte also kein Geheimnis daraus, dass es sich um eine *erfundene* Figur handelt.¹⁴⁷ Wozu brauchte er ihn dann, wenn nicht dafür,

¹⁴² Vgl. Толстой, Лев Николаевич (Tolstoi, Lew Nikolajewitsch): *Полное собрание сочинений в 90 томах (Юбилейное издание)*, (Gesamttausgabe in 90 Bd. (Jubiläumsausgabe)), Москва, Ленинград: Худ. лит., 1935–1958, Bd. 24, S. 140, 792.

¹⁴³ Nietzsche behauptet bspw., Jesus habe nicht nur keine Riten, sondern auch kein Gebet nötig gehabt (Nietzsche: *Der Antichrist*, 33, KSA, Bd. 6, S. 205).

¹⁴⁴ Nietzsche: *Der Antichrist*, 36, KSA, Bd. 6, S. 208. Vgl. der Typus »könnte in den Evangelien enthalten sein trotz den Evangelien« (Nietzsche: *Der Antichrist*, 29, KSA, Bd. 6, S. 199).

¹⁴⁵ Vgl.: »[...] ein solcher Typus konnte aus mehreren Gründen nicht rein, nicht ganz, nicht frei von Zuthaten bleiben.« (Nietzsche: *Der Antichrist*, 31, KSA, Bd. 6, S. 201).

¹⁴⁶ Nietzsche: *Der Antichrist*, 31, KSA, Bd. 6, S. 202.

¹⁴⁷ Dies wird sogar direkt im *Antichrist* gesagt, obwohl immer wieder von den Nietzsche-Forschern übersehen: »Nicht die Wahrheit darüber, was er gethan, was er gesagt, wie er eigentlich gestorben ist: sondern die Frage, ob sein Typus überhaupt noch vorstellbar, ob er ›überliefert‹ ist?« (Nietzsche: *Der Antichrist*, 29, KSA, Bd. 6, S. 199). Nicht etwa historisch-philologisch, sondern allein philosophisch könne man den »Typus des Erlösers« überhaupt begreifen. Den »Typus« als Nietzsches Entdeckung von dem ›wahren‹ Jesus zu betrachten, der von der Lehre der Kirche bloß verdunkelt wurde, bedeutet also nicht

uns von der ›wahren‹ Geschichte des Christentums zu überzeugen? Er brauchte ihn, so scheint es mir, für sein Wille-zur-Macht-Experiment, und zwar als extremes Gegenteil zu der vorher vorgetragenen eigenen Position. Denn die Möglichkeit eines solchen Typus würde den Willen zur Macht als Lebensprinzip gerade in Frage stellen. In ihm, so wie Nietzsche ihn nun im Anschluss an seine Tolstoi-Lektüre interpretiert hat, wäre nichts von diesem Willen vorhanden. Er würde das Glück ohne Kampf, ohne Widerstand versprechen. Er würde keine Selbst- sowie auch keine Fremdüberwindung kennen. Er wäre jemand, der den Willen zur Macht nicht kennt und nicht nötig hat, im krassen Widerspruch zu der ›Lehre‹ über den weltumfassenden, alles durchdringenden Kampf der Willen um die Macht und mehr Macht.¹⁴⁸ Selbst der rachsüchtige Wille zur Macht der Ohnmächtigen wäre ihm vollkommen fremd. Das wäre der Wille zur Macht der ›Christen‹, die ihn alle missverstanden haben, nicht seine eigene. So ein »Typus« stellt jedoch die Wille-zur-Macht-Hypothese selbst in Frage. Wenn die Welt der «Wille zur Macht» und nichts ausserdem« wäre, wäre gerade ein solcher »Typus« unmöglich. Er wäre eine bloße Konstruktion, eine literarische Phantasie. Aber auch in diesem Status erfüllt er eine wichtige Funktion: Er zeigt nämlich, dass in der Lehre über den alldurchdringenden Willen zur Macht immer noch eine große Gefahr verborgen bleibt – die Gefahr des Ressentiments, der Rache am Leben, der Wünschbarkeit, folglich auch der Fälschung der Realität.

Ein aufmerksamer Leser muss sich bei der Lektüre von Nietzsches *Antichrist* früher oder später die folgende Frage stellen: Wenn die Wünschbarkeit als Hinweis auf die Selbsttäuschung anzusehen ist, so dass die Philosophie selbst zum Verbrechen am Leben werden kann,¹⁴⁹ weil sie nichts anderes als das Leiden an der Realität zum Ausdruck bringt, wie kann man dann einem Philosophen vertrauen, der sich so offen zu seinem Leiden an der vorgetragenen ›Wahrheit‹ bekennt und der seinen Wunsch, die Realität vom Christentum zu befreien, so deutlich ausspricht? Die Erfindung des »Typus des Erlösers« erfüllt also, exakt in

nur, Nietzsche eine gewisse Naivität in der Rechthaberei trotz aller überlieferten Texte zuzuschreiben, sondern auch, seinen philosophischen Sinn stark zu verkürzen.

¹⁴⁸ Auf dieses komplexe Verhältnis von Nietzsches ›Lehre‹ vom Willen zur Macht und seiner Deutung des »Typus Jesus« hat Stegmaier aufmerksam gemacht. S. dazu Stegmaier, Werner: *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von Der Antichrist und Ecce homo*, in: *Nietzsche-Studien*, 21 (1992), bes. S. 165, 172 ff.

¹⁴⁹ Vgl. im »Gesetz wider das Christentum«, das von Nietzsches Antichrist erlassen wird: »Der Verbrecher der Verbrecher ist [...] der *Philosoph*.« (Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA, Bd. 6, S. 254).

der Mitte von Nietzsches Kampfschrift, unerwartet eine doppelte Funktion: Sie zeigt, dass das Buch Nietzsches selbst der Ausdruck eines Willens zur Macht ist, und sie überbietet diesen zugleich mit einer Position, von der aus der Kampf um die Realität von oben herab angeschaut werden kann. Mit dem »Typus des Erlösers« wird uns eine überlegene Position gezeigt, von der aus man *auf die Wille-zur-Macht-Hypothese als auf die Frucht des Ressentiments herabschauen* könnte. Der ganze *Antichrist* tritt somit in ein neues Licht: Es ist der Ausdruck des Leidens an der Realität des Christentums, es ist der Ausdruck des Willens eines Philosophen, der seinen geheimen Wunsch, wie die Realität aussehen sollte, als eine neue ›Wahrheit‹ präsentieren will.

Gewiss kann man den »Typus Jesus« mit einer Idiotie-Diagnose bloß herabwürdigen. Nietzsche ist weit davon entfernt, ihn etwa zu bewundern. Dennoch: Begegnet uns hier nicht gerade etwas Überlegenes, eine Art göttlicher »Praktik«, die die Realität selbst ist, weil sie keine andere, ihr feindselig entgegenstehende Realität kennt? Eine solche Realität stellt die Hermeneutik der Selbstüberwindung in Frage. Derjenige, der keinen Kampf gegen die »Wünsche des Herzens« kennt, weiß nichts von der Realität, die diesen Wünschen nicht entspricht. Damit kennt er keine Selbst-Erhöhung. Aber er kennt auch kein Leiden an der Realität und folglich auch kein Ressentiment – das Ressentiment, das Nietzsche als sein persönliches Problem bezeichnen wird: Sein Leben sei nichts anderes als eine ständige Suche nach der »Freiheit vom Ressentiment«. ¹⁵⁰

Der »Erlöser« kennt keinen Willen zur Macht, die »Seligkeit« ist für ihn »die *einzig* Realität«. ¹⁵¹ Bedeutet das nicht, dass er ohne Kampf die Höhen der Seele erreicht hat, auf denen das Tragische des Kampfes aufhört? Denn er kämpft nicht um seine Interpretation der Realität. Sein Wort *ist* Realität, es gestaltet die Welt. Er ist somit kein Philosoph und kein Held, auch kein Genie. Er ist etwas anderes: Er ist Gott. Seine »Praktik« »eben *ist* ›Gott‹«. ¹⁵² Und Nietzsche wird nicht müde zu betonen, dass er selbst auch in diesem Sinn *Antichrist* sein will: Auch diesen Gegner will er herausfordern. Und vielleicht ist es ein viel stärkerer Gegner als derjenige, der der dogmatischen Lehre der Kirche, der paulinischen Propaganda und der christlichen Moral entspringt.

¹⁵⁰ Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo. Wie man wird was man ist*, Warum ich so weise bin, 6, KSA, Bd. 6, S. 272.

¹⁵¹ Nietzsche: *Der Antichrist*, 33, KSA, Bd. 6, S. 205.

¹⁵² Nietzsche: *Der Antichrist*, 33, KSA, Bd. 6, S. 206.

Damit wird das von der Wille-zur-Macht-Hypothese her gebotene Kriterium der Realität, die Hermeneutik der Selbstüberwindung, nicht verworfen, sondern auf seine Alternativen geprüft und als persönliches Kriterium Nietzsches, als seine *Entscheidung*, offen dargelegt. Die erfundene Figur eines Gegners, der von dem Kampf nichts weiß und schon deshalb ihm überlegen ist, sollte gewiss nicht dieses Kriterium ungültig machen. Aber sie zeigte, dass auch die Hermeneutik der Selbstüberwindung nur als Experiment ihre Gültigkeit erhält und nicht als Weg zu einer allgemeingültigen Wahrheit über die Realität. *Der Antichrist*, diese Kampfschrift, in der Nietzsche scheint, seine Vorstellung von Realität mit aller Kraft durchsetzen zu wollen, demonstriert uns somit das, was ab *Jenseits von Gut und Böse* immer klarer wurde: Mit der These zur Welt als Wille zur Macht hatte Nietzsche nicht vor, eine Theorie der Wirklichkeit darzulegen, keine Konzeption der Realität als Ganzes. Es ging ihm stattdessen darum, die Wille-zur-Macht-Hypothese auf ihre Tragweite zu prüfen, die Grenzen einer solchen Realitätsauffassung auszuloten und eine Richtschnur für die eigene, persönliche Unterscheidung vom Realen und Nicht-Realen zu finden. Dafür wird das Experiment mit Blick auf den Nullpunkt der Macht fortgesetzt – dem von Nietzsche mit Hilfe Tolstois und Dostojewskis erfundenen »Typus des Erlösers«, der weder den Willen zur Macht kennt noch ihn nötig hat.¹⁵³

Nietzsche bleibt gewiss nicht dabei. Er will auch gegen diesen Jesus seine Vorstellung der Realität, seine Wille-zur-Macht-Hypothese, behaupten, genauso wie er gegen den Jesus der Evangelien es tat, der, wie bei Matthäus gesagt wird, als jemand sprach, »der die Vollmacht hat« (Mt 7, 29). Ein solcher Jesus, der mit Macht spricht und handelt, der die größtdenkbare Macht – die Macht über den Tod – für sich beansprucht, ist selbstverständlich das Gegenteil von dem »Typus des Erlösers« aus dem *Antichrist*. Wenn der Letztere für den Nullpunkt der Macht steht, so stellt dieser den höchsten Punkt der Macht dar. Auch ein solcher Jesus würde Nietzsches Kriterium der Realität, seine Hermeneutik der Selbstüberwindung, durchkreuzen. Denn wäre so ein Jesus real, würde der Kampf um die Selbstüberwindung, zu dem Nietzsches Wille-zur-Macht-Hypothese aufruft, aufhören, das Kriterium der Realität zu sein. Es wäre dann zu fragen: Warum soll die Realität nur als grausam, sinn- und aussichtslos angesehen werden, warum soll sie zu unseren geheimsten und tiefsten Wünschen unbedingt im Widerspruch

¹⁵³ Zu Nietzsches Dostojewski-Lektüre und ihre Bedeutung im *Antichrist* s. ebenso die Verfasser.: *Differente Plausibilitäten*, S. 456 ff., 488 ff.

stehen? Und selbst wenn dies so wäre, selbst wenn die Hermeneutik der Selbstüberwindung uns tatsächlich den Faden der Realität in die Hand gegeben hätte, selbst dann könnte man noch fragen: Ist das Aufopfern jeder Hoffnung, Sinn und Ziel in der Welt zu finden, tatsächlich das Schwierigste? Ist die Überwindung von »Wünschen [des] Herzens« tatsächlich das Gefährlichste?¹⁵⁴ Vielleicht fordert gerade das Vertrauen diesen Wünschen gegenüber, das über keine Beweise verfügt, z. B. das Vertrauen in den Sinn des Daseins oder in eine konkrete menschliche (und göttliche?) Gestalt, auf Dauer viel mehr Selbstüberwindung und eine viel größere Kraft des Geistes als der Verzicht auf die Hoffnungen, die unerfüllt bleiben und ins Ungewisse führen. Ist die Liebe wirklich die schwächste aller Weltinterpretationen, die die Realität nicht einmal berühren kann, wie im *Antichrist* behauptet wird?¹⁵⁵ Zeigt nicht gerade die Liebe, die trotz aller Gegenbeweise die Hoffnung bewahrt, dass sie über allen Kampf hinaus siegreich sein kann, und demonstriert sie damit nicht gerade ihre Stärke, ihre Unbeugsamkeit und ihre Macht?

Diese Fragen müssen offen bleiben. Denn Nietzsche hat seine Hermeneutik der Selbstüberwindung bewusst nicht als alternativlos dargelegt, sondern als *seine* persönliche Entscheidung und *sein* guter Geschmack. Nun erschließt sich uns der tiefere Sinn einer Position, die Müller-Lauter so entschieden zurückgewiesen hat: Es handelt sich tatsächlich um »die besondere Perspektive des Philosophen Nietzsche«. ¹⁵⁶ Dies aber nicht in dem Sinne, dass es bloß um seine privaten Präferenzen gehen würde bzw. um eine beliebig vorgezogene Realitätskonzeption, sondern es handelt sich um *sein Verständnis der Philosophie*, die er als »de[n] geistigste[n] Wille[n] zur Macht, zur ›Schaffung der Welt‹, zur causa prima« verstanden hat. Nietzsche hat Philosophie in diesem Sinne definiert, sich aber auch von ihr distanziert. Sobald »eine Philosophie anfängt, an sich selbst zu glauben«, »schafft sie immer die Welt nach ihrem Bilde, sie kann nicht anders.«¹⁵⁷ Dann wird die eigentliche philosophische Aufgabe darin bestehen, seinen eigenen Geist »auf der That«¹⁵⁸

¹⁵⁴ Man könnte auch die These, die das Leben Zarathustra vorträgt, »dass Befehlen schwerer ist, als Gehorchen«, sehr wohl in Frage stellen (Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, II, 12 (*Von der Selbst-Ueberwindung*), 12, KSA, Bd. 4, S. 147).

¹⁵⁵ S. die Anm. 130.

¹⁵⁶ S. die Anm. 29.

¹⁵⁷ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 9, KSA, Bd. 5, S. 22.

¹⁵⁸ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, Vorrede, 2, KSA, Bd. 3, S. 347. An dieser Stelle spricht Nietzsche gezielt persönlich, über die Gesundheit von »Herrn Nietzsche«.

zu ertappen, nämlich darauf, dass er heimlich den Weg sucht, die Realität nach seinem Bild und Wunsch auszulegen.

Das persönliche Kriterium Nietzsches dafür, was als Realität zu verstehen ist, damit die Macht sich steigern kann, gilt also in erster Linie der Macht in ihrer geistigsten Form, der Philosophie. Die Hermeneutik der Selbstüberwindung soll das höchste Gebot der Philosophie werden, d. h. als Philosoph soll man das Kriterium der Realität darin suchen, was einem selbst am wenigsten wünschenswert erscheint. Und Nietzsche machte kein Geheimnis daraus, welche Realität ihm selbst am schwersten zu ertragen wäre:

»[D]as Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ›die ewige Wiederkehr.«¹⁵⁹

Dieser »abgründliche[] Gedanke«¹⁶⁰ Nietzsches war sein Prüfstein der Stärke, seine »höchste[] Formel der Bejahung«,¹⁶¹ auf die sein eigener »kategorischer« Imperativ folgte – das berühmte »*amor fati*«, dass man nämlich die so verstandene Realität nicht nur ertragen, sondern auch lieben solle.¹⁶² Die ewigen sinnlosen Wiederholungen vollkommen und göttlich zu heißen – gerade wegen ihrer vollkommenen Ungöttlichkeit –, sie zu lieben, erfordert aus seiner Sicht die größte Selbstüberwindung, die bis jetzt vielleicht niemals erreicht wurde. Desto mehr gibt es Grund, sie bedingungslos anzunehmen, als Realität schlechthin.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen als Lehre widersprach der Wille-zur-Macht-Hypothese. Nun ist sie »Lehre« nur in einem persönlichen Sinne: als Prüfstein der eigenen philosophischen Kräfte in der Realitätsauslegung, als Aushalten der grausamen »Wahrheit«, an der man zugrunde gehen kann. Als solche ist sie auch der Prüfstein des Willens zur Macht, d. h. des Willens zur Interpretation, und damit das Kriterium der Realität, für das aus einer persönlichen Situation heraus entschieden wird. In ihrer Funktion eines persönlichen Prüfsteins darf die Lehre der ewigen Wiederkehr weder als eine Konzeption der Gesamtheit

¹⁵⁹ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1886 – Herbst 1887, 5[71], KSA, Bd. 12, S. 213.

¹⁶⁰ Nietzsche: *Ecce homo*, Warum ich so weise bin, 3, KSA, Bd. 6, S. 268.

¹⁶¹ Nietzsche: *Ecce homo*, Also sprach Zarathustra, 1, KSA, Bd. 6, S. 335.

¹⁶² Vgl. Nietzsche: *Ecce homo*, Warum ich so klug bin, KSA, Bd. 6, S. 297. Vgl. »*amor fati*« als »meine Moral« (*Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1881, 15[20], KSA, Bd. 9, S. 643), vgl. auch: »Ich will Nichts anders, auch rückwärts nicht, — ich *darfte* Nichts anders wollen... Amor fati...« (Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, 25[7], KSA, Bd. 13, S. 641).

noch als allgemeingültiges Maß der Stärke missverstanden werden. Denn man könnte auch hier fragen: Kann nicht gerade die Unwiederholbarkeit mancher Erlebnisse und Augenblicke, der Gedanke, dass sie niemals wiederkehren werden, sich als viel härtere Prüfung unserer Macht erweisen? Gebietet die Hermeneutik der Selbstüberwindung hier nicht Argwohn, dass nämlich mit dieser ›Lehre‹ gerade *nicht* der tiefste und teuerste Wunsch geopfert wurde? Es kommt darauf an. Nur wenn man unglücklich ist und an der Realität leidet, kann man die Idee der ewigen Wiederholbarkeit kaum ertragen. Wenn man dagegen glücklich ist, will man nicht, dass der Augenblick des Glücks vergeht. Der Glückliche *will* den Augenblick festhalten und zu ihm »Ja« sagen. Das ist gerade das Kriterium des Glücks. So hat Nietzsche es selbst in einer poetischen Form zum Ausdruck gebracht: »Doch alle Lust will Ewigkeit«. ¹⁶³ Man denke auch an Goethes Faust, der ein solches Glück mit allen Kräften anstrebte und dafür bereit war, jeden Preis zu bezahlen. ¹⁶⁴ Ein »Ja« dem immer wiederkehrenden Augenblick gegenüber würde einem Glücklichen gar nicht schwerfallen und keine Selbstüberwindung von ihm fordern. Folglich wäre der Prüfstein *seiner* Macht gerade das Gegenteil davon, was Nietzsche uns vorschlägt: Die Vorstellung von Realität als ewige Erneuerung, als etwas, das einmalig ist und darum für immer vergeht, das sich also niemals wiederholen wird.

Der tiefe Sinn vom Wort Wittgensteins lässt sich im Blick auf Nietzsches Hermeneutik erschließen: »Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die Welt des Unglücklichen.« ¹⁶⁵ Eben das demonstriert uns Nietzsches Experiment mit der Wille-zur-Macht-Hypothese: Wie die Realität zu verstehen ist, ist wesentlich von dem abhängig, wie wir als Interpreten zu ihr stehen, wie wir uns selbst auslegen. Wenn Nietzsche das Fazit seines Lebens ziehen wird, wird er behaupten, aus ihm rede nun die Wahrheit selbst. ¹⁶⁶ Dies kann man gewiss als Widerspruch zu alledem

¹⁶³ Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, IV, Das Nachtwandler-Lied, 11, KSA, Bd. 4, S. 404.

¹⁶⁴ Vgl. »Werd ich zum Augenblicke sagen: / Verweile doch! Du bist so schön! / Dann magst du mich in Fesseln schlagen, / Dann will ich gern zugrunde gehn!« (Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust*, I, Vers 1699–1702) Dass Goethes Faust das Glück des Augenblicks für den unüberbietbaren Zweck hält, war wahrscheinlich der Grund, warum Nietzsche sich von ihm vehement abgegrenzt hat. Hier sei keineswegs »die Tragödie des Erkennenden« gezeigt worden, »[n]icht einmal die des ›freien Geistes‹« (*Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885–Frühjahr 1886, I [63], KSA, Bd. 12, S. 26 f.).

¹⁶⁵ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, 6.43, in: ders.: *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1984, (Werkausgabe, in 8 Bdn., Bd. 1), S. 83.

¹⁶⁶ Nietzsche: *Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin, KSA, Bd. 6, S. 365.

interpretieren, was Nietzsche selbst zur Wahrheit gesagt hat, als eine Art krankhafte Selbstverherrlichung. Aber vielleicht war es gerade ein Ausdruck der Bescheidenheit: Auch er, Friedrich Nietzsche, endet damit, seine Ansichten mit der Wahrheit zu identifizieren, wohl wissend, dass dies nur *seine* Wahrheit sein kann. Nichtsdestotrotz besteht er darauf. Denn er hat für sie einen hohen Preis bezahlt, wie es seine Hermeneutik der Selbstüberwindung erforderte. Er hat die letzte Konsequenz *seiner* Realitätskonzeption gezogen. Nun kann er sagen, wie die Realität aus *seiner* Perspektive aussieht, wie sie aus dem Widerspruch zu den tiefsten Wünschen seines eigenen »Herzens« zu verstehen wäre: Sie sei grausam und sinnlos; sie bestehe aus der unendlichen Zahl der um das sinnlose ›Mehr‹ kämpfenden Willen zur Macht, die aus der Sicht von dem, der den Kampf überwunden hat, als nichtig, als bloße Triebe und Affekte, erscheinen. Diesen Kampf müsse man immer wieder auf sich nehmen, denn man habe keine Wahl: entweder kämpfe man um die Herrschaft auf einem engen Kampfplatz oder man werde unterworfen und gehe zugrunde. Aber auch wenn man kämpft und gewinnt, geht man früher oder später unter. Denn der Kampf ist ebenso aussichtslos wie auch unendlich, und dies auch nur im trostlos-mechanischen Sinne: Nicht wie etwa bei Spinoza im Sinne der ewig sich steigernden Vollkommenheit, sondern im Sinne der ewigen sinnlosen Wiederholbarkeit von allem, was geschieht. Dies wäre die neue, grausame ›Wahrheit‹, die durch die Hermeneutik der Selbstüberwindung gewonnen wurde: Die Realität ist kein ewiges Werden, noch weniger ein ewiges Sein, sondern bloßes Pathos – das Pathos der immer wieder gewonnenen und mit dem tiefsten Schmerz bezahlten Distanz zur eigenen Schwäche, das Pathos der Macht des eigenen Willens und der Macht über diesen Willen. Als solche ist die Realität weder unendlich werdend noch ist in ihr ein Ziel, das erreicht werden könnte. Indem man einer solchen Realität Treue schwört, fordert man seine inneren Kräfte, seinen Willen zur Macht, am meisten heraus. Und wenn in seiner Fülle solch eine Vorstellung von Realität kaum erträglich zu sein scheint, ist gerade das der Grund, an ihr festzuhalten.

Eine solche Realitätskonzeption verrät jedoch deutlich, dass es sich – es sei noch einmal betont – um keine Theorie der Wirklichkeit bzw. um keine Lehre über die Gesamtrealität handeln kann. Sie ist vielmehr Frucht eines Experiments, mit dem Nietzsche ein Kriterium der Realität an dem methodischen Faden seiner Hermeneutik der Selbstüberwindung gesucht hat. Dieses Kriterium kann niemals verallgemeinert werden, auch in dem Sinne nicht, dass mit ihm ein besonders interpretativer Charakter des Daseins gesichert bzw. ein objektiver Maßstab der

Machtgröße und der Willensstärke gefunden wäre. Denn Nietzsches Kriterium der Realität ist hochgradig paradox: Man soll Herr über den stärksten Wunsch des eigenen »Herzens« werden; indem man es aber tut, gehorcht man wieder einem anderen, noch stärkeren Wunsch. Folglich kann man eine so verstandene Selbstüberwindung nur verfehlen. Oder vielmehr: Sie kann nur als Argwohn gegen jede Realitätsauslegung gelten, nur als Verdacht, dass es sich auch bei der neuen, schwer errungenen Interpretation um einen Wunsch handelt, dem man heimlich nachgegeben hat. Die Steigerung der Macht ist aussichtslos; die Macht, die durch die Selbstüberwindung gewonnen wurde, ist äußerst zweifelhaft und undurchschaubar. Sie ist ein bloßes Pathos der Selbst-Erhöhung, keine Wahrheit, weder über das Sein noch über das Werden.

Die Realitätskonzeption, die einer solchen pathetischen Richtschnur folgt, lässt Alternativen offen. Auch in diesem Sinne ist die Realität »falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn«. ¹⁶⁷ Mehr noch: Selbst wenn man Nietzsches Hermeneutik der Selbstüberwindung folgt, kann man sich immer noch eine andere Realitätskonzeption vorstellen, die den Willen zur Macht mehr herausfordern und dementsprechend mehr Selbstüberwindung erfordern würde. Der Wille zur Interpretation kann sich immer wieder als Macht, aber auch als ihre Schwäche, als Ohnmacht, erweisen. In diesem für einen Philosophen in seiner Fülle unerträglichen Sinne ist die Realität unendlich geworden: Sie birgt nicht nur unendliche Möglichkeiten der neuen Auslegungen, sondern stellt auch eine niemals endende Überforderung dar. Sie fordert ihn fortwährend heraus, die eigene Stärke, sich selbst, immer aufs Neue in Frage zu stellen.

¹⁶⁷ S. die Anm. 112.

Exkurs 3. Foucault: Genealogie der Macht und Realität der Gelüste

Es ist nicht sonderlich schwer, bei Foucault Diskrepanzen zu finden. Probleme sind hier wohl bekannt – begriffliche, methodologische und inhaltliche. Mir scheint, ein Grund dafür, dass sie so zahlreich sind, liegt nicht nur in der Komplexität und Neuartigkeit seines Unternehmens, sondern auch daran, dass seine Untersuchungen nicht aus theoretischen Überlegungen entstanden sind, sondern aus konkreten gesellschaftlichen und historischen Beobachtungen, aus den wahrgenommenen Praktiken und intuitiv entdeckten Zusammenhängen, die Foucault nachträglich theoretisierte. So mündete *Les mots et les choses* (dt. *Die Ordnung der Dinge*) in die *Archäologie des Wissens*, so überraschend entwickelte sich das Projekt der *Geschichte der Sexualität*, das bereits nach dem Erscheinen des ersten Bandes gründlich modifiziert werden musste, so tauchten Definitionen der Macht in dem späten Aufsatz *Subjekt und Macht* auf, die mit der vorherigen Verweigerung einer Definition im Widerspruch standen. Die auf dem Weg von der Praxis zur Theorie entstandenen Unstimmigkeiten hat Foucault allerdings selbst wahrgenommen und theoretisch ausgelegt. Man findet bei ihm mehrere methodologische Postulate und Formulierungen der eigenen wissenschaftlichen Aufgaben – ein Forschungsprogramm, das gleich im nächsten Werk revidiert werden musste.

Das systematisch-theoretisch angelegte Werk Foucaults stellte jedoch nicht nur eine Zusammenfassung seiner konkret-empirischen Erfahrungen dar, sondern wurde von Anfang an so konzipiert, dass es sowohl zur Revision unserer Sichtweise auf die Gegenwart als auch zur Veränderung der aktuellen Praxis führen sollte. Wie attraktiv Foucaults theoretische Ausführungen für die Forschung auch sein mögen, sie dürfen uns nicht über seine praktisch-kämpferischen Absichten hinwegtäuschen. Zwar bestand er auf seiner bescheidenen Rolle eines Archivars, der nur Spuren und Überreste der Vergangenheit kritisch sichtet und bis in die Gegenwart nachverfolgt, er stellte sich jedoch gleichzeitig manche Aufgaben, die mit dieser Bescheidenheit kaum kompatibel waren, z. B.

die Aufgabe der befreienden Veränderung unseres Selbst – angesichts der dominierenden Kräfte, die er beschrieb. Was Foucault dabei unternahm, nannte er mehrmals »l'attaque« – der Angriff auf alles, was uns immer noch konstituiert: das Subjekt, die Identität, die Ideengeschichte.¹ Nicht alle Richtungen dieser Attacke Foucaults sind uns heute willkommen. Zwar wird sich kaum jemand heute offen zu der »ungebändigte[n] und naive[n] Weise« bekennen, die Geschichte »in Begriffen des Verdienstes« zu betrachten,² aber viele tun es *de facto* immer noch. Jedenfalls sind Lehrstühle für Ideengeschichte heute wie früher verbreitet, was man von der Archäologie oder Genealogie im foucaultschen Sinne kaum sagen kann. Wir sind ferner wenig geneigt in dem von Foucault beschriebenen Dispositiv der Sexualität etwas historisch Kontingentes zu sehen, besonders, was solche Identitäten wie homosexuell angeht. Unsere Befreiung in dieser Hinsicht geht nicht so weit, wie Foucault uns dazu ermuntern wollte. Wir scheinen an der Idee der sexuellen Identität, die als ebenso dunkles wie auch grundlegendes Geheimnis unseres Selbst in uns verborgen liegt, immer noch festzuhalten. Und ebenso sind wir nicht bereit, uns von der juristischen Konzeption der Macht zu verabschieden und ihre konstitutive, unsere Subjektivität durchdringende Rolle anzuerkennen. Foucaults konkrete historische Analysen scheinen plausibel zu sein, seine Schlussfolgerungen bleiben jedoch befremdlich.³

Darum verläuft die Rezeption von Werken Foucaults nicht weniger kontrovers als bei Nietzsche. Seine Popularität war von Anfang an und bleibt immer noch enorm, vor allem in Frankreich und den USA, aber auch z. B. in Russland. Seine konkreten historisch-empirischen Analysen faszinieren nicht weniger als sein persönliches politisches Engagement, seine gesellschaftlichen Initiativen, seine Teilnahme an antidiskriminierenden Bewegungen seiner Zeit. Im Fokus stehen dabei nicht so sehr Foucaults frühere Untersuchungen, die noch unter dem Vorzeichen des Strukturalismus konzipiert wurden, jedenfalls was manche methodologischen Einstellungen angeht. Viel attraktiver scheint Foucaults allumfassendes Machtkonzept, seine brillante Analytik der

¹ Foucault, Michel: *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1968, p. 255; vgl. »point d'attaque« (Foucault, Michel: *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris: Gallimard, 1971, p. 68 f.).

² Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1973, S. 205.

³ Man denke an die Dämonisierung der Bio-Macht bei Agamben: Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. Hubert Thüring, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2002, S. 12–17.

»Mikrophysik der Macht«⁴ zu sein, ebenso wie die Gedanken zur Freiheit in seinem Spätwerk, sein Pathos des sich selbst gestaltenden Individuums, das zur ästhetischen Existenz berufen ist.

Zugleich ist die theoretische Bedeutung von Foucaults Werk höchst umstritten. Es fehlt zwar nicht an Forschungsarbeiten, die sich darum bemühen, alle Kanten zu glätten und alle Widersprüche durch feine Differenzierungen interpretativ zu entkräften. Vor allem französische und russische Foucault-Forscher bewegen sich in diese Richtung, wobei auch in Deutschland diese Herangehensweise an Foucaults Werk keine Seltenheit darstellt.⁵ In den USA ist u. a. die pragmatische Lösung⁶ bzw. die Lösung im Sinne eines »historical nominalism« verbreitet, indem Foucault als skeptischer Philosoph betrachtet wird, der jede Art metaphysische Letztbegründung vermeidet und seine Machtanalytik nur negativ-aufweisend und situationsbezogen ansetzt.⁷ Jedoch gibt es auch eine mächtige Gegenströmung vor allem in der englisch- und deutschsprachigen Foucault-Rezeption, die Foucault seine theoretischen Unklarheiten als Widersprüche, Aporien und Paradoxien vorwirft. Dies geschieht im Namen der Normativität, die von Foucault einerseits verworfen, andererseits aber in Anspruch genommen worden sei. Das Argument verdient unsere Aufmerksamkeit.

Bereits Anfang der 1980er Jahre haben Nancy Fraser und Charles Taylor das grundlegende Problem in Foucaults Werk zum Ausdruck gebracht, das kurz zusammengefasst lautet: Wie ist eine engagierte Kritik der konkreten Machtverhältnisse möglich, wenn alle normativen

⁴ Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1977, S. 38.

⁵ Prominent für Kontinuität von Foucaults Werk ist Deleuze. Es sei ein einziges konsistentes Projekt gewesen, das nur Verschiebungen und Umakzentuierungen erlebte (Deleuze, Gilles: *Foucault*, Paris: Éd. du Minuit, 1986). Ähnlich wie bei Nietzsche suchte Deleuze Foucaults Schwierigkeiten mit einem Pathos der puren Affirmation und dem zweifelhaften Begriff der »Macht des Lebens«, die im Unterschied zu anderen »Mächten« eine affirmativ-positive Macht darstellt, zu überspielen (vgl. Deleuze, Gilles: *Foucault*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1992, bes. S. 129, 177 ff.). Zu Foucaults Werk als kontinuierlichem Projekt vgl. auch: Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a/M, New York: Campus, 2007, S. 247–292; Butler, Judith: *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50/2 (2002), S. 249–265.

⁶ Vgl. Rorty, Richard: *Foucault and Epistemology*, in: Hoy, David C. (ed.): *Foucault. A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1986, S. 41–49.

⁷ Vgl. Rajchman, John: *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, New York: Columbia Univ. Press, 1985.

Kriterien suspendiert wurden? Mit anderen Worten: Das Pathos des sich selbst gestaltenden Subjekts, Foucaults Ruf zur Freiheit und zum Anders-Werden, der als roter Faden sein Spätwerk durchläuft, stehe im krassen Widerspruch zu seiner früheren Machtanalytik, die nicht nur die Produktivität der Macht betonte, sondern sie aus der prinzipiell neutralen, d. h. relativistischen Position durchführte.⁸ Die theoretisch-normative »Bodenlosigkeit« kompromittiere Foucaults Machtkonzept zutiefst, auch in politischer Hinsicht.⁹ In der deutschen Foucault-Kritik wird diese Position prominent von Jürgen Habermas übernommen, der Foucaults kritischen Anspruch als verfehlt einschätzt. Solange normative Kriterien der Rationalität fehlen, habe die Kritik der bestehenden Machtverhältnisse keine Richtschnur und der Wunsch, sich der allgegenwärtigen Macht zu widersetzen, bleibe sowohl unbegründet als auch ohne Leitfaden.¹⁰ Am Ende wirft Habermas Foucault nicht nur den üblichen Relativismus, sondern auch Beliebigkeit und »heillose[n] Subjektivismus« vor.¹¹

Hier ist kein Raum weiter in die Details dieser Polemik einzugehen. Mir scheint die Diagnose von Thomas Lemke zutreffend, dass es sowohl für die aufklärerisch-rationalistische Kritik an Foucault als auch für die Verteidigung seines Machtkonzepts gute Gründe gibt.¹² Mehr noch: Ich kann mich seinem scharfsinnigen Urteil nur anschließen, dass es »dieselben analytischen Instrumente« sind, die bei Foucault »sowohl ein tiefes Verständnis in das Funktionieren von Machtprozessen ermöglichen wie zugleich deren Kritik obsolet erscheinen lassen«. ¹³ Mit anderen

⁸ Vgl. Fraser, Nancy: *Foucault über die moderne Macht: empirische Einsichten und normative Unklarheiten* (1981), in: dies.: *Widerspenstige Praktiken*, übers. v. Karin Würdemann, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1994, S. 31–55; Taylor, Charles: *Foucault über Freiheit und Wahrheit* (1984), in: ders.: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1988, S. 188–234.

⁹ Engler, Wolfgang: *Macht, Wissen und Freiheit. Was Foucaults dreifacher Bruch mit der Ideengeschichte zu sagen hat*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 10 (1990), S. 882.

¹⁰ Vgl. Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1985, S. 330 ff.

¹¹ Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 324. Zum Vorwurf des Relativismus vgl. z. B.: Taylor: *Foucault über Freiheit und Wahrheit*, S. 232.

¹² S. bei Lemke die Übersicht über die Diskussion mit entsprechenden Literaturhinweisen: Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg: Argument, 1997, S. 15–29. Vgl. auch: Honneth, Axel: *Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault*, in: Erdmann, Eva, Honneth, Axel u. Forst, Rainer (Hg.): *Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a/M, New York: Campus, 1990, S. 11–32.

¹³ Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft*, S. 14.

Worten: Die Stärke von Foucaults Strategien ist zugleich ihre Schwäche, und umgekehrt. Erst der Verzicht auf die von den amerikanischen und deutschen Foucault-Kritikern verlangte Normativität erlaubt die theoretische Einsicht in die feine Struktur der Macht, die jedoch dadurch unangreifbar, fast ungreifbar wird. Es macht keinen Sinn, Foucault gegen seine Kritiker zu verteidigen und ihre Vorwürfe abzuwehren. Denn sie haben Recht. Es gibt Widersprüche und Aporien in seinem Werk. Aber warum soll das Feststellen von ihnen als Scheitern angesehen werden und nicht z. B. als eine Schwierigkeit, der jede politische Praxis heute ausgeliefert ist? Sie muss die Machtspiele mitspielen, sie muss den normativen Kriterien und bestehenden Regeln gehorchen, ohne aufzuhören, diese für kontingent zu halten bzw. grundsätzlich verändern zu wollen. Allerdings scheint auch Lemke sich darum zu bemühen, das «Problem» Foucault¹⁴ zu lösen, indem er sein Spätwerk im Sinne der Korrektur und Präzisierung, aber auch der Relativierung, d. h. grundsätzlich neuer »Konzeptionalisierung von Macht«, deutet.¹⁵

Zu dieser Diskussion möchte ich nur Folgendes bemerken. Man kann gewiss die Widersprüchlichkeit nicht einfach akzeptieren, solange man glaubt, dass sie zu vermeiden ist. Sie stellt die anfänglichen Annahmen eines jeweiligen Denkens in Frage. Wenn Foucaults Spätwerk tatsächlich mit den theoretischen Grundlagen seiner früheren Machtanalytik in so einem krassen Widerspruch steht, wie Foucault-Kritiker es meinen, dann haben wir es entweder mit einer grundsätzlichen Veränderung seiner Sichtweise zu tun oder aber mit der Schwäche der Grundentscheidungen Foucaults, zu denen beispielsweise der Tod des Subjekts gehört. Aber auch an Foucaults Kritiker könnte eine Frage gerichtet werden: Warum sollen Kriterien der Machtkritik unbedingt normativ sein und nicht etwa perspektivisch, wie es, wie im vorigen Kapitel dargestellt, bei Nietzsches Hermeneutik der Selbstüberwindung der Fall gewesen ist? Das Verlangen nach Normativität bzw. die Entweder-Oder-Logik (entweder normative Kriterien oder gar keine) verrät ebenfalls Grundentscheidungen, die man nicht unbedingt teilen muss

¹⁴ Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft*, S. 26.

¹⁵ Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft*, S. 31. Lemke sucht die theoretischen Schwierigkeiten Foucaults v. a. dadurch zu lösen, dass er die Einführung des Begriffs der Regierung als eine neue Dimension seiner Machtanalytik interpretiert. In Foucaults Spätwerk finde die »Verlagerung der Machtanalytik hin zur Regierungsproblematik« statt (S. 33), die jedoch wegen des frühen Todes nicht vollendet wurde und bei der Analyse der »Selbstregierung« bleiben musste, die aber auch auf die politische Regierung im engen Sinne angewendet werden sollte.

und die sich sogar als widersprüchlich erweisen können. Ein gezielt persönliches Kriterium ist dagegen zwar tatsächlich subjektiv, aber keinesfalls beliebig ersetzbar.¹⁶ Es kann ein schwer errungener Sieg im Kampf um die »Objektivität« sein, wie Nietzsche diese verstand – als immer wieder unternommener Versuch, das eigene Für und Wider in Griff zu bekommen.¹⁷ Solch eine »Objektivität« kann nicht von einem allgemein-normativen Standpunkt her beurteilt werden. Der Verdacht, den Nietzsche und Foucault ausgesprochen haben, war jedoch, dass *alle* Kriterien viel persönlicher sein können, als man zu denken pflegt. Jedenfalls sollte man als Forscher nach Foucaults Kriterium der Machtkritik suchen, auch wenn dieses tatsächlich nicht normativ gewesen ist.

Dennoch dürfen wir die Verschiebungen und eventuell auch Brüche nicht kleinreden, nur weil wir fürchten, dass sie Foucaults Denken in seinen Grundlagen kompromittieren könnten. Die auf dem Weg von der Praxis zur Theorie entstandenen Diskrepanzen hat Foucault selbst ständig wahrgenommen und mit ihnen gekämpft. Darum rückte jede neue Schrift die früheren Werke in ein neues Licht. Und es ist nicht die Frage, ob wir diese Veränderungen im Sinne einer grundsätzlichen Kontinuität seines Denkens oder als Wendungen deuten. Die Anhänger beider Interpretationsrichtungen haben, so scheint mir, gute Argumente für ihre Sichtweise. Aus meiner Sicht ist jedoch die Frage, wie wir Foucaults Entwicklung bewerten sollen – ob als Scheitern oder vielmehr im Sinne der andauernden Selbstkorrektur und Präzisierung –, kaum eindeutig lösbar und vor allem sekundär. Viel produktiver als Foucault bei der Widersprüchlichkeit zu ertappen oder diese auszugleichen, wäre m. E., die Veränderungen in Foucaults Terminologie und Diskrepanzen in seinen Strategien als das Ringen um die Lösung gewisser tief liegender Schwierigkeiten aufzufassen, das auf verschiedenen Etappen seines Schaffens zu unterschiedlichen Ergebnissen führte. Der Machtbegriff ist für Foucault zu einem wichtigen theoretischen Mittel in diesem Sinne

¹⁶ Merkwürdigerweise verwendet man den Terminus Relativismus immer wieder als Synonym zur Beliebigkeit (vgl. die Anm. 11). Dabei bedeutet eine relativierende Strategie zum größten Teil gerade das Gegenteil des Beliebigen. Relativismus ist tatsächlich unvermeidlich, sobald jeder Anspruch auf eine absolute Position aufgegeben wurde. Aber gerade bei Nietzsche sowie bei den postmodernen Denkern wie Derrida und Foucault wird klar, dass keine Position, in dem, was z. B. das Wissen oder die Wahrheit angeht, beliebig angenommen oder ausgetauscht werden kann. Das Problem ist umgekehrt: Sie sieht als zwangsläufig aus, d. h. sie resultiert aus den Verhältnissen, über die sie nicht verfügt, und lässt, wenn überhaupt, sehr wenige Spielräume zu.

¹⁷ Vgl. die Anm. 114 im Exkurs 2.

geworden. Die Aufgabe besteht nicht nur darin, diesen Begriff samt seinen eventuellen Verschiebungen zu erläutern (dies ist bereits mehrmals getan worden),¹⁸ sondern vor allem darin, herauszufinden, warum der Macht – trotz eventuell gravierender theoretischer Probleme – solch eine prominente Rolle im Denken Foucaults zugesprochen werden musste bzw. was für eine Vorstellung von Realität seiner Machtanalytik zugrunde liegt.

Was ich hier versuchen werde, ist also eine Rekonstruktion davon, wie Macht und Realität bei Foucault zueinander stehen. Foucault hat das Problem der Realität für nicht weniger obskur, reaktionär und historisch überholt gehalten als z. B. die klassischen Fragen der Anthropologie.¹⁹ Und doch heißt das nicht, dass er selbst keine Realitätsauffassung vertrat bzw. über kein Kriterium des Realen verfügte. Im Gegenteil: Eben diese neue Auffassung und neue Kriterien wollte er v. a. den humanistischen, subjekt- und sinnorientierten, Konzeptionen der Realität entgegensetzen. In seinem Spätwerk hat er mehrmals von der Aufgabe gesprochen, herauszufinden, »mit welcher Art der Realität wir es zu tun haben« und was für »eine recht komplexe Realität außer Acht« gelassen worden ist, »wenn man immer nur fragt: ›Was ist Macht? Woher kommt Macht?‹.«²⁰

Foucault leugnete dabei, dass es ihm um eine »Metaphysik« oder »Ontologie« der Macht gehe.²¹ Das, was er darlegte, sei bloß als »Analytik« der Macht zu verstehen.²² Eventuell hat er allerdings auch geleugnet, dass es sich bei ihm überhaupt um Macht handle, jedenfalls nicht um Machtphänomene,²³ ebenso, dass es so etwas wie Macht überhaupt

¹⁸ Die Debatten um Foucaults Machtkonzept sind ebenfalls kontrovers. Einen Überblick bieten z. B. Kneer, Georg: *Die Analytik der Macht bei Michel Foucault*, in: Imbusch, Peter (Hg.): *Macht und Herrschaft*, Opladen: Leske & Budrich, 1998, S. 239–254; Patton, Paul: *Foucault's Subject of Power*, in: Moss, Jeremy (ed.): *The Later Foucault*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 1998, S. 64–77; Zarka, Yves Charles: *Foucault et le concept du pouvoir*, in: ders.: *Figures du pouvoir: Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris: PUF, 2001, S. 143–157.

¹⁹ Vgl. Foucault, Michel: *Gespräch mit Madeleine Chapsal*, übers. v. Michael Bishoff, in: ders.: *Analytik der Macht*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2013, S. 21.

²⁰ Foucault, Michel: *Subjekt und Macht*, übers. v. Michael Bishoff, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 241, 251.

²¹ Jedenfalls »keine falsche ›Metaphysik‹ oder ›Ontologie‹« (Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 251). Zum Vorwurf der Metaphysik s. z. B.: Breuer, Stefan: *Foucaults Theorie der Disziplinargesellschaft. Eine Zwischenbilanz*, in: *Leviathan*, 15/3 (1987), S. 324.

²² Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit)* (original: *Histoire de la sexualité*), Bd. 1), übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1983, S. 84.

²³ Vgl. Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 240.

gebe.²⁴ Wenn im Folgenden von der Genealogie der Macht bei Foucault die Rede sein wird, ist es also im dreifachen Sinne zu verstehen: Die Genealogie der Macht ist zum einen ein Thema von Foucault, an dem viele andere Fragen hängen, sie ist zum anderen Foucaults heuristische Methode, die er von Nietzsche übernommen, modifiziert und auf die eigenen Forschungsinteressen angewendet hat. Aber es gibt noch einen dritten Sinn – die Genealogie der Machtrede bei Foucault selbst. Die folgende Untersuchung soll darlegen, wie bei Foucault die »Umkehrung eines Kraftverhältnisses« geschieht,²⁵ d. h. welche Diskrepanzen seine Machtanalytik birgt, was er mit ihr erreichen wollte und welche Schwierigkeiten er damit zu überwinden suchte. Auch hier gilt, was Foucault wesentlich für Nietzsches genealogische Methode gehalten hat, – Bewertungen zu vermeiden, aber die Augen für jede Umwertung und jede Heterogenität offen zu halten. Auch für einen Archivar stimmt, was er bei den anderen vermutete: Unter der Maske des Allgemein-Gleichgültigen stecken Präferenzen und Kämpfe, die in seinem Text nur scheinbar zur Ruhe gekommen sind. Sie sorgen für Brüche und Wendungen in seinem Schaffen, die für ihn selbst überraschend sein konnten und gelegentlich geleugnet werden mussten.

Damit dürfte klar geworden sein, dass ich den Terminus ›Genealogie‹ in dem Sinne verwende, der für Foucault maßgebend gewesen ist, im Sinne Nietzsches. Wie Foucault mit Blick auf Nietzsches Philosophie gezeigt hat, ist die Genealogie keine Historie, wie man sie traditionell versteht, – keine Geschichte im Sinne einer sinnbeladenen Kette von Ursachen. Die Arbeit eines Genealogen ist, im Unterschied zu der eines Historikers, nicht das Graben nach Ursprüngen und Ursachen. Darum werde ich hier weder die damalige politische Situation noch Foucaults gesellschaftliche Aktivitäten eigens thematisieren. Gewiss spielten sie eine erhebliche Rolle für die Entwicklung seines Denkens. Aber um diese Rolle ohne willkürliche Über- und Unterschätzungen zu bestimmen, muss man zuerst verstehen, was tatsächlich tragend für seine Philosophie gewesen ist und welche eigentümlichen Schwierigkeiten ihr innewohnen. Der politische Kontext Foucaults wäre jedenfalls ein besonderes Thema. Seine philosophische Laufbahn wurde von mehreren Faktoren beeinflusst, u. a. den politisch-gesellschaftlichen, aber auch persönlichen

²⁴ Vgl. Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 251.

²⁵ Foucault, Michel: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Schriften*, in 4 Bdn., Bd. 2 (1970–1975), hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2002, S. 180.

und ebenfalls theoretisch-polemischen, die alle jedoch zum einmaligen Ereignis seines Denkens führten, das eine eigene Logik hat und eine eigene Landschaft aufweist.²⁶ Die Einmaligkeit dieser Landschaft, in der der Macht eine prominente, aber keineswegs konstante Position zukam, gilt es hier darzustellen.

Archäologie versus Geschichte

Foucault ist mit dem Werk *Les mots et les choses* (*Die Ordnung der Dinge*) bekannt geworden. Das im 1969 entstandene *L'archéologie du savoir* (*Archäologie des Wissens*) sollte zum einen eine theoretische Reflexion von dem sein, was in *Les mots et les choses* drei Jahre zuvor praktisch geleistet wurde, zum anderen das weitere Forschungsprogramm entwerfen.²⁷ Der Ton von *Archäologie* ist apologetisch: Foucault versucht nicht nur theoretisch zu rechtfertigen, was er in seiner Untersuchung vorher geleistet hat und was er noch vorhatte, sondern auch auf zahlreiche Kritiker einzugehen, die ihm Inkonsequenzen und Unklarheiten vorgeworfen hatten. Am Ende inszeniert er sogar einen Dialog mit einem Gegner, der ihn nicht nur als Strukturalisten missversteht, sondern ihm auch performative Selbstwidersprüche unterstellt, wogegen Foucault sich bis zu einem gewissen Grad wehren kann.

Die Diskussion um Foucaults' angeblichen oder tatsächlichen Strukturalismus, was v. a. sein Frühwerk angeht, möchte ich hier ausklammern. Sie würde uns zu weit weg von unserem Thema führen. Meine Frage lautet gewiss nicht, ob und inwiefern Foucaults Werk unter diese Bezeichnung fällt. Vielmehr möchte ich verstehen, was er mit seiner neu eingeführten Archäologie erreichen wollte, was seine Aufgabe und vor allem was seine Schwierigkeiten auf diesem ›archäologischen‹ Weg gewesen sind. Die Aufgabe ist jedenfalls unmissverständlich klar: Es ging

²⁶ Foucault selbst war der Meinung, sein persönliches Leben solle für das Publikum von keinem Interesse sein (vgl. Foucault, Michel: *Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, hg. v. Daniel Defert, François Ewald, unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2013, S. 170).

²⁷ Etwas irritiert stellt Fink-Eitel fest, dass *Archäologie* keineswegs eine Methodologie der frühen Werke beinhalte, vielmehr stelle sie »eine methodologische Programmschrift« dar, deren Programm in den kommenden Werken ebenfalls nicht realisiert worden sei (Fink-Eitel, Hinrich: *Foucault zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1989, S. 61).

ihm nicht etwa um die Gründung einer neuen Disziplin,²⁸ vielmehr um eine globale Veränderung der historischen Wissenschaft überhaupt – um den Tod des Subjekts als der Punkt, an dem der Sinn entsteht. Es gebe keinen Sinn in der Geschichte, keine Absichten, keine Kontinuität, keine lebendige Erfahrung, die sich in ihr widerspiegeln würde, kein Leben, das dahinter stünde und sich im Akt des Sprechens manifestieren würde. Wenn auch Foucaults frühere Werke *Wahnsinn und Gesellschaft: Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (1961), *Die Geburt der Klinik: Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* (1963) und *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (1966) diesem methodischen Gebot spontan folgten, so will er nun eine Methode ausarbeiten, die ihm vollkommen entsprechen würde.²⁹

Dieser Aufgabe – den Tod des Subjekts zu einem methodischen Leitfaden in der Geschichtswissenschaft zu erheben und ein wissenschaftliches Programm daraus zu entwickeln – dient die neue Begrifflichkeit Foucaults: Episteme, Aussage, Diskurs, Archiv, Archäologie, historisches *a priori*, Positivität. Hier ist der Standpunkt von *Archäologie des Wissens*: Die Quelle des Sinns liegt nicht in einem ihn produzierenden Subjekt, weder in seinen Intentionen noch in seinen Erfahrungen. Vielmehr sind diese selbst das Produkt des Diskurses, der als »eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem gehorchen,« zu verstehen ist.³⁰ Die Aussagen entstehen nämlich nicht, weil jemand etwas sagen will, sondern sie gehorchen einer »Gesamtheit der Bedingungen«, einer rätselhaften »Regelmäßigkeit«,³¹ einer Hierarchie der Regel, die die Einheit des Diskurses gewährleisten. Allerdings bemerkt Foucault immer wieder: Diese Einheit sei keine wirkliche, sondern bestehe aus Verschiebungen, Brüchen und Streuungen. Es gibt keine Einheit des Diskurses, die »unter« den Aussagen stecken würde, sondern nur mehrere Aussagen, die miteinander korrelieren. Und doch kann man jeweils von *einem* Diskurs reden bzw. von einem diskursiven Formationssystem, das als »Gesetz einer solchen Serie« der Aussagen funktioniert.³²

²⁸ Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 254.

²⁹ Vgl. den früheren Einwand Derridas an Foucault, er habe in *seinem Frühwerk* über den Wahnsinn noch in rationaler, diesem also feindlicher Sprache gesprochen (Derrida, Jacques: *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a/ M: Suhrkamp, 1972, S. 53–101).

³⁰ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 156.

³¹ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 206, 205.

³² Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 156.

Man merkt schon hier die Schwierigkeit, die Foucaults Methodologie immer wieder überspielt. Wenn sie auftaucht, kommen Ausfälle gegen das Subjekt, Sinn und historische Kontinuität, von denen man sich zu verabschieden habe und die von seinen hypothetischen Gegnern in Schutz genommen worden seien. Damit weicht Foucault, ob mit Absicht oder nicht, der eigentlichen Schwierigkeit aus: Wenn die Diskurse homogen sind, wenn sie, wie er gelegentlich behauptet, »homogene Felder von Aussageregelmäßigkeiten« darstellen, die zwar »unter einander verschieden« sind,³³ von denen jedoch jedes einem Gesetz gehorcht,³⁴ kann die Beschwörung ihrer Heterogenität nicht wirklich überzeugen. Sind sie »das allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen«³⁵, schützt die Betonung der Brüche, Widersprüche und Differenzen³⁶ nicht vor dem Verdacht, den Foucault vehement zurückweist: dass es sich nämlich um riesige Einheiten handelt.³⁷ Es sei kein »kontinuierliche[r] und glatte[r] Text«, sondern nur »ein Raum mannigfaltiger Entzweigungen«.³⁸ Es handle sich nicht um große Einheiten, sondern bloß um »einzelne Konfigurationen«.³⁹ Foucaults Methode bezeugt jedoch das Gegenteil. Wenn es ihm um die Regeln der Entstehung der Aussagen geht, sind diese Regeln ein gemeinsamer Nenner, der die Aussagen ermöglicht. Auch zwei Jahre später, in seiner Inauguralvorlesung, wird er Diskurse im Sinne der »homogenen, aber zueinander diskontinuierlichen Serien« konzipieren.⁴⁰ Die Diskontinuität der Zeit wird mit dem hohen Preis der Homogenität der Diskurse bezahlt. Indem Foucault seinen Gegnern einen Wunsch zuschreibt, alle Widersprüche zu nivellieren,⁴¹ gleicht er sie selbst unauffällig aus – in der Homogenität eines Diskurses, der nur bestimmte Aussagen ermöglicht und nur auf diese Weise Differenzen schaffen kann.

³³ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 207.

³⁴ Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 110, 187.

³⁵ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 188.

³⁶ Vgl. z. B. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 290.

³⁷ Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 211.

³⁸ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 222.

³⁹ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 225.

⁴⁰ Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a/M: Fischer, 2017, S. 37. Vgl. die Aussage Foucaults aus der Zeit der *Archäologie*: »Ich wollte versuchen, die großen Einheiten, die simultan oder sukzessiv das Universum unserer Diskurse unterteilen, zu individualisieren, indem ich ihre eigenen Charakteristika kenntlich mache und systematisiere« (Foucault, Michel: *Antwort auf eine Frage* (1968), übers. v. Hermann Kocyba, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 27).

⁴¹ Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 218.

Die These Foucaults, die Archäologie sei dazu berufen, die Vielfältigkeit der Diskurse nicht zu vermindern, sondern zur Steigerung zu bringen, scheint eben deshalb mehrmals wiederholt und überbetont zu sein, weil sie zweifelhaft bleibt. Sein Werk bezeugt eine grundsätzlich andere Strategie: Gemeinsamkeiten werden festgestellt, und zwar dort, wo man traditionell nur Unterschiede gesehen hat, wie in Medizin, Verwaltungsordnung, literarischen und philosophischen Texten oder ökonomischen Theorien.⁴² Die Aussagen fügen sich zu gewissen Einheiten zusammen, die schon in *Les mots et les choses* als Episteme bezeichnet wurden, welche vollkommen anonym sind und dennoch das Wissen und das Subjekt des Wissens ermöglichen.⁴³ Sie bestimmen, was gesagt werden kann und wie es gesagt werden soll, um gehört zu werden. Sie sind die Bedingungen der Möglichkeit der »Worte«, »Dinge« und »Vorstellungen«. Sie sind ihr historisches *a priori*. Allerdings sind sie nicht, so korrigiert die *Archäologie* Foucaults frühere Werke, etwa ein »Typ von Rationalität«, sondern bloß die »Gesamtheit der Beziehungen, die man in einer gegebenen Zeit innerhalb der Wissenschaften entdecken kann, wenn man sie auf der Ebene der diskursiven Regelmäßigkeiten analysiert.«⁴⁴ Ihre Homogenität (»Schicht von Aussagehomogenität«),⁴⁵ betont Foucault unermüdlich, dürfe nicht im Sinne der »Menge von Determinationen« missverstanden werden, sie sei bloß »die Gesamtheit der Bedingungen,« die für die jeweilige diskursive Praktik bestimmend sind.⁴⁶ Aber sind die Bedingungen keine Determinationen?⁴⁷ Oder sind sie etwa nicht zwingend? In der *Archäologie* scheint Foucault darauf eine zweideutige Antwort zu geben: Sie sind zwar nicht zwingend, aber entscheidend für das, was als Wissen bzw. als Objekt des Wissens gilt.

⁴² Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 255.

⁴³ Vgl. die Definition des Wissens in der *Archäologie*: Wissen ist »der Raum«, in dem eine Aussage möglich ist, »das Feld von Koordination und Subordination« (Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 259, 260). Aber wenn es ein Raum oder ein Feld ist, dann ist es ein Kontinuum. »Kontinuum« bedeutet jedoch »Kontinuität«, auch wenn zu ihm Brüche und Streuung gehören. Mehr noch: Diese Räume der diskursiven Praktiken seien »begrenzt« (Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 235). Vgl. eine andere Stelle, an der Foucault das »Feld« nicht im Sinne der »Grenzen« deutet (Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 297).

⁴⁴ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 273.

⁴⁵ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 212.

⁴⁶ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 297.

⁴⁷ Vgl. wie die »diskursive Praktik« definiert wird – als »eine Gesamtheit von anonymen, historischen, stets im Raum und in der Zeit determinierten Regeln« (Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 171).

Diese Probleme löst Foucault im Sinne der Positivität, d. h. indem er sich in die Position eines bescheidenen Archivars zurückzieht. Die Frage, ob der Diskurs die Aussagen oder diese ihn bestimmen, wäre die Frage im Sinne der Kausalität. Die *Archäologie* vermeidet jede Ursächlichkeit und weicht somit der Schwierigkeit aus: Als Archivar will man nur wahrnehmen, *wie* die Diskurse in einer bestimmten Epoche funktionieren, das heißt, die Positivität der Aussagen verfolgen, sie als »Archiv« beschreiben – als den Raum, zu dem sie gehören, und die Regel, der sie gehorchen. Diskursive Praktiken haben ihre eigene Logik und ihre eigene Geschichte, die dem Blick der Historiker, die nach dem Sinn fragen, immer wieder entgeht.

Es entstehen allerdings weitere Fragen. Was bildet eine Epoche bzw. eine Kultur aus? Denn Foucault spricht von beiden als ebenfalls »verschwommene[] Einheiten«, die er allerdings von »Aussageperioden« unterscheiden möchte.⁴⁸ Sind sie gewisse regelmäßige Strukturen, die aus »einer Verflechtung von Kontinuitäten und Diskontinuitäten«⁴⁹ der Diskurse entstehen, oder gehorchen diese vielmehr den Regeln, die in einer Epoche herrschen? Jedenfalls bleiben sowohl die Entstehung dieser Einheiten als auch ihr Niedergang und Wechsel außerhalb des Blicks eines Archäologen oder Archivars, wie Foucault sich versteht.

Im Laufe der Lektüre von *Archäologie* wächst der Verdacht, dass historische Veränderungen der Archäologie unzugänglich sind, da diese sich nur mit Bruchstücken der monströsen Einheiten befasst, die sich in einem »zeitliche[n] Schnitt« zeigen.⁵⁰ Diesen Vorwurf hat Sartre bereits gegen *Die Ordnung der Dinge* ausgesprochen: Es handle sich bei Foucault nicht um eine Geschichte, sondern um eine Reihe von Zuständen, die wie in einer *laterna magica* sich abwechseln; die Übergänge zwischen ihnen seien seinem Blick völlig verdeckt und müssten ungeklärt bleiben.⁵¹ Gerade die von Foucault verworfenen Entdeckungen der traditionellen

⁴⁸ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 212. Um den Epochenbegriff zu vermeiden führt Foucault noch einen weiteren Begriff ein: den einer »interdiskursiven Konfiguration« (Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 226). Diese bestimmt gemeinsame Regeln und implizite Postulate solcher heterogenen Bereiche wie die Allgemeine Grammatik, die Naturgeschichte und die Analyse der Reichtümer im 17.-18. Jahrhundert (vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 225). Schließlich scheint es, dass erst die gelungene Beschreibung solcher Formationen bestimmt, ob man von ihnen als solchen reden darf (S. 227).

⁴⁹ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 251.

⁵⁰ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 212.

⁵¹ Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Jean-Paul Sartre répond*, in: *L'Arc*, 30 (1966), S. 87–96 (angegeb. nach: O'Farrell, Clare: *Foucault: Historian or Philosopher?*, Basingstoke: Macmillan, 1989, S. 11).

Ideengeschichte mit ihrem »Glanz [der] frühen Feste«⁵² standen für die Brüche und Diskontinuität, die Foucault nun bloß behauptet, ohne sie methodologisch fundieren zu können. Auf diesen Einwand geht Foucault nun in der *Archäologie* ausführlich ein. Er betont, dass es ihm tatsächlich nicht im herkömmlichen Sinne um die Historie bzw. Diachronie geht. Die »Synchronie der Positivitäten« umgeht die Zeit. Denn der Diskurs wird »dem Gesetz des Werdens entrissen und etabliert sich in einer diskontinuierlichen Zeitlosigkeit«.⁵³

Nun sieht Foucault sich gezwungen zu klären, wie er die Geschichte versteht. Es reicht nicht »gewisse Köpfe« ironisch anzugreifen, die die Geschichte als kontinuierlichen Prozess sehen wollen, als ob sich in ihr »die lebendige Kraft der Veränderung« zeigen würde.⁵⁴ Man sollte auch erklären, wie die Geschichte anders ausgelegt werden kann. Die Lösung wird in Foucaults Inauguralvorlesung *Die Ordnung des Diskurses* dargelegt, wo er den Ereignisbegriff prominent macht.⁵⁵ Jede Aussage sei ein Ereignis, das zwar im Feld des Diskurses stattfindet, jedoch seine Regeln und sein ganzes Funktionieren verändern kann. Nun kann die Geschichte tatsächlich als ständige Bewegung der Diskontinuitäten und Zerstreung verstanden werden, so wie die Arbeit eines Archivars im Unterschied zu der eines Historikers in der Eröffnung eines »unbegrenzte[n] Feld[s] von Beziehungen« gesehen werden kann.⁵⁶ Zwar haben wir immer noch eine »Theorie der diskontinuierlichen Systematizitäten«,⁵⁷ in der jede Aussage »in homogenen, aber zueinander diskontinuierlichen Serien behandelt« wird, die Frage nach den Übergängen entsteht jedoch nicht mehr. Denn jedes Ereignis sorgt für Beweglichkeit und Brüche, die den Diskurs verändern und gleichzeitig ermöglichen.⁵⁸

In *Die Ordnung des Diskurses* wird Foucault sich dabei auf die Annales-Schule berufen. Die moderne Historie folge gerade diesem Weg. Sie beschreibe Diachronien, die grandiosen Kontinuitäten, die *longue durée*. Aber deshalb müsse sie auf Ereignisse nicht verzichten.

⁵² Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 206.

⁵³ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 236, 237.

⁵⁴ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 246.

⁵⁵ Später wird Foucault immer wieder betonen, dass der Ereignisbegriff ihn von Strukturalisten grundsätzlich unterscheidet (vgl. z. B. Foucault, Michel: *Gespräch mit Michel Foucault*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Foucault: *Analytik der Macht*, S. 88).

⁵⁶ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 273.

⁵⁷ Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 38.

⁵⁸ Vgl. Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 37.

Im Gegenteil: Sie »erweitert vielmehr ständig deren Feld«. ⁵⁹ In einer »totalen Geschichte«, wie sie z. B. von Fernand Braudel nicht ohne Einfluss von Marx konzipiert wurde, könne alles Ereignis werden. Und jedes Ereignis verändere den Diskurs.

So wird der Ereignisbegriff allerdings inflationär und der Vorwurf Sartres kaum entkräftet. Wenn die Geschichte zu einem »zugleich kohärenten und transformierbaren Ganzen aus theoretischen Modellen und begrifflichen Instrumenten« wird, ⁶⁰ scheint gerade der Ereignisbegriff unspezifisch zu sein. Es handelt sich zwar um eine ständige Transformation, aber was ein Ereignis von einem anderen unterscheidet, bleibt unklar. Die Untersuchung der Diskurse sollte ferner nach Foucault gerade nicht in eine Historie als Ereignisgeschichte münden. Das Ereignis dürfe nicht im Sinne einer absoluten Quelle des Neuen missverstanden werden. Nun findet Foucault ein Schlüsselwort, das für die Transformation steht, die ohne Sinn und Ziel stattfindet, denn es bedeutet die Veränderung ohne Kontinuität. Der Diskurs hat neben dem Ereignischarakter noch eine Qualität – die Zufälligkeit (»de l'événement et du hasard«). ⁶¹ Foucault beklagt sogar, dass es keine Theorie bis jetzt gebe, »welche die Beziehungen zwischen dem Zufall und dem Denken zu denken ermöglicht«. ⁶² Die Veränderungen, denen die Diskurse ständig unterliegen, nennt er ferner Mutationen. ⁶³ Solche Transformationen finden unabhängig davon statt, was jemand mit ihnen erreichen will. Die Einreihung von Zuständen ist keine Entwicklung, der Übergang zwischen ihnen bleibt ein bloßer Zufall, der sich durchsetzen, aber ebenso unbedeutsam bleiben kann.

Der Begriff »Mutation« kommt aus der Evolutionstheorie. Dabei verwarf Foucault das Wort Evolution und evolutionistische Metaphern als andere Namen für Entwicklung und Kontinuität. ⁶⁴ Nichtsdestotrotz hielt er an der antiteleologischen Strategie der Evolutionstheorie fest. Die Evolution stelle streng genommen keine Kontinuität dar. Gerade umgekehrt: Sie sei eine Einreihung von Diskontinuitäten, die zufälligerweise eintreten und deren Wert, genauso wie der Wert der Aussagen bei Foucault, in ihrer »Zirkulations- und Tauschfähigkeit, ihre[r] Trans-

⁵⁹ Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 36.

⁶⁰ Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 45.

⁶¹ Foucault: *Lordre du discours*, S. 23.

⁶² Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 38.

⁶³ Vgl. Foucault: *L'archéologie du savoir*, S. 12, 241; »la mutation historique« (S. 273), »la mutation épistémologique de l'histoire« (S. 21).

⁶⁴ Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 34, 298.

formationsmöglichkeit« und der »Verwaltung der seltenen Ressourcen« bestehe.⁶⁵ Alle Ereignisse aus der Perspektive der Evolutionstheorie seien zugleich determiniert und zufällig, im Sinne ziellos. Zwischen ihnen herrsche Homogenität der ebenso ziellosen Wiederholungen, der genauen Replikationen, deren Regeln unerlässlich gelten. Im evolutionstheoretischen Ereignisbegriff sei das Problem der Geschichte aufgehoben, es sei im Sinne der grundsätzlichen Zufälligkeit der Diskontinuitäten bzw. der anonymen Transformation der Diskurse, die zugleich Einheit bilden und aus Brüchen bestehen, teilweise gelöst.

Es entsteht allerdings noch eine Frage, die Foucault mehrmals gestellt worden ist: Was ist mit dem Ereignis seines eigenen Denkens? Gehorcht auch er, indem er seine *Archäologie* schreibt, einem ebenso zufälligen wie auch anonymen Gesetz? Ist auch sein Buch Träger der Regularitäten, die vom heutigen Diskurs gefordert werden? Vielleicht ist seine »Attache« auf Kontinuität, Souveränität des Subjekts und sinnverhaftete Entwicklung nichts anderes als ein siegreicher Gang des infolge der zufälligen Mutationen entstandenen Diskurses.

Tatsächlich: Warum ist Foucault sich so sicher, dass es keine Motivationen, keine Subjekte und keine Kontinuitäten in der Geschichte geben kann? Man könnte diese Frage im Sinne Foucaults beantworten: Es geht um eine Form des Wissens, das bestimmt, was sinnvoll gesagt werden kann und was zum Wissen nicht gehört. Eine Vorstellung von der grundsätzlichen Anonymität der Geschichte, die aus zufälligen heterogenen Ereignissen besteht, findet Boden in den Wissenschaften seiner (und unserer) Zeit, nicht nur in der Geschichte, sondern auch in der Biologie und Physik. Das *cogito* wird überall bekämpft, ebenso die »Monarchie des Signifikanten«.⁶⁶ Foucaults *Archäologie* hat dabei den Anspruch, diese Aufgabe viel besser und viel konsequenter zu bewältigen als z. B. der Strukturalismus, die Psychoanalyse oder die Annales-Schule es taten. Lag jedoch in dieser Aufgabe selbst keine Beschränkung, kein »Verbot«, keine »Grenzziehung und Verwerfung«, kein »Gegensatz zwischen dem Wahren und dem Falschen«, die sich uns als »Prozeduren

⁶⁵ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 175.

⁶⁶ Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 44; vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 178. Vgl. z. B. Frasers Kritik an Foucault, mit dem Vorbehalt, »das Vorhaben einer Ent-Cartesianisierung des Humanismus« sei im Übrigen »grundsätzlich zu begrüßen« (Fraser, Nancy: *Michel Foucault: Ein »Jungkonservativer«?*, in: dies.: *Widerspenstige Praktiken*, S. 82).

der *Ausschließung*« im Rahmen der zwingend geltenden diskursiven Praktik aufdrängen?⁶⁷

Die Brüche und Diskontinuitäten von Foucaults eigenem Text bezeugen: Die behauptete Heterogenität des Diskurses steht in einer unlösbaren Spannung zur Methode, die diese als Einheit von Regeln und System der Regularitäten beschreibt, die proklamierte Geschichtlichkeit widerspricht der diachronischen Sichtweise und Foucaults bescheidene Geste, die Archäologie sei nur eine vorläufige Arbeit der Sammlung und Analyse der Aussagen, steht im Gegensatz zu seinen gelegentlich kämpferisch-aggressiven Intonationen, wenn es sich um das Subjekt, die historische Kontinuität oder die sinnbeladene Entwicklungsgeschichte handelt. Seine Untersuchungen gehorchen dem Gesetz, das zwar streng genug ist, um diese zusammenzuhalten, das jedoch auch das Gesetz der Zerstreuung ist. Fehlte Foucault bloß der Mut dafür, um auch die eigenen Aussagen in ihrer materiellen Positivität zu betrachten, nämlich im Sinne von Spuren einer diskursiven Praktik, die zusammen mit anderen Praktiken seiner Zeit, wie Politik, Biologie und Historie, einem anonymen Gesetz gehorcht? War er nicht schlaue genug, um hier mit Nietzsche zu sagen: »um so besser.«⁶⁸

Der Weg zur Genealogie

Foucault kämpfte unerlässlich mit den Brüchen und theoretischen Sackgassen seiner *Archäologie*. Dafür entwickelte er ein neues begriffliches Instrument – die Analytik der Macht. Eben dank ihr werden nicht nur alte Probleme gelöst, sondern wird später eine neue Aufgabe gestellt – die Freiheit von den diskursiven Praktiken denkbar zu machen, die gerade durch Untersuchungen wie die seine ermöglicht wird, die Freiheit, die von der *Archäologie* nicht vorgesehen wurde, weder für einzelne Aussagen noch für einzelne Subjekte.⁶⁹

⁶⁷ Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 11, 13.

⁶⁸ S. die Anm. 55 im Exkurs 2. Vgl. eine an Foucault gerichtete Frage, ob er sich mit *Die Ordnung der Dinge* »jenseits des Systems« befinde, das er beschreibe, und seine Antwort, dass er »unter dem Zwang des einen hinter dem System liegenden Systems« stehe, das sich jedoch seiner Beschreibung entziehe (Foucault, Michel: *Gespräch mit Madeleine Chapsal*, S. 20).

⁶⁹ In der *Archäologie* lässt Foucault seinen Opponenten die Frage nach der Freiheit stellen, ohne sie direkt zu beantworten. Er antwortet darauf nur indirekt im Sinne, dass jede

In der *Archäologie* schienen die Macht und Herrschaft nur unbedeutende Metaphern zu sein.⁷⁰ Ihre Bedeutung entdeckt Foucault allmählich.⁷¹ Wir betrachten zunächst zwei Werke, die beide im Jahr 1971 publiziert wurden, in denen diese Entdeckung geschieht – Foucaults schon oben erwähnte Inauguralvorlesung am Collège de France und seinen Aufsatz über Nietzsche. Hier beginnt die Machtproblematik Konturen zu bekommen und gleichzeitig eine neue Methode sich herauszubilden – die kritische Genealogie.

Die Ordnung des Diskurses kann u. a. als eine neue Antwort auf die Kritik verstanden werden bzw. eine neue Erläuterung zu den Schwierigkeiten der *Archäologie*, die Foucault selbst eingesehen hat. Gleichzeitig ist es ein neues methodologisches Programm und ein Entwurf, in welche Richtungen seine Forschung sich in der Zukunft bewegen könnte. Hier spricht Foucault von Macht, ohne Macht zu definieren, und zwar in einem doppelten Sinne. Der Diskurs ist selbst Macht – nicht nur jene, die sich in Kämpfen und Systemen der Unterdrückung zeigt (»les luttes ou les systèmes de domination«), sondern auch die Macht, die man beherrschen will, die begehrt wird (»le pouvoir dont on cherche à s'emparer«).⁷²

Das neue Verständnis von Diskurs als unterdrückende und begehrte Macht bringt ein neues Problem mit sich. Im Gegensatz zu dem, was Foucault behauptet, im Gegensatz zu seiner Aufgabe, das Jenseits der Materialität und Positivität von Aussagen und Diskursen zu vermeiden, nimmt er nun etwas an, was hinter dem Diskurs steht und durch ihn zum Ausdruck kommt (»ce qui traduit«)⁷³: die Macht und das Begehren nach ihr. Er bestreitet zwar vehement eine Vorstellung, nach der sich hinter jeder Aussage der machtvolle Diskurs verstecken würde (»qu'au-dessous d'eux, ou au-delà d'eux, régnerait un grand discours illimité«).⁷⁴ Aber er scheint zu meinen, dass sich unter dem, was man traditionell als Subjekt und Sinn verstand (»au-dessous d'eux«), eine wahre Realität

Aussage eine »komplizierte und kostspielige Geste« sei (Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 297 f.).

⁷⁰ Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 59, 199.

⁷¹ Vgl. seine spätere Einschätzung, dass es ihm bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Geburt der Klinik* um die Macht ging, es sei ein »Unvermögen« gewesen, dass er damals noch kein machtanalytisches Instrumentarium entwickelt habe (Foucault: *Gespräch mit Michel Foucault*, S. 89).

⁷² Foucault: *Lordre du discours*, S. 12.

⁷³ Foucault: *Lordre du discours*, S. 12.

⁷⁴ Foucault: *Lordre du discours*, S. 54.

– die Macht des Diskurses – und hinter jedem Diskurs das Begehren nach Macht verbirgt. Diese Schwierigkeit ist das Erbe von Nietzsche, das von Foucault nun explizit in Anspruch genommen wird: Der Wille zur Wahrheit ist das, was sich hinter dem Wissen – dem Diskurs, der sich als wahrer präsentierte, – ab Sokrates versteckte, was aber nicht erkannt werden konnte, bis Nietzsche ihn bei seinem Namen genannt hat. Dieser betrügerische, sich ständig verbergende Wille, den Nietzsche als Willen zur Macht bezeichnete, durchdringt (»traverse«) den Diskurs, der ihn nicht erkennen kann; denn der Diskurs, der Anspruch hat ein wahrer zu sein, muss seinen Willen zur Wahrheit, sein Begehren nach Macht, verschleiern (»masquer«).⁷⁵

Diese Schwierigkeit zeigte sich auch später. Einerseits durften der Diskurs und die Macht nicht miteinander identifiziert werden, der Diskurs war nicht etwa als mächtige Totalität zu denken, keinesfalls als allumfassende und alldurchdringende Allmacht, die alle Aussagen zum Gehorsam zwingt. Die Macht durfte jedoch andererseits nicht als wahres Wesen des Diskurses missverstanden werden, das ›hinter‹ dem Diskurs verborgen liegt und sich als Wissen maskiert.⁷⁶

Jedenfalls auch als Macht und begehrte Macht hat der Diskurs, darauf besteht Foucault in *Die Ordnung des Diskurses*, die zwei oben beschriebenen Dimensionen – den Ereignischarakter und die Zufälligkeit.⁷⁷ Dabei bringt er ein Beispiel, das die Macht des Diskurses veranschaulichen sollte: Gregor Mendels Entdeckung sei von seinen Zeitgenossen in ihrer Bedeutung nicht anerkannt worden, weil sie nicht in den Diskurs seiner Zeit passte, weil damit neue Objekte (Gene) konstruiert wurden, die damals nicht als wissenschaftliche Objekte galten.

»Niemand kann in die Ordnung des Diskurses eintreten, wenn er nicht gewissen Erfordernissen genügt, wenn er nicht von vornherein dazu qualifiziert ist.«⁷⁸

⁷⁵ Foucault: *L'ordre du discours*, S. 22. Vgl. »[...] der Wille zur Wahrheit, der sich uns seit langem aufzwingt, ist so beschaffen, daß die Wahrheit, die er will, gar nicht anders kann, als ihn zu verschleiern« (Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 17). In *Die Ordnung des Diskurses* wird Nietzsche nur am Rande erwähnt, aber seine Themen und Fragestellungen sind bereits hier prominent.

⁷⁶ Vgl.: »Diejenigen, die sagen, dass für mich das Wissen die Maske der Macht [ist], scheinen mir unfähig zu verstehen.« (Foucault, Michel: *Die Sorge um die Wahrheit. Gespräch mit François Ewald* (1984), übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 235).

⁷⁷ S. die Anm. 61.

⁷⁸ Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 26.

Mendel sei nicht »in der Wahrheit« des Diskurses seiner Epoche gewesen (»n'était pas ›dans le vrai‹ du discours biologique de son époque«).⁷⁹ Darauf folgt eine erstaunliche Bemerkung Foucaults:

»Es ist immer möglich, daß man im Raum eines wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven ›Polizei‹ gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muß.«⁸⁰

Was für eine Wahrheit kann jedoch im äußeren »wildem« Raum, außerhalb des Diskurses, ausgesprochen werden, wenn gerade die Unmöglichkeit solcher Aussagen ›außerhalb‹ immer wieder betont wurde? Ist damit nicht eine Entdeckung durchaus fähig, außerhalb der diskursiven Praktiken ihrer Zeit zu stehen, auch wenn sie von den anderen nicht anerkannt wird? Gibt es dann vielleicht nichtdiskursive Ereignisse? Können sie eventuell auch den Diskurs ändern? Und müssen sie nicht auf ein Subjekt – in diesem Fall auf Gregor Mendel – zurückgeführt werden?

Es lag Foucault viel daran, solche Fragen von vornherein zu verwerfen bzw. eine negative Antwort auf sie plausibel zu machen. Wissenschaftliche Entdeckungen seien bloß zufällige Ereignisse, die wissenschaftlichen Mutationen,⁸¹ keine dem Diskurs äußere Realität. Es handle sich nicht um Dinge und nicht um sinnliche Erfahrungen. Es liege nichts hinter dem Diskurs, kein Sein und kein Logos. Die Macht des Diskurses kenne kein Draußen. Foucault spricht dabei von einer »besonderen Realität des Diskurses« (»la réalité spécifique du discours«)⁸² – der wahren Realität, die durch den Sinn immer wieder annulliert wird (»s'annule«).⁸³ Die Betrachtung einer ständigen Geburt (»train de naître«)⁸⁴ von Sinn und Wahrheit im Diskurs offenbare die diskursive Realität, die durch alle ›Wahrheiten‹ nur verdunkelt worden sei.

Warum wird diese Wahrheit nicht gesehen? Foucaults Antwort ist im Sinne Feuerbachs und Nietzsches: die Angst (»la crainte«).⁸⁵

⁷⁹ Foucault: *Lordre du discours*, S. 37.

⁸⁰ Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 25 (»Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace d'une extériorité sauvage; mais on n'est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'une ›police‹ discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours.« (Foucault: *Lordre du discours*, S. 37)).

⁸¹ Vgl. »les grandes mutations scientifiques« (Foucault: *Lordre du discours*, S. 18).

⁸² Foucault: *Lordre du discours*, S. 48, vgl. auch S. 50.

⁸³ Foucault: *Lordre du discours*, S. 51.

⁸⁴ Foucault: *Lordre du discours*, S. 51.

⁸⁵ Foucault: *Lordre du discours*, S. 52.

Wovor fürchtet man sich aber? Vor »jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses« (»ce grand bourdonnement incessant et désordonné du discours«)⁸⁶ – vor seiner Spontaneität und seiner Macht. Damit hat Foucault seine Inauguralvorlesung begonnen: Er habe Angst anzufangen; der Diskurs sei etwas, wovor man sich fürchten muss – nicht nur, weil er Gewalt sei (»une violence«),⁸⁷ sondern weil er unvorhersagbar sei, weil man über ihn keine Macht haben könne, sondern umgekehrt von ihm beherrscht werde, und zwar in demselben Moment, in dem man etwas ausspreche. Darin bestehe seine materielle Wirklichkeit (»sa réalité matérielle«),⁸⁸ die Realität seiner Macht. Wenn man jedoch eine zweifache Methode anwendet – die Kritik und die Genealogie –, wird man in die realen Prozesse einsehen können und damit auch dieser rätselhaften, bedrohlichen Macht nicht nur näherkommen, sondern sie auch entmachten können. Durch eine kritisch angelegte Genealogie, durch die mühsame wissenschaftliche Arbeit, kann man den Diskurs beherrschen und – wer weiß? – vielleicht auch einem neuen Diskurs, einer neuen Macht, zur Geburt verhelfen.

Foucault war mit den Lösungen seiner Inauguralvorlesung allerdings nicht zufrieden.⁸⁹ Der Diskurs wurde immer noch viel zu homogen gedacht, als dass seine Kontingenz, seine Heterogenität und Brüche plausibel wären. Seine Realität als Macht zu beschreiben, war nicht genug. Der Ereignischarakter des Diskurses musste neu gedeutet werden, wie auch seine Geschichtlichkeit. In demselben Jahr wie die Inauguralvorlesung erscheint ein kleines Werk, dessen Wichtigkeit für Foucault kaum überschätzt werden kann: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Hier werden neue Strategien erarbeitet, die für Foucaults Machtanalytik in den nächsten Jahren entscheidend sein werden. Ich beschränke mich nur auf einige wesentliche Aspekte dieser Verschiebung.

Im Anschluss an Nietzsche versucht hier Foucault die »wirkliche Historie« zu denken – eine Historie, die jegliche »überhistorische Perspektive« samt jeder Kontinuität der Zeit sowie jeder Logik der Identität hinter sich lassen würde.⁹⁰ Diese »wirkliche Historie« wird mal

⁸⁶ Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 33; Foucault: *L'ordre du discours*, S. 53.

⁸⁷ Foucault: *L'ordre du discours*, S. 55.

⁸⁸ Foucault: *L'ordre du discours*, S. 10.

⁸⁹ Vgl. seine eigene Einschätzung, er habe auf richtige Fragen »eine unangemessene Antwort« gegeben, weil er auf seine spätere Auffassung der Macht noch nicht gekommen sei (Foucault, Michel: *Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über*, über. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 126).

⁹⁰ Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 178.

mit, mal ohne Anführungszeichen geschrieben, so dass der Anspruch, die Wahrheit über die Geschichte herausgefunden zu haben, immer deutlicher zum Vorschein kommt. Dennoch geht es weder Foucault noch ging es vor ihm Nietzsche um die Geschichte im herkömmlichen Sinne. Es handelt sich um die Genealogie, die dem »einzigartige[n] Zufällige[n] des Ereignisses«⁹¹ nichts entgegensetzen will: keine Kette der Ursachen, keine kontinuierliche Entwicklung, noch weniger die Idee des dieses Ereignis hervorbringenden Subjekts.⁹² Die Zufälligkeit des so verstandenen Ereignisses sei gleichzeitig die härteste Notwendigkeit, gemäß der Formel, die sich bei Nietzsche findet:

»Jene eisernen Hände der Nothwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln.«⁹³

Das Ereignis ist zufällig in dem Sinne, dass es keinen überhistorischen Sinn duldet; es ist notwendig weil es durch »das große Spiel der Geschichte« determiniert ist.⁹⁴ »[D]er wahre historische Sinn erkennt« das, was die Geschichte in Wirklichkeit ist, »zahllose[] verlorene[] Ereignisse«, die ohne Sinn und abgesehen von Zielen, die Menschen ihnen zuschreiben, notwendig geschehen.⁹⁵

Genealogie, die sich auf die zufälligen Ereignisse stützt, scheint uns somit eine wahre Historie zu liefern. Aber Genealogie und Historie sind nicht dasselbe. In dem analysierten Aufsatz war Foucault darum bemüht, den Unterschied zwischen ihnen herauszuarbeiten. Dieser besteht vor allem darin, dass man nicht nur historisch-kritisch vorgeht, sondern vor allem heuristisch, d. h. der Genealoge vermutet heterogene Herkünfte, und zwar dort, wo Historiker nur streng kausale Ketten sehen würden; als Genealoge arbeitet man ferner mit mehreren Perspektiven, man sucht nach ihren Konflikten und Strategien ihrer Legitimation.⁹⁶ Und noch eine Besonderheit der genealogischen Arbeit, die Foucault dabei hervorhebt, ist uns von Nietzsche bereits bekannt: Sie besteht darin, dass der Genealoge *von oben herab* die Dinge anschaut – im Unterschied

⁹¹ Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 180.

⁹² Vgl. auch die spätere Definition der Genealogie Foucaults: Das sei die Geschichte »der Wissensarten, der Diskurse, der Gegenstandsbereiche«, ohne Bezug auf ein Subjekt (Foucault, Michel: *Gespräch mit Michel Foucault*, S. 91).

⁹³ Nietzsche: *Morgenröthe*, 130, KSA, Bd. 3, S. 122.

⁹⁴ Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 177.

⁹⁵ Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 181.

⁹⁶ Zu Nietzsches genealogischer Methode s. Werner Stegmaier, *Nietzsches »Genealogie der Moral«. Werkinterpretation*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994, S. 63 f.

zu Historikern, die sich ihrem Gegenstand »kriechend nähern«.⁹⁷ Die Arbeit eines wahren Historikers, der in der Genealogie geübt ist, birgt dagegen, so Foucault, den »Wunsch, nichts Großes anzuerkennen und alles auf den kleinsten Nenner zu bringen«.⁹⁸ Als solcher kleinster Nenner gilt auch der Wille zur Macht, auch er ist nicht Hohes. Die Größe des Niedrigen besteht jedoch darin, dass es sich im Kampf durchsetzt. Der »Kampf aller gegen alle« sei die Größe jedes Ereignisses.⁹⁹ Diese sei von Historikern systematisch übersehen worden, auch von Strukturalisten nivelliert und unter der Maske des Allgemein-Gleichgültigen, der Sprache, des Zeichens, der Sinnbeziehung, verkannt.

Nun geht es Foucault nicht mehr um die Einheit der Diskurse, die allmächtig-homogen wären. Ihre Heterogenität, ihre Brüche und Zerstreuungen sind nicht mehr eine bloße Behauptung, sondern sie sind Zeichen dafür, was auch Nietzsche in allen Wertschätzungen erkannt hat: ein Geflecht heterogener Herkunft und vor allem eine Frucht des schweren Kampfes um die Überlegenheit – des Kampfes, der niemals ans Ende kommt, jedoch zufällig, d. h. ohne Ziel verläuft, das sich außerhalb des Kampfes behaupten könnte.¹⁰⁰ Das Kontinuum des Diskurses ist nun auch bei Foucault zum Raum des Kampfes um die Macht geworden. Diese Macht ist agonal zu verstehen. Das heißt: Auch als siegreiche Kraft bleibt sie heterogen und allen Gefahren der Transformation und der Umwertung ausgeliefert. Der Kampf ist ihre Vergangenheit im Sinne der Genealogie. Sie ist die Heterogenität, die immer wieder aktualisiert werden kann. Dieser neue, im Grunde jedoch alte, nietzschesche Machtbegriff, wird bei Foucault zum Instrument seiner wissenschaftlichen Arbeit. Später wird er ihn jedoch immer wieder neu klären und umdefinieren müssen – eine Lösung der alten Probleme, die neue Probleme mit sich bringt.

Bevor wir zur eigentlichen Machtanalytik Foucaults übergehen, lässt sich Folgendes zusammenfassen. Die Hauptaufgabe Foucaults bis Mitte der 1970er ist unmissverständlich klar. Sie besteht darin, jeden Identitätsgedanken zu verwehren,¹⁰¹ jede Kontinuität der Geschichte »muss systematisch zerstört«, das Gedächtnismodell »in Stücke [...]

⁹⁷ Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 182.

⁹⁸ Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 183.

⁹⁹ Foucault, Michel: *Gespräch mit Michel Foucault*, S. 97.

¹⁰⁰ Vgl. schon in *Die Ordnung des Diskurses*: In »so vielen Wörtern« verdächtige Foucault »Unruhe von Kämpfen, Siegen, Verletzungen, Überwältigungen und Knechtschaften« (Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 10).

¹⁰¹ Vgl. Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 188.

zerschlagen« werden.¹⁰² Das Wichtigste ist aber, dass das Erkenntnis-subjekt zugunsten der anonymen Kräfte der Geschichte zum Opfer gebracht werden soll (»die Opferung des erkennenden Subjekts«).¹⁰³ Dieses Gebot macht deutlich: Es handelt sich um eine »ganz andere Form von Zeit«, d. h. nicht nur um ein genealogisch nachgespürtes »Gegengedächtnis«,¹⁰⁴ sondern auch um eine bestimmte Vorstellung von Realität, die Foucault historisch-wissenschaftlich fundieren will, um sie jedes Zweifels zu entheben. Das Subjekt mit seiner Identität gehört jedenfalls nicht dazu. Sowohl seine Zwecke als auch seine Vorstellungen seien unreal (»Irrealität«).¹⁰⁵ Die Geschichte sei nichts anderes als »das Possenspiel«,¹⁰⁶ als ein Kaleidoskop von Masken, die wir für Identitäten halten. Denn dort, wo etwas Anspruch auf einen hohen Ursprung erhebt, soll der kritische Genealoge misstrauisch sein; und bei jeder Zweck- und Identitätszuschreibung doppelt misstrauisch. Und dort, wo der Kampf um die Herrschaft geleugnet wird, soll er die Realität des schon gewonnenen Kampfes erblicken, aber ebenso die Furcht, die errungene Macht zu verlieren, die Unsicherheit und den Unwillen, die wahre Realität, die »wirkliche Geschichte«, zu erkennen – das Heute im Lichte seiner Genealogie aus dem Kampf um Macht und mehr Macht, das Heute, das nicht nur Spuren der alten Schlachten in sich trägt, sondern auch jetzt dem Kampf ausgeliefert ist.

Die Analytik der Macht

Die Macht in *Überwachen und Strafen* (1975) und *Der Wille zum Wissen* (1976) steht für die Diskontinuität des Diskurses, für seine Brüche und seine Nicht-Homogenität. Es gibt die Einheit des Diskurses als eine Regularität oder Gesetz nicht, vielmehr Asymmetrien und Auseinandersetzungen – die »Mikrophysik der Macht«.¹⁰⁷ Ein Diskurs ist selbst Produkt der Machtspiele, er gehört zu einem komplexen Dispositiv, das die Siege auf Zeit aufbewahren kann. Der Kampf der heterogenen Mächte ist genealogischer Hintergrund eines Dispositivs und zugleich eine ihm zugrunde liegende Realität.

¹⁰² Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 179.

¹⁰³ Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 188.

¹⁰⁴ Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 186.

¹⁰⁵ Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 186.

¹⁰⁶ Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 187.

¹⁰⁷ S. Anm. 4.

Die Dispositive sind nun nicht nur viel umfassender, sondern auch viel heterogener als Diskurse; sie beinhalten verschiedene Praktiken, bestehen aus Lücken, Maskierungen und Missverständnissen. Und doch sind sie einheitlich genug, um das Leben zu bestimmen. Sie bestimmen auch die Möglichkeit des Widerstandes ihnen gegenüber. Wer heute für die Befreiung der unterdrückten Sexualität kämpft, gehorcht der Bio-Macht, die ab dem 17. Jahrhundert dafür sorgte, dass das Dispositiv der Sexualität andere Dispositive (wie jenes der Familie) ersetzt, die uns unsere neue Identität – die sexuelle anstatt aller anderen – aufdrängt, als ob unsere Sexualität ein wahres Geheimnis wäre, das unser Selbst ermöglicht, das Geheimnis, das um jeden Preis herausgefunden werden soll; davon sei das Glück und das Gelingen unseres ganzen Lebens abhängig. Indem wir eine sexuelle Identität annehmen, gehorchen wir der Bio-Macht und dem von ihr durchgesetzten Dispositiv. Und – das sind die letzten Worte von *Der Wille zum Wissen* – die »Ironie dieses Dispositivs« ist es, dass es »uns glauben« macht, daß es dabei um unsere »Befreiung« geht.¹⁰⁸

Wir wollen hier nicht diskutieren, inwiefern Foucaults Analysen eine gewisse Übertreibung beinhalten, z. B. in dem, was den angeblichen Zwang angeht, über die Sexualität ständig zu reden, oder ob der *Geschichte der Sexualität* (dt. *Sexualität und Wahrheit*) nicht eine gewisse Einseitigkeit und Überspielung der historischen Heterogenität vorgeworfen werden kann. Was entscheidend in dieser Analytik Foucaults ist, ist seine Deutung der Macht: Sie ist nun zunehmend nicht als dominierend-repressiv, sondern als konstitutiv zu denken. Die neue Bio-Macht, die, statt mit dem Tod zu drohen, das Leben kontrolliert, kann nicht als bloß beschränkend verstanden werden. Sie ist keine repressive Macht, die äußerlich unterdrückt. Das repressive Bild der Macht, das, wie in der Einführung zitiert, aus dem Werk Webers in alle modernen Machttheorien als ihr Nullpunkt eingegangen ist, ist laut Foucaults Analytik selbst die Frucht der Tätigkeit der Bio-Macht, eine von ihr initiierte Missdeutung. Darum entspricht sie dem Alltagsverständnis der Macht und scheint unmittelbar plausibel zu sein. Die Macht *will* sich in den Begriffen des Verbots und der Repression präsentieren. Denn das, was sie auf viel tieferer Ebene – auf der Ebene von Dispositiven – tut, soll verborgen bleiben, es soll als von ihr unbetroffen aussehen. Hier ist der Schlüssel zum Machtverständnis Foucaults aus der Zeit vom ersten Band der *Geschichte der Sexualität*:

¹⁰⁸ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 153.

»[...] nur unter der Bedingung, daß sie einen wichtigen Teil ihrer selbst verschleiert, ist die Macht akzeptiert. Ihr Durchsetzungserfolg entspricht ihrem Vermögen, ihre Mechanismen zu verbergen.«¹⁰⁹

Nur wenn die Macht sich verbirgt, kann sie produktiv werden; und nur weil sie produktiv und konstituierend ist, kann sie auch repressiv wirken. Die verborgene produktive Seite stellt »keinen Mißbrauch dar, sondern ist unerlässlich für ihr Funktionieren.«¹¹⁰

Foucault kämpft gegen die sogenannte juristisch-repressive Konzeption der Macht, die sie in dem Bereich des Rechts lokalisiert, sie als eine Restriktion, als Verbot, als eine Art »Anti-Energie« darstellt.¹¹¹ Die genealogische Methode lässt erkennen: Das sind Oberflächen, die viel feinere Prozesse verdecken. Die Macht ist kein Besitz der Herrschenden. Sie ist »nicht als Eigentum, sondern als Strategie« zu verstehen, keine »Aneignung«, sondern »Dispositionen, Manövern, Techniken, Funktionsweisen«; kein Privileg, sondern »ein Netz von ständig gespannten und tätigen Beziehungen«; kein Vertrag, sondern eher »die immerwährende Schlacht.«¹¹² Dass sie sich als politisch-juristisch lokalisiert, ist ein kluger Trick: Sie verbirgt die wichtigste ihrer Domänen – die konstitutiven Mechanismen. Das ist das Geheimnis ihrer Wirksamkeit: Auch derjenige, der sich gegen sie erhebt, bestätigt sie; denn der Widerstand ist nur innerhalb derselben Mechanismen möglich, die man bekämpfen will, – den Mechanismen des Wissens um das eigene Selbst, das nach der Freiheit von diesen Mechanismen verlangt. Wissen ist Macht, so stimmt Foucault dem neuzeitlichen Klischee zu, deutet es jedoch genealogisch um: Es ist Macht, weil es immer eine bestimmte Wissensform, das Wissen nach den Regeln eines bestimmten Dispositivs, ist; solches Wissen konstituiert das Subjekt des Wissens, indem es eigene Mechanismen verschleiert und alle Alternativen ausgrenzt.

Die neue Deutung der Macht, die über geheime Mechanismen verfügt, das Subjekt konstituiert und als bloß repressive Kraft erscheint, die zum Widerstand ruft, um noch stärker die von ihr durchdrungenen Subjekte zu beherrschen, bringt bei Foucault eine neue Realitätsvorstellung mit sich. Auch das Subjekt gehört von nun an zur Realität, ebenso

¹⁰⁹ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 87.

¹¹⁰ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 87.

¹¹¹ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 87.

¹¹² Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 38. Zur Beschreibung dieser »begrifflichen Entscheidungen«, die Foucault in seiner Analytik der Macht trifft, s. Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 204 ff., 210.

die Seele. Aber nicht als eine überzeitliche Einheit, sondern als Ergebnis gewisser Machtverhältnisse, die das Wissen produzieren. Der Blick eines Genealogen erlaubt von der Seele als eine »historische Wirklichkeit«, zu sprechen, in der der Mensch wieder real wird, ebenso wie die Macht, die die historische Realität ermöglicht.¹¹³

Diese allumfassende Konzeption der Macht hat den Makel nicht, den wir vorher bei der Diskursanalyse und den früheren Deutungen der Macht Foucaults feststellen mussten: Die Macht ist zwar verborgen, aber sie liegt nicht ›hinter‹ der Realität. Vielmehr ist sie ihr *immanenter Mechanismus*, der bestimmt, was als Realität verstanden wird bzw. wie darüber gesprochen werden kann. Sie ist kein Wesen, das sich ›unter‹ den Diskursen versteckt. Eine solche Vorstellung weist Foucault entschieden zurück, indem er sagt:

»Zweifellos muß man Nominalist sein: die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.«¹¹⁴

In *Der Wille zum Wissen* legt Foucault weitere »Quasi-Definitionen«¹¹⁵ der Macht dar:

»Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, in dem sie sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen [...]«¹¹⁶

Das sind »Quasi-Definitionen«, weil sie nicht definieren, was wir als Macht verstehen sollen, nicht einmal eine Hypothese beinhalten, was als Macht verstanden werden könnte, sondern ein Forschungsprogramm darstellen, das zeigen soll, *was* wir untersuchen wollen, wenn wir von Macht sprechen: die Asymmetrien von Kraftverhältnisse, ihre Konstellationen und Strategien, ihr Aufeinanderprallen und die Verbindungen,

¹¹³ Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 41.

¹¹⁴ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 94.

¹¹⁵ Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 206.

¹¹⁶ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 93.

die zwischen ihnen entstehen. Es ist ein methodisches Postulat, keine Definition, wenn Foucault sagt:

»Allgegenwart der Macht: nicht weil sie das Privileg hat, unter ihrer unerschütterlichen Einheit alles zu versammeln, sondern weil sie sich in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder vielmehr in jeder Beziehung zwischen Punkt und Punkt – erzeugt. Nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall. Und ›die‹ Macht mit ihrer Beständigkeit, Wiederholung, Trägheit und Selbsterzeugung ist nur der Gesamteffekt all dieser Beweglichkeiten, die Verkettung, die sich auf die Beweglichkeiten stützt und sie wiederum festzumachen sucht.«¹¹⁷

In *Der Wille zum Wissen* definiert Foucault die Macht nicht. Er sagt nur, was er erforschen will, wenn er von Macht spricht.

Allerdings scheint hier das gleiche Problem aufzutauchen, um dessen Lösung auch Nietzsche und v. a. die Nietzsche-Forschung kämpfen musste. Wenn es Foucault nicht um das Wesen der Diskurse geht, nicht um die in ihnen verborgene geheime Kraft, sondern nur um einen Namen für eine strategische Situation, warum braucht er dann überhaupt diese eine Bezeichnung – die Macht? Es ist nicht einfach ein konsequenter Nominalist zu sein. Foucault verstärkt das Problem noch gegenüber Nietzsche, indem er auf der vollkommenen Anonymität der Macht besteht. Die Macht entstehe nicht als Folge »aus der Wahl oder Entscheidung eines individuellen Subjekts«; es mache keinen Sinn »nach dem Generalstab, der für ihre Rationalität verantwortlich ist«, zu suchen; »[w]eder die regierende Kaste noch die Gruppen, die die Staatsapparate kontrollieren, noch diejenigen, die die wichtigsten ökonomischen Entscheidungen treffen«, haben sie in der Hand.¹¹⁸ Sie ist überhaupt keine Entscheidung, keine Absicht, kein Zweck. Obwohl sie »ohne Reihe von Absichten und Zielsetzungen« nicht denkbar sei,¹¹⁹ seien sie selbst ihr gegenüber sekundär, sie seien durch die Macht selbst konstituiert. Der Wille zur Macht besteht nun aus Myriaden von einzelnen gegeneinander gerichteten Willen, die zweckorientiert sind, jedoch ist die Macht auf diese nicht reduzierbar. Die Macht ist kein Eigentum, keine Eigenschaft einer Person oder einer Gruppe, sondern ein Konglomerat der »anonymen Strategien«, die »nahezu stumm« sind,¹²⁰ die keinem gehören und keinem gehorchen. Jeder will sie und jede produziert sie ständig, ohne

¹¹⁷ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 94.

¹¹⁸ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 95.

¹¹⁹ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 95.

¹²⁰ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 95.

diese Prozesse beherrschen zu können. Das Verborgene der Macht hat nichts mit der Heuchelei der Herrschenden gemeinsam. Denn auch diejenigen, die sich als Zentrum der Macht präsentieren, verfügen nicht frei über Machtmechanismen, sondern handeln und sprechen gemäß den Dispositiven der Macht.

Im Grunde genommen ist eine solche Anonymität der Macht schon von Nietzsches Genealogie impliziert worden. Dennoch stellte Nietzsche mit seiner Hermeneutik der Selbstüberwindung die Entscheidungsfähigkeit des Individuums als Kriterium seiner Macht wieder her. Foucault tendiert dagegen dazu, die Macht jenseits aller individuellen Entscheidungen zu denken. Sie habe eine eigene Logik, eine eigene Entwicklung, eine eigene Genealogie.¹²¹ Es sei eine gänzlich falsche Frage: Wer will unterdrücken, kontrollieren oder konstituieren? Ebenso die Frage: Warum wollen manche herrschen, was suchen sie, wenn sie Macht wollen?¹²² Auf die letztere Frage gibt es vielleicht Antworten, aber sie sind für die Analytik der Macht unbedeutend. Foucaults Frage lautet dagegen:

»Wie geschehen die Dinge [...] in diesen kontinuierlichen Prozessen, die die Körper unterwerfen, die Gesten ausrichten und die Verhaltensweisen lenken?«¹²³

Diese etwas vage Formulierung des Gegenstandes seines Interesses wird klarer, wenn man an die »Quasi-Definitionen« der Macht denkt. Sie sei nicht »als Macht der einen über die anderen« zu verstehen, »sondern als unmittelbare Reaktion aller gegenüber jeweils einem«.¹²⁴ Eine Deduktion der Macht *darf* nicht – so lautet Foucaults methodisches Gebot – von einem Zentrum, selbst von mehreren Zentren ausgehen.¹²⁵ Die »Zentren« seien selbst vielmehr Produkte der Macht und sollen als bloßer Effekt der Asymmetrien einer strategischen Situation gedacht werden, die wir als Macht bezeichnen.

¹²¹ Manche Forscher sprechen von einer Tendenz bei Foucault, die Macht zu subjektivieren, als ob sie ein »quasi-subject« wäre, und selbst von einem Mystizismus der Macht. Vgl. Wartenberg, Thomas E.: *The Forms of Power. From Domination to Transformation*, Philadelphia: Temple Univ. Press, 1990, S. 138. Obwohl Foucaults Ausdrucksweise tatsächlich irreführend sein kann, hat er die Macht m. E. nicht als eine Einheit gedacht und sicherlich nicht als ein Subjekt.

¹²² Foucault, Michel: *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 113.

¹²³ Foucault: *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, S. 113.

¹²⁴ Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 168 f.

¹²⁵ Vgl. Foucault: *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, S. 115.

Dennoch scheint Foucault nicht ganz konsequent in diesem Punkt zu sein. Gelegentlich spricht auch er von herrschenden Klassen und von einer »Vormachtstellung«, von der aus gewisse Dispositive sich etablieren und verallgemeinern können.¹²⁶ Einerseits besteht er darauf, dass die Einteilung von Herrschenden und Beherrschten, von denen, die die Macht haben, und denen, die sie nicht haben, falsch ist, wir seien alle »gleichermaßen in einer Machtposition«;¹²⁷ andererseits scheint er um diejenigen besorgt zu sein, die die Macht nicht haben.¹²⁸ Hätte jedoch die Macht eine Quelle in einem Menschen oder einer Gruppe, wäre die Analytik der Macht sofort banalisiert. Die Anonymität der Macht ist laut Foucault genauso grundlegend wie ihre geheime konstitutive Seite. Sie sei keine souveräne Macht, keine Macht des Individuums. Sie sei nicht lokalisierbar – weder im Recht noch in einem politischen Zentrum noch in einer Person. Sie sei überall, in jedem von uns – ein Erbe der tausendjährigen Kämpfe um die Herrschaft, des allgegenwärtigen Kriegs von allen gegen alle, eine Kontrolle ohne Ende, die bis in das Innerste unserer Seele hineinreicht und unser Selbst bestimmt.

Die Interviews und Vorträge aus der Mitte der 1970er Jahre demonstrieren allerdings, dass Foucault zunehmend geneigt war, seine »Quasi-Definitionen« der Macht zu revidieren und sich auf die Suche nach einer neuen, klareren Deutung der Macht zu machen. Diese war für die historisch-kritische Forschungsarbeit notwendig, die er für seine eigentliche Aufgabe hielt. Betrachten wir, wenn auch nur sehr kurz, einige wichtigen Meilensteine auf diesem Weg, v. a. den Vortrag *Die Maschen der Macht* (1976), die Vorlesung *Die Gouvernementalität* (1977–1978) und den Aufsatz *Subjekt und Macht* (1982).

Auf den ersten Blick scheint Foucault hier alle seine Themen noch einmal auf den Punkt zu bringen, vor allem zwei der wichtigsten unter ihnen – das Subjekt als Produkt der Machttechniken und der nicht-juristische, positive Charakter der Macht. Es handelt sich jedoch, wie immer bei Foucault, nicht nur um eine theoretische Reflexion, sondern um ihre tiefgreifende historische Fundierung. Foucault gibt hier deutlich zu verstehen: Es geht ihm nicht um die Macht als solche, sondern um historische Formen der Subjektivität und in diesem Zusammenhang um die Vielfalt der Machtbeziehungen, die das Subjekt produzieren und ihm

¹²⁶ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 125.

¹²⁷ Foucault, Michel: *Die Maschen der Macht*, übers. v. Michael Bishoff, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 239.

¹²⁸ Vgl. Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 252.

Realität verleihen. Die Macht sei immanenter Mechanismus historischer Prozesse, der im Laufe der Geschichte mehrmals ausgetauscht wurde.

Die Historisierung der Macht, d. h. die Aufgabe, »heraus[zuf]inden, wie man eine Geschichte der Mächte im Westen schreiben kann«,¹²⁹ stellt keine unerwartete Entwicklung von Foucaults Forschung dar. Dieser Weg wurde schon durch den ersten Band der *Geschichte der Sexualität* eingeschlagen: Die souveräne Macht sei um das 17.-18. Jahrhundert durch die konstituierende Bio-Macht abgelöst worden, wobei solch eine Ablösung durch die Ausübung der Pastoralmacht im Mittelalter und selbst durch die jüdische Religiosität vorbereitet worden sei. Hier zeigt sich eine gewisse Spannung zwischen der genealogischen und historisch-kritischen Methode. Indem die Genealogie der Macht bei Foucault zu ihrer Historie wird, stellen sich folgende Fragen: Sind die das Subjekt produzierenden Mechanismen der Macht am Ende des 17. Jahrhunderts neu entstanden? Oder war es vorher, im Mittelalter, bloß ein Missverständnis, wenn Macht sich ausschließlich in Begriffen des Rechts und des Verbots darstellte? Hatte die Macht zu Zeiten der Souveränität doch ein Zentrum und gehorchte damit den von ihr unabhängigen Subjekten? Oder war es schon damals nur ein schlauer Trick, der erlaubte, ihre eigentlichen Mechanismen zu verbergen, um sich umso besser durchzusetzen?

Foucault war dazu geneigt, die Formen der Macht historisch, d. h. als sich ablösende Formationen, zu denken: Die Macht des Souveräns war eine rechtliche, repressive Macht, ließ aber viel mehr ›Lücken‹ zu; die neue Bio-Macht ist konstitutiv und allumfassend, sie durchdringt Subjekte, sie beherrscht das Leben ohne Lücken. Die pastorale Macht liegt irgendwo dazwischen; sie ist so etwas wie die Bio-Macht *avant la lettre*, die im 17. Jahrhundert bloß aufdringlicher geworden ist.¹³⁰ Allerdings leugnete er gleichzeitig solche ›Ablösungen‹ als genealogisch unakzeptabel, denn sie unterstellen die Homogenität, die es für einen Genealogen nicht geben darf: Man dürfe »die Dinge mitnichten als Ersetzung einer Gesellschaft der Souveränität durch eine Gesellschaft der Disziplin und anschließend einer Gesellschaft der Disziplin durch eine, sagen wir, Regierungsgesellschaft verstehen«. ¹³¹ »Es gibt kein Zeitalter

¹²⁹ Foucault: *Die Maschen der Macht*, S. 227.

¹³⁰ Foucault verfolgt die Pastoralmacht bis in die Zeit von Moses und den Pythagoräern (Foucault, Michel: *Omnes et singulatim*, übers. v. Jürgen Schröder, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 191 ff., 195). Er behauptet zwar, sie sei den Griechen vollkommen fremd gewesen (S. 204), seine eigene Analyse stellt dies jedoch in Frage.

¹³¹ Foucault, Michel: *Die Gouvernementalität*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 171.

des Rechtlichen, kein Zeitalter des Disziplinarischen, kein Zeitalter der Sicherheit«. ¹³² Sie seien eher im Sinne der »Korrelationssysteme« und der »Dominanten« zu verstehen. ¹³³ Und doch sollen diese »Dominanten« historisch greifbar sein, indem man fixiert, wie sie einander ersetzen.

Diese an den direkten Widerspruch grenzende Unentschiedenheit, dass es einerseits um den Wechsel der Formationen, andererseits aber nicht um ihre gegenseitige Ablösung gehen soll, ist bei Foucault nicht zufällig. Sie resultiert aus seiner methodischen Zweideutigkeit. Denn er sucht Nietzsches genealogische Methode mit seiner historisch-kritischen Arbeit in Einklang zu bringen und so den Anspruch auf die »wirkliche Geschichte« plausibel zu machen. ¹³⁴ So entstehen neue Schwierigkeiten. Wenn die Formen der Macht bzw. die Machtdispositive nun historisch, als sich wechselnde Dominanten, zu verstehen sind, dann stellt sich eine Frage, die schon die frühere Diskursanalyse Foucaults beunruhigte: Warum tun sie es? Es wird kaum verwundern, dass Foucault diese Wandlungen nun nicht aus den genealogisch heterogenen Machtmechanismen zu erklären sucht, sondern vielmehr aus den äußeren »realen« Faktoren – vor allem aus den ökonomischen, aber auch historischen, wie dem Wachstum der Bevölkerung. ¹³⁵ Nun spricht er von »realen Dingen«, auf die sich Macht ab dem 18. Jahrhundert bezieht, indem sie »materialistisch« wird, ¹³⁶ ebenso von einem »spezifischen Realitätsbereich« und »Realitätsfeld«. ¹³⁷

Die historische Deutung der Macht, im Unterschied zu der früheren heuristisch-genealogischen, führt allmählich dazu, dass die Macht beim späten Foucault ihre allumfassende Funktion verliert. Es gebe auch andere Faktoren, andere Typen der Beziehungen. Foucault nennt zwei von ihnen: die »objektiven Fähigkeiten«, sich auf Dinge zu beziehen; und die »Kommunikationsbeziehungen«, die über die Sprache und andere

¹³² Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung (Geschichte der Gouvernementalität I). Vorlesung am Collège de France (1977–1979)*, übers. v. Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2004, S. 22.

¹³³ Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 266. In Foucaults Vorlesungen Ende der 1970er entsteht ein ziemlich heterogenes Bild der historischen Phänomene, wie Merkantilismus, Kameralismus, Staatsräson, Pastoralmacht, Praxis der »Polizei« und verschiedene Formen von Liberalismus, die als Stationen des Machtwechsels Spuren der gesellschaftlichen Wandlungen aufzeigen.

¹³⁴ Nietzsche tendierte dagegen dazu, die genealogische und die wissenschaftlich-kritische Arbeit entgegenzusetzen. S. dazu: die Verfasser: *Differente Plausibilitäten*, S. 134 f.

¹³⁵ Vgl. Foucault: *Die Maschen der Macht*, S. 227, Foucault: *Die Gouvernementalität*, S. 163.

¹³⁶ Foucault: *Die Maschen der Macht*, S. 232, 231.

¹³⁷ Foucault: *Die Gouvernementalität*, S. 171.

Zeichensysteme und symbolische Medien »Information übertragen«. ¹³⁸ Die Letzteren können zwar Machteffekte erzeugen, sind aber mit diesen nicht gleichzusetzen. Bei Macht handele es sich dagegen ausschließlich »um den Bereich der Herrschaft über die Zwangsmittel, der Ungleichheit und der Einwirkung der Menschen auf Menschen«. ¹³⁹

Man sieht, wie weit Foucault von seinem ursprünglichen Programm abgewichen ist. »Wörter und Dinge« waren aus der Sicht der *Archäologie* nur durch Diskurse bedeutsam, die von den ihnen immanenten Machtbeziehungen bestimmt waren. Aus der Sicht von *Der Wille zum Wissen* waren alle gesellschaftlichen Beziehungen von Macht durchdrungen. Vgl.:

»Machtbeziehungen verhalten sich zu anderen Typen von Verhältnissen (ökonomischen Prozessen, Erkenntnisrelationen, sexuellen Beziehungen) nicht als etwas Äußeres, sondern sind ihnen immanent. Sie sind einerseits die unmittelbaren Auswirkungen von Teilungen, Ungleichheiten und Ungleichgewichten, die in jenen Verhältnissen zustande kommen, und andererseits sind sie die inneren Bedingungen jener Differenzierungen.« ¹⁴⁰

Diese Sichtweise war nicht unproblematisch: Sie könnte entweder den Verdacht erwecken, dass die Macht als wahres Wesen der Dinge bzw. die sich in ihnen und durch sie manifestierende Kraft zu verstehen ist, oder es stellte sich die Frage, was bei solchen Auseinandersetzungen und ihren Auswirkungen noch gemeinsam bleibt, dass sie alle als ›Macht‹ bezeichnet werden. Als Instrument einer genealogischen Untersuchung führte diese Machtanalytik jedoch zu tiefgreifenden Entdeckungen, die Foucaults Arbeit eine breite Anerkennung sicherten. Denn sie erlaubte, auf die »Mikrophysik« der allgegenwärtigen und gleichzeitig chaotischen Kämpfe zu sprechen zu kommen, aus denen Gesellschaften mit ihren Strukturen, Institutionen, aber auch ihrer Wissenschaft, Medizin, Armee, ihren Gefängnissen und Erziehungseinrichtungen, mit ihrem Alltagsleben, bestehen. Die Macht war eine allgegenwärtige Realität, freilich nur als Name für asymmetrische dynamische Verhältnisse und ihre dauerhaften Auswirkungen, kein besonderer Bereich, sondern ein Wort zur Bezeichnung der Differenzen und Asymmetrien, die Folgen von fortbestehenden und abgeschlossenen Kämpfen darstellen und überall präsent sind. Es galt, dass es so etwas wie *die* Macht nicht gibt, und

¹³⁸ Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 252.

¹³⁹ Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 252.

¹⁴⁰ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 94.

dennoch gibt es sie überall dort, wo es Ungleichheiten gibt, wo etwas angestrebt und begehrt wird, wo Strategien sich entwickeln und aufeinanderstoßen. Die Macht war bei Foucault das Ergebnis dieser Kämpfe, ihr Effekt, der selbstständige und unvorhersagbare Folgen haben kann, – für weitere Kämpfe und spätere Strategien.

Nun ist die Macht Gegenstand einer historischen Forschung geworden, kein genealogisches Instrument mehr, jedenfalls nicht nur. Und das heißt: Sie wurde zu *einer Art* Beziehung neben den anderen, die zwar mit diesen eng verbunden ist, jedoch einen von diesen verschiedenen Bereich darstellt. Dementsprechend spricht Foucault zunehmend nicht von Machtformen, vielmehr von Formen der Gesellschaft oder Regierungsformen samt ihrer ökonomischen Verankerung sowie von Formen der Rationalität.¹⁴¹ Wenn es ihm immer noch um die Macht geht, so ist es nicht die Macht, die alles durchdringt und »von überall kommt«. ¹⁴² Die Formen der Macht wechseln sich in der Geschichte aus den der Macht äußeren Gründen ab und produzieren neue Subjektivitätsformen, weil diese den neuen, der Macht äußeren Nöten besser entsprechen.

In der Foucault-Forschung wird vorwiegend die Sicht vertreten, dass der Macht in seinem ganzen Denken eine prominente Stelle zukommt. Dementsprechend wird Foucaults Spätwerk im Sinne der Präzisierung des Machtbegriffs und Bestätigung seiner allumfassenden Funktion bei Foucault interpretiert.¹⁴³ Diese Sicht will ich im Grunde nicht bestreiten, nur wesentlich korrigieren. Je größer, je umfassender die Rolle des Machtbegriffs bei Foucault geworden ist, desto dringender war die Not, zu definieren, was er unter Macht versteht und wie sie zu »Dingen und Wörtern«, zur Realität selbst, steht. Bis jetzt war der Machtbegriff viel zu vage. Episteme, Diskurs, Dispositiv – diese spezifische Begrifflichkeit Foucaults stand in einem komplexen und nicht immer

¹⁴¹ Vgl. Foucault: *Omnes et singulatim*, S. 217 f.

¹⁴² S. die Anm. 117.

¹⁴³ Vgl. Lemke, Thomas: *Nachwort. Geschichte und Erfahrung. Michel Foucault und die Spuren der Macht*, in: Foucault: *Analytik der Macht*, S. 338; auch z. B. Gnerlich, Marlen: *Grammatik der Macht. Funktionslogische Implikationen der Machtkonzeptionen Bourdieus und Foucaults*, in: Brodocz u. Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 170; Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 276 ff. Für einen Überblick über die Diskussion und ihre Ergebnisse s. Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 224 f. Nach Saar handelt es sich dabei keineswegs um eine Abkehr von den früheren Grundintentionen, sondern um die Vertiefung der Analyse. Anders bei Lemke, der auf die Defizienz des früheren Kriegsmodells bei Foucault hinweist, die erst später zur Regierungsproblematik führt, s. Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft*, S. 139 ff. Allerdings spricht auch Lemke von der Kontinuität im Werk Foucaults (S. 145).

konstanten Verhältnis zu seinem Machtbegriff. Das war das theoretische Instrumentarium, das, um für konkrete historische Analysen brauchbar zu bleiben, fortwährend geklärt werden musste. Darum stellte sich Foucault zu Zeit von *Subjekt und Macht* der Aufgabe, näher zu beschreiben, was er unter Macht versteht, sie begrifflich zu lokalisieren und selbst zu definieren – und dies trotz der mehrmals proklamierten Überflüssigkeit solcher Definitionen, selbst in demselben Aufsatz, in dem Foucault die Untauglichkeit der Fragestellung »Was ist Macht?« erläuterte.¹⁴⁴ Nun waren die »Quasi-Definitionen« der Macht, wie sie in *Der Wille zum Wissen* vorgetragen wurden, unzureichend; es genügte nicht zu sagen, es handle sich nicht um Institutionen, nicht um das Recht, nicht um die Politik und ihre Subjekte. Angesichts der zeitgenössischen Kritik, auf die Foucault in seinen Interviews und Vorträgen eingehen musste, vor allem aber angesichts seiner eigenen historischen Arbeit, sah er sich genötigt, die Macht positiv zu beschreiben – nicht nur als ein Wort für immanente Mechanismen, Strategien und Taktiken, die die Kämpfe verbergen und für die Produktion der Subjektivität zuständig sind. Hier kommt es zu einer viel weniger auffälligen Wende im Denken Foucaults als jener, die in der Forschung beschrieben wurden, – Foucaults Theoretisierung der Macht, die den Machtbegriff gleichzeitig spezifischer und beschränkter deuten ließ. Nun will er klären, »mit welcher Art von Realität wir es zu tun haben«, wenn wir von Macht sprechen.¹⁴⁵

Die Frage »Brauchen wir eine Theorie der Macht?«, mit der Foucault seinen Aufsatz *Subjekt und Macht* beginnt, bekommt hier eine zweideutige Antwort: Eine Theorie sei zwar als Grundlage der Analyse unbrauchbar (!), aber man solle »die behandelten Probleme in Begriffe fassen« und diese sollen ständig kritisiert und verifiziert werden.¹⁴⁶ Das scheint jedoch gerade ein »Ersatz für eine Theorie oder eine Methodologie« zu sein, wie Foucault ihn nicht wollte.¹⁴⁷ Definitionen und Begriffsabgrenzungen, die darauf folgen, führen jedenfalls in eine Richtung, die man als Theoretisierung bezeichnen kann. Schließlich findet Foucault eine Formel für seinen Machtbegriff: Die Macht sei nicht nur eine besondere Form der Beziehung, die zwischen Menschen

¹⁴⁴ Vgl. Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 251.

¹⁴⁵ Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 241.

¹⁴⁶ Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 241.

¹⁴⁷ Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 240.

entsteht, sondern man könne diese Form auch näher beschreiben – als »auf Handeln gerichtetes Handeln«. ¹⁴⁸

Foucaults spätes Machtverständnis rückt dabei viel näher an klassische Theorien, z. B. jene von Weber, als es vorher der Fall gewesen ist: Die Macht sei handlungstheoretisch zu verstehen. ¹⁴⁹ Freilich meint Foucaults neuer Machtbegriff keinen unmittelbaren Zwang oder Gewalt. ¹⁵⁰ Macht ist für ihn immer noch kein Wille, der gegen einen anderen Willen gerichtet wird, sondern Handlungen oder »ein Ensemble aus Handlungen« zweiter Ordnung, d. h. sie richten sich »auf mögliches Handeln«. ¹⁵¹ Aber sie ist somit keine »Mikrophysik« mehr, kein feines unsichtbares Netz, das alles bestimmt, ohne selbst greifbar zu sein. Nun beklagt Foucault, dass er früher über das Problem der Macht viel zu unklar gesprochen und nicht »die richtigen Worte gebraucht« habe. ¹⁵² Nun ist die Macht kein »große[r] Unbekannte[r]« mehr. ¹⁵³ Sie ist definiert und sie ist lokalisiert – im menschlichen Handeln und in der Lenkung des Handelns eines Individuums durch ein anderes Individuum. ¹⁵⁴

Und noch ein Schritt wird gemacht, der Foucault in die Nähe Webers bringt: Er tendiert dazu, Macht und Herrschaft bzw. Typen der Herrschaft zu unterscheiden. In der Machtanalyse gebe es »drei Ebenen«: strategische Beziehungen, Regierungstechniken und Herrschaftszustände. ¹⁵⁵ Die Letzteren seien als erstarrte und alle Veränderungen blockierende Machtbeziehungen zu missbilligen. ¹⁵⁶ Herrschaft sei zwar ebenso wie die Macht »eine globale Machtstruktur« und »eine strategi-

¹⁴⁸ Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 256.

¹⁴⁹ Zur Übersicht über die Diskussion zum Verhältnis von Foucault und Weber s. Honneth: *Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault*, S. 22 f., bes. die Anm. 23, 24.

¹⁵⁰ Die Macht schließe die physische Gewalt nicht aus, aber ebenso wenig wie den Konsens; die Ausübung von Macht benötige vielmehr beides, wenn sie auch auf die beiden nicht reduzierbar sei (vgl. Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 255 f.).

¹⁵¹ Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 256. Das Feld des Möglichen könnte dabei im Sinne eines durch bestimmte Handlungen gesicherten Machtdispositivs verstanden werden (Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 261).

¹⁵² Foucault, Michel: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* (1984), übers. v. Hermann Kocyba, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 298.

¹⁵³ So war es noch im Jahr 1972: Foucault, Michel: *Die Intellektuellen und die Macht*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 59.

¹⁵⁴ Vgl. dagegen z. B. in *Überwachen und Strafen: Die Macht sei nicht »als Macht der einen über die anderen« zu verstehen* (s. die Anm. 124).

¹⁵⁵ Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 298.

¹⁵⁶ Vgl. Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich*, S. 276.

sche Situation«,¹⁵⁷ aber sie könne leicht (oder ist sie es immer schon?) zu einem »Missbrauch der Macht« werden – ein Ausdruck, der früher bei Foucault so nicht möglich gewesen wäre.¹⁵⁸ Denn was hieße es, die Macht zu missbrauchen, wenn sie bloß ein Wort für eine strategisch-asy-mmetrische Situation wäre, die immer da ist, wo Ungleichheiten entstehen? Wie könnte man »den anderen seine Laune, seine Begierden, seine Gelüste«¹⁵⁹ nicht dauerhaft aufzwingen wollen, wenn es sich bei der Macht um die das Wissen und das Begehren konstituierende Strategie handeln würde? Offenbar haben wir es hier mit einer starken Einengung des Machtbegriffs zu tun. Foucault legitimierte sie, wie immer, durch ein neues Forschungsprogramm. Die Macht sei nichts Böses, wird gegen Sartre, aber auch gegen Habermas behauptet.¹⁶⁰ Um nicht missbraucht zu werden, solle sie ethisch sein. Das heißt – das will Foucault in seinen letzten Schaffensjahren zeigen – sie solle in Sorge um sich selbst wurzeln, die wesentlich Macht über sich selbst sei. Diese Art der Sorge ist – Foucault hat hier die Antike als Beispiel – die Technik und die Ethik der Freiheit, die »es gestattete, innerhalb der Machtspiele mit dem Minimum an Herrschaft zu spielen«.¹⁶¹

Der Ruf zur Freiheit

Wie in der Einleitung zu diesem Exkurs in das Denken Foucaults bereits erwähnt, ist die Frage nach der Freiheit des Individuums, dem eine Möglichkeit zur Gestaltung seiner selbst beim späten Foucault ausdrücklich zugesprochen wird, die Scheidelinie in der Foucault zeitgenössischen Rezeption seiner Werke und ebenso der späteren Foucault-Forschung bis heute. Schon sehr früh sprach man von einem Bruch: Foucault ab Ende der 1970er Jahre und besonders zur Zeit von *Der Gebrauch der Lüste* (1984) und *Die Sorge um sich* (1984) wende sich ungeachtet der

¹⁵⁷ Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 263.

¹⁵⁸ Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 283. Vgl. den Ausdruck »Krankheiten der Macht«, der freilich bei Foucault in Anführungszeichen steht (Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 242). Diese Ausdrücke zeigen, dass Herrschaft bei Foucault nicht einfach als Grenzfall der Macht zu verstehen ist (wie in Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 283). Vgl. zur scharfen begrifflichen Abgrenzung von Macht- und Herrschaftsbegriff bei Foucault in: Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft*, S. 304.

¹⁵⁹ Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 283.

¹⁶⁰ Vgl. Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 296 f.

¹⁶¹ Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 297.

Lektionen seiner eigenen Machtanalytik wieder dem Subjekt zu. Dieses Subjekt sei nicht mehr ein temporärer Effekt der Machtkämpfe, sondern ein selbstständiges, zum Widerstand fähiges, freies Individuum. Indem Foucault ab Ende der 1970er Jahre immer wieder von der Befreiung als Aufgabe rede, widerspreche er sich selbst. Seine ethische Wende sei aus seinem Frühwerk unerklärbar.¹⁶²

Hier möchte ich noch einmal betonen, dass diese Untersuchung des Denkens Foucaults keine Antwort im Sinne der Kontinuität seines Werks oder dagegen eines Bruches zwischen seinem Früh- und Spätwerk anstrebt. Denn es gibt keine Kontinuität ohne Brüche und keine Brüche ohne Kontinuität. Man denke an Nietzsche, der in vielen Hinsichten Foucaults Vorbild gewesen ist, der ständig Selbstkritik übte und sich von seinen frühen Werken (*Die Geburt der Tragödie, Menschliches Allzumenschliches*) distanzierte, ohne sie wirklich zu verwerfen. Oben wurde bereits gezeigt, dass der Wende zum Subjekt, wenn es sich tatsächlich um eine Wende handelte, bei Foucault mehrere Umstellungen und Umdeutungen vorangingen: die immer prominenter gewordene methodische Zweideutigkeit seiner genealogischen Analysen, die er historisch-kritisch fundieren wollte; die daraus resultierende zunehmende Theoretisierung und Einengung des Machtbegriffs; die Lokalisierung der Macht und ihre Verankerung in den ihr äußeren Beziehungen. Es geht mir jedoch nicht darum, das, was ich Diskrepanzen nannte, Foucault kritisch vorzuwerfen, sondern vor allem darum, anhand seiner Machtanalytik die tiefliegenden Verschiebungen in seiner Realitätskonzeption herauszuarbeiten.

Schauen wir etwas genauer das Problem der Freiheit im Werk Foucaults an. In *Der Wille zum Wissen* wurde deutlich gesagt, dass man der Macht »nicht entrinnen« könne, »weil sie immer schon da ist und gerade das begründet, was man ihr entgegensetzen sucht.«¹⁶³ Es scheint nur, als ob die Macht »[r]eine Schranke der Freiheit« wäre.¹⁶⁴ In der Wirklichkeit ist sie der Boden, auf dem die Freiheit sich behaupten kann. »Wir sind der Produktion der Wahrheit unterworfen [...].«¹⁶⁵ »Unsere Individualität« ist »die vorgeschriebene Identität eines jeden, Effekt und

¹⁶² S. dazu Dews, Peter: *The Return of the Subject in Late Foucault*, in: *Radical Philosophy*, 51 (1989), S. 37–41. Habermas deutet die Rückkehr des Subjekts dagegen nicht als Wende, sondern als Geburtsmakel der Methode Foucaults: Seine Analyse beginnt mit »einer radikal historischen Auslöschung des Subjekts und endet in heillosem Subjektivismus« (Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 324).

¹⁶³ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 84.

¹⁶⁴ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 87.

¹⁶⁵ Foucault: *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, S. 109.

Instrument der Macht«¹⁶⁶. Die Befreiung ist folglich bloß die Ironie eines Dispositivs, das sich umso besser durchsetzen kann, je mehr wir von Freiheit träumen. Und wir, die wir davon träumen, sind nichts weiter als Produkt von Machtdispositiven. Die Totalität der Macht scheint uns lückenlos zu beherrschen, auch und besonders dann, wenn wir versuchen, uns ihr zu widersetzen.

Auch laut dem späten Foucault sind wir »Gefangene unserer eigenen Geschichte«.¹⁶⁷ Dennoch hat Foucault die Frage, wie der Widerstand der Macht gegenüber möglich sein soll, mehrmals irritiert zurückgewiesen: Die Not der Veränderung sei unmöglich zu bestreiten.¹⁶⁸ Als politischer Aktivist hat er gesehen: Es gibt diejenigen, denen die Macht fehlt, die von ihr unterdrückt werden; sie kämpfen gegen die Macht, wie sie aktuell ausgeübt wird.¹⁶⁹ Darum stand für ihn die Realität des Widerstandes außer Frage. Vehement hat er betont, dass es »[g]anz sicher die Frage der Realität« sei, an der auch »alle die Enttäuschungen der Geschichte« nichts ändern können. Denn dort, wo Menschen sich gegen eine Macht erheben, besonders wo sie ihr »Leben gegen eine Macht setzen«, gebe es Widerstand und gebe es Freiheit.¹⁷⁰

Dies ist natürlich noch keine philosophische Antwort, wie der Widerstand möglich bzw. keine bloße Illusion sein soll, die von Macht erzeugt wird.¹⁷¹ Dennoch scheint mir auch diese bei Foucault relativ klar zu sein. Die Frage lässt sich philosophisch lösen. Schon in *Der Wille zum Wissen* gab es das Thema des Widerstandes:

»Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht.«¹⁷²

¹⁶⁶ Foucault, Michel: *Wahnsinn, eine Frage der Macht* (Gespräch mit S.H.V. Rodriguez, 1974), in: ders.: *Schriften*, in 4 Bdn., hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2002, Bd. 2 (1970–1975), S. 814.

¹⁶⁷ Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 243.

¹⁶⁸ Vgl. Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 289.

¹⁶⁹ Vgl. Foucault: *Die Intellektuellen und die Macht*, S. 52 ff.

¹⁷⁰ Foucault, Michel: *Nutzlos, sich zu erheben*, übers. v. Michael Bishoff, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 178.

¹⁷¹ Zum Problem des Widerstandes bei Foucault s.: Hechler, Daniel u. Philipps, Axel (Hg.): *Widerstand denken: Michel Foucault und die Grenzen der Macht*, Bielefeld: transcript Verl., 2008. Um die Möglichkeit des Widerstandes nach Foucault bemühte sich auch Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, übers. v. von Reiner Ansén, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2001, S. 85 ff.

¹⁷² Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 96.

Die Macht sei zwar überall und endlos, aber keineswegs sei sie allmächtig.¹⁷³ Sie als allmächtig zu denken, »hieß den strikt relationalen Charakter der Machtverhältnisse [zu] verkennen«.

»Diese können nur kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren, die in den Machtbeziehungen die Rolle von Gegnern, Zielscheiben, Stützpunkten, Einfallsorten spielen.«¹⁷⁴

»[...] [W]eit häufiger hat man es mit mobilen und transitorischen Widerstandspunkten zu tun, die sich verschiebende Spaltungen in eine Gesellschaft einführen, Einheiten zerbrechen und Umgruppierungen hervorrufen, die Individuen selbst durchkreuzen, zerschneiden und umgestalten, in ihrem Körper und in ihrer Seele abgeschlossene Bezirke abstecken.«¹⁷⁵

Wenn die Macht nur der Name für eine gewisse strategische Situation ist, die aus den unterschiedlich gerichteten Bestrebungen besteht, dann ist sie zwar im Stande, sich in den Dispositiven zu festigen und Individuen zu kontrollieren, sogar das Feld des Möglichen festzulegen, aber dies alles nicht lückenlos. Denn jedes Streben, jedes Verlangen nach Macht, ist etwas, wodurch sie modifiziert werden kann. Die Machtmechanismen sind (man denke an Nietzsche) notwendig und zufällig zugleich. Sie unterliegen ständigen Wandlungen. Das bedeutet: Die Widerstände sind zwar innerhalb eines Machdispositivs produziert, aber sie können für eine *konkrete* Machtform zerstörerisch sein. Es gibt keine Vernunft der Macht, d. h. sie bewahrt sich nicht oder vielmehr, indem eine konkrete Machtform es tut, kann sie sich zerstören, und umgekehrt, indem sie Widerstand zulässt, kann sie sich festigen. Nichts sichert sie vor dem Absturz, genauso wie nichts den Widerstand davor bewahrt, der Macht zu dienen. Die Befreiung ist zwar nie eine »vollständige und befriedigende«, aber sie »eröffnet ein Feld für neue Machtbeziehungen.«¹⁷⁶

Hier möchte ich Folgendes betonen. Das Problem von Foucaults Spätwerk besteht m. E. nicht darin, wie der Widerstand der Macht gegenüber möglich ist. Wie ich gerade argumentierte, ist der Widerstand auch laut *Der Wille zum Wissen* möglich, ebenso eine relative Freiheit – die Freiheit, die Machtbeziehungen zu verändern. Denn die Macht wird

¹⁷³ Vgl. Foucault: *Nutzlos, sich zu erheben*, S. 178.

¹⁷⁴ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 96.

¹⁷⁵ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 96 f. Vgl. die Interpretation Saars: Widerstand sei »ebenso wie ›die‹ Macht eine konkrete Wirkung in einem konkreten Verhältnis« (Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 210).

¹⁷⁶ Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 277. Vgl. Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 258 f.

hier nicht als stabiles magnetisches Feld gedacht, sondern als Vielfalt der dynamischen Kraftverhältnisse, deren Konstellation nur mehr oder weniger stabil sein kann. Man denke daran, dass die Größe der Macht nach *Der Wille zum Wissen* proportional zu dem ist, wie gut sie ihre Mechanismen verbergen kann. Es wäre konsequent z. B. zu sagen, dass der Widerstand in dem Moment möglich wird, wenn die Macht sich als solche offenbart, was sie gelegentlich auch tun muss. Es gibt nicht nur »Lust, eine Macht auszuüben«, sondern auch »eine Lust, die sich daran entzündet, dieser Macht entrinnen zu müssen, sie zu fliehen, zu täuschen oder lächerlich zu machen«. ¹⁷⁷

Die Möglichkeit des Widerstandes stellt also nichts Rätselhaftes oder Widersprüchliches dar. Viel gravierender scheint mir folgendes Problem zu sein: Das neue Machtverständnis im Spätwerk Foucaults lässt nicht nur die Freiheit zu, sondern die Macht gründet sich nun *in* der Freiheit – in der eigenen und in der von anderen Menschen. In *Subjekt und Macht* geht Foucault so weit zu behaupten: Ohne Freiheit gebe es keine Macht, die Freiheit sei »die Voraussetzung der Macht«, ebenso die Widerstandsfähigkeit des Handelnden. ¹⁷⁸ Das Zusammenspiel von Zwang und Freiheit ermögliche die Macht oder (wenn man es immer noch nominalistisch haben möchte) es mache keinen Sinn sonst von Macht überhaupt zu sprechen.

Früher war es umgekehrt: Die Freiheit gründete sich in der Macht. Darum kann *Subjekt und Macht* m. E. nicht als Fazit oder bloße Korrektur von Foucaults früherer Analytik der Macht betrachtet werden. ¹⁷⁹ Dieser Aufsatz widerspricht wesentlich deren Strategien, stellt also zumindest eine methodische Wende dar: Statt die Macht als Mechanismus zu betrachten, der die Freiheit erst ermöglicht, versucht Foucault nun die Freiheit als Grundlage der Macht zu denken. Mehr noch: Er spricht von »freie[n] Subjekte[n]« mit und von »freie[n] Individuen« ohne Anführungszeichen. ¹⁸⁰

¹⁷⁷ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 49.

¹⁷⁸ Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 257.

¹⁷⁹ Vgl. z. B. die Analyse in *Subjekt und Macht* bei Saar, der sich darum bemüht, Foucaults späte Theoretisierung der Macht im Sinne der Kontinuität mit seinen früheren Machtanalytiken zu interpretieren. Der Text sei im Sinne eines ausführlichen Kommentars zu verstehen (vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 277), sein Verhältnis zu dem früheren Werk Foucaults sei das »der Korrektur und Komplementarität« (S. 249).

¹⁸⁰ Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 257, Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 295.

Wenn das Subjekt selbst Frucht der Machtspiele ist, wie kann man jedoch sagen, seine Freiheit sei ihre Voraussetzung? Waren die Machtbeziehungen nicht nur durch den Zufall, durch eine unbeabsichtigte Mutation veränderbar, über die keiner verfügt?¹⁸¹ Hier erfolgt eine weitere Verschiebung. Die Macht als menschliches Handeln, das von einem Individuum ausgeht und die Freiheit eines anderen Individuums beschränkt, scheint ihren Anonymitätscharakter wenn nicht völlig zu verlieren, so doch sich im Verhältnis von einem konkreten Mensch zu einem anderen konkreten Menschen bzw. in ihren Entscheidungen lokalisieren zu lassen. Die Macht als »auf Handeln gerichtetes Handeln«¹⁸² ist gewiss etwas anderes als Macht der Dispositive, die prinzipiell anonym blieben und ihre Macht sogar daraus schöpften, dass sie unerkannt sind.¹⁸³ Die Frage der Anonymität der Macht scheint beim späten Foucault nicht mehr eindeutig lösbar zu sein.

Früher galt: Macht komme von überall,¹⁸⁴ folglich sei sie anonym und allgegenwärtig. Nun ist die Macht nur dort zu finden, wo es die Freiheit bzw. freie Individuen gibt. Denn je freier Menschen seien, desto größer sei ihre Lust, das Verhalten der anderen zu bestimmen.¹⁸⁵ Mit Recht kann man sagen, anstelle der allgegenwärtigen Macht kommt die neue Ubiquität, die einer, wenn auch ständig bedrohten, Freiheit.¹⁸⁶ In einem Gespräch wird Foucault von Freiheit als »ontologische Bedingung der Ethik« reden.¹⁸⁷ Ist sie eine neue Realität, in der alles verankert ist wie vorher in der Realität der unerlässlichen Kämpfe um die Macht? Und zwar nicht in einem heuristisch-genealogischen, sondern in einem ontologischen Sinne?

¹⁸¹ Auch die Zufälligkeit deutet Foucault nun im Sinne der Freiheit: »aus der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit heraus[zu]lösen, nicht mehr das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken« (Foucault, Michel: *Was ist Aufklärung?* (1984), übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 186). Allein diese paradoxe Formulierung, »die Möglichkeit, nicht zu denken, was wir denken«, zeigt jedoch, wie problematisch Foucaults später Freiheitsbegriff ist.

¹⁸² S. die Anm. 148.

¹⁸³ Dies deutet Saar als eine neu pointierte Perspektive auf die Machtbeziehungen bei Foucault, obwohl auch er eine »kaum als solche kenntlich gemachte Wiedereinführung einer akteurbezogenen Semantik« und sogar eines »Weber'schen Sprachspiel[s] der Macht« feststellen muss (Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 280).

¹⁸⁴ Vgl. die Anm. 117.

¹⁸⁵ Vgl. Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 299.

¹⁸⁶ Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 281.

¹⁸⁷ Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 278.

Freiheit ist ein schönes, sehr attraktives und viel missbrauchtes Wort. Nun musste Foucault sagen, was diese rätselhafte Freiheit ist, in der alle Machtbeziehungen wurzeln und auf der die Ethik sich ontologisch gründen lässt. Für die Griechen bedeutete sie, so Foucault, zuerst nicht Sklave zu sein und, im zweiten Schritt, auch von den eigenen Begierden nicht versklavt zu werden.¹⁸⁸ Darum ging es ihnen um die Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung, die vor jeder Sorge um die anderen da ist. Foucault benutzt dabei eine bestimmte (und stark vereinfachte) Variante der christlichen Sorge um das ewige Heil als Gegenfolie. Dort sei die Liebe zu sich suspekt geworden, die Gelüste, besonders sexuelle, seien als das Böse angeprangert, denn es ging um Verzicht auf ein eigenes Selbst. Bei dem griechischen *ethos* war zwar der Sinn der Freiheit auch die Unabhängigkeit von Begierden und Ängsten, das Selbstbeherrschen, aber aus einem anderen Grund und mit einem anderen Ziel – aus Selbstliebe, die sich um sich selbst, um eigenes Wohlergehen, sorgt.¹⁸⁹

Vorher sah Foucault überall ziellose Kriege, und wenn Frieden, dann war es ein vorübergehender Waffenstillstand oder eine veränderte Taktik, um im nächsten Augenblick weiter um die pure Überlegenheit zu kämpfen. Nun ist die Freiheit zwar auch durch Asymmetrien und strategische Auseinandersetzungen gekennzeichnet, aber im Unterschied zu Machtkämpfen hat sie einen Zweck – die Sorge um sich selbst und, konkreter, die Sorge um den eigenen Körper. Die Realität, auf die sich seine Analytik nun bezieht, ist nicht die Realität des Krieges um die Herrschaft, selbst nicht die der Freiheit, sondern die Realität des Körpers – und zwar des Körpers als freien Subjekts der Begierde und des Vergnügens.

Dieser Gedanke ist bei Foucault nicht ganz neu, er wird jedoch in seinem Spätwerk besonders prominent. In den Aufsätzen *Was ist Aufklärung?* und *Zur Genealogie der Ethik* spricht Foucault von einer »kritischen« und »historischen Ontologie unserer selbst«, die er, wie der Titel des letzteren Werkes zeigt, immer noch im Sinne der genealogischen

¹⁸⁸ Vgl. Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 281, 283.

¹⁸⁹ Vgl. Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 280. Diese Entgegensetzung ist problematisch wie auch die pauschale Aussage, das Christentum sei der Sexualität gegenüber feindlich eingestellt. Bei Foucault selbst findet man auch feinere Differenzierungen, die zeigen, dass die christliche Askese im Wesentlichen Sorge um sich selbst und »Verpflichtung zur Selbsterkenntnis« ist. Vgl. Foucault, Michel: *Die Hermeneutik des Subjekts*, übers. v. Ulrike Bokelmann, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 124; auch Foucault, Michel: *Technologien des Selbst* (1980), übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 309 ff.

Arbeit versteht.¹⁹⁰ Die methodische Zweideutigkeit der genealogischen und zugleich historischen Analytik zeigt sich hier aufs Neue – als genealogisch fundierter Entwurf einer historischen Ontologie. Darf man Foucault jedoch tatsächlich eine Ontologie unterstellen, z. B. in dem Sinne, in dem Spinoza eine Ontologie vertrat? Vielleicht können wir etwas vorsichtiger eine gewisse Tendenz bei Foucault feststellen, das vorher heuristisch eingeführte Realitätsverständnis nicht nur zu transformieren, sondern auch gelegentlich zu ontologisieren. Wenn die Freiheit die Kunst ist, das optimale Leben zu führen und den Tod zu begrüßen, wenn es sich bei der Macht, die sich auf dieser Freiheit gründet, um das Selbstbeherrschen zum eigenen Wohle handelt, dann haben wir es mit einer wesentlichen Verschiebung nicht nur vom Machtbegriff, sondern auch der Realitätskonzeption zu tun. Dies ist nicht mehr die Realität eines andauernden Kampfes von asymmetrischen Kräften, so wie die Macht nicht bloß der Name für die Beschreibung einer strategisch-asymmetrischen Situation mehr ist. Die Macht bezieht sich nun vielmehr auf die Realität des Körpers und steht dieser entweder freundlich oder feindlich gegenüber.

Schon in *Der Wille zum Wissen* rief Foucault dazu auf, »die Körper, die Lüste, die Wissen in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandsfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht auszuspielen«. ¹⁹¹ Hier wurde die Macht unter anderem als Lust und gleichzeitig als das, was »die alltägliche Lust durchdringt und kontrolliert«, gedeutet. ¹⁹² Nun wird es immer deutlicher: Nicht Kämpfe und Strategien, nicht ein schon von Hobbes angekündigter Krieg aller gegen alle, nicht ein allgegenwärtiges, unerlässliches Streben nach Herrschaft steht hinter den Diskursen. ¹⁹³ Es genügt

¹⁹⁰ Foucault, Michel: *Was ist Aufklärung?*, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 190; Foucault, Michel: *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit*, übers. v. Hans-Dieter Gondok, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 202.

¹⁹¹ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 151. Auf diese im gewissen Sinne autonome Macht des Körpers, die von dem Machtdispositiv einerseits beherrscht, andererseits aber nicht völlig beherrscht werden kann, wurde schon hingewiesen: Esposito, Roberto: *Bios: Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2008, S. 13 ff., 27 ff., auch: Butler, Judith: *Noch einmal: Macht und Körper*, in: Honneth, Axel u. Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2003, S. 52–67. Vgl. Ausführungen zur »individuelle[n] Freiheit« in: Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 279.

¹⁹² Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 19.

¹⁹³ Foucault grenzt sich stark von Hobbes ab: Hobbes vertrete noch ganz und gar eine juristisch-subjektive Theorie der Macht (vgl. Foucault: *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, S. 113).

nicht, die Macht eines Dispositivs nur genealogisch, als vorübergehendes Ergebnis des ewigen Kampfes, zu beschreiben. Vielmehr sind körperliche Gelüste der Schlüssel zu ihren Siegen und Niederlagen, sie sind die eigentlichen »Stützen«, die sowohl die Macht als auch die Freiheit ermöglichen.

Hier darf noch eine wichtige Abweichung von Nietzsches genealogischer Methode nicht übersehen werden. Für Nietzsche war der Wille zur Macht kein ontologisches Prinzip, sondern ein heuristisches Mittel, mit dessen Hilfe er die Werte des Abendlandes genealogisch deuten und umdeuten konnte. Darum war der Wille zur Macht, haben wir im vorigen Kapitel festgestellt, bei Nietzsche nicht aus anderen Wünschen, Instinkten oder Nutzen erklärbar, weder aus dem Willen zum Leiden noch weniger aus dem Willen, das Leiden zu vermeiden. Darum durfte dieser Wille nicht auf den Kampf ums Dasein oder irgendeine anderen Vorteile reduziert werden. Er blieb ein Bedürfnis, das alle anderen Bedürfnisse relativiert und oft den Untergang mit sich bringt, ein Gegen-Begriff zu jedem Nutzen, das als heuristisches Instrument eines Experiments und als Prüfstein der eigenen Kräfte angesetzt werden kann, jedenfalls keine historische Wahrheit und nicht ihre ontologische Bedingung. Foucault scheint mit so einer Lösung nicht zufrieden zu sein. Nach dem ersten Band der *Geschichte der Sexualität* tendiert er zunehmend dazu, den Kampf um die Macht auf etwas Ursprünglicheres zurückzuführen. Dafür erklärt er ihre Erfolge aus zwei Phänomenen: aus dem Schmerz und dem Vergnügen. Vor allem eines von ihnen gewinnt immer mehr an Gewicht – das Vergnügen.

Die physiologische Reduktion der Macht auf Schmerz- und Vergnügensphänomene fundierte Foucault schon früher in seiner Nietzsche-Lektüre: Bei Nietzsche stehe hinter allem das Leibliche; alle hohen Werte seien physiologischer Herkunft.¹⁹⁴ Eine solche Nietzsche-Interpretation ist zwar möglich, sie hat jedoch einen wesentlichen Makel: Indem Nietzsche eine Ontologie des Physiologischen unterstellt wird, werden seine feine Selbstkritik sowie seine Hermeneutik der Selbstüberwindung in ihrer grundlegenden Funktion für die Realitätsauffassung verkannt. Man denke daran, dass Nietzsche gerade das Vergnügen als Kriterium für die Macht verworfen hat. Das Leiden, und nicht das Vergnügen, war bei Nietzsche zu einem Prüfstein der Realität geworden. Und auch dies nicht, weil es etwa die wahre Realität wäre, sondern weil das Leiden (wohlbemerkt: nicht der Schmerz) als Hinweis, als Fingerzeig verstanden wurde, dass man argwöhnisch gegen sich selbst, gegen die

¹⁹⁴ Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 174 ff.

eigene Wünschbarkeit in der Realitätsauffassung, werden soll. Es war also ein negatives und persönliches Kriterium der Realität, keine Realität selbst, auf die alles andere zurückzuführen wäre.

Nun führt Foucault die Macht nicht nur auf die Realität der körperlichen Vor- und Nachteile zurück, sondern zieht die Vorteile ausdrücklich vor. Warum wird das Vergnügen, nicht der Schmerz, zunehmend zum Bezugspunkt seiner Machtanalytik? Zuerst, um die konstitutive Seite der Macht zu betonen und ihr einen Vorrang gegenüber der destruktiv-repressiven zu sichern: Sie sei ein Vergnügen, das Vergnügen produziere; sie zeige sich als »Doppelimpulsmechanismus: Lust und Macht« – »Lust, eine Macht auszuüben« und »Lust, die sich daran entzündet, dieser Macht entrinnen zu müssen«. ¹⁹⁵ Dank dieser positiven Deutung der Macht in *Der Wille zum Wissen* konnte Foucault das Subjekt als historisches Produkt der anonymen Kräfte, als Funktion des Machtdispositivs, darstellen. Als solche war die »Seele« das »Gefängnis des Körpers«, ¹⁹⁶ in Analogie zu Gefängnissen, die ab dem 17. Jahrhundert errichtet worden sind, um Körper zu disziplinieren. Nun, beim späten Foucault, gilt es den Körper aus dem »Gefängnis« zu befreien, ihn zum Stützpunkt gegen die Aneignung durch die »Seele« zu machen, indem ihre eigentliche Realität entdeckt wird – die Realität ihrer körperlichen Lüste.

Es ist ein erheblicher Unterschied, ob man, wie Nietzsche, den Willen zur Macht oder nun, wie Foucault, den Willen zur Lust an die erste Stelle seiner Genealogie setzt. Wenn Vergnügen ursprünglicher sind als Macht, impliziert es die Ontologisierung des Körpers. Allerdings wird kaum überraschen, dass Foucault die ontologische Seite nicht überbetonen wollte, wie er auch die Ontologie der Macht vermied. ¹⁹⁷ Der Anspruch auf die Beschreibung der wahren Realität im Sinne ihrer ontologischen Grundstrukturen – sei es auch die des Körpers – wäre sicherlich auch für ihn, wie vor ihm für Nietzsche, eine viel zu starke Abweichung von allen ursprünglichen Grundintentionen. ¹⁹⁸ Darum begründet er seine Entdeckung der »wahren« Realität letztendlich nicht ontologisch, sondern *ethisch*: Nur so sei der Widerstand positiv zu denken – nicht der Widerstand, der von der Macht produziert wird, sondern der gegen diese Produktion gerichtet wird; nicht die scheinbare

¹⁹⁵ S. die Anm. 177.

¹⁹⁶ Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 42.

¹⁹⁷ Vgl. die Anm. 21.

¹⁹⁸ Vgl. den Vorwurf von Foucault-Kritikern, es handle sich beim späten Foucault um »eine Metaphysik des Körpers« (Fraser, Nancy: *Foucaults Sprache des Körpers: Eine post-humanistische politische Rhetorik?*, in: dies.: *Widerspenstige Praktiken*, S. 87).

Befreiung, die die herrschenden Dispositive nur bestätigt, sondern eine wahre Freiheit – die Freiheit zur Wandlung unseres Selbst.

Oben habe ich dafür argumentiert, dass der Widerstand der Macht gegenüber nach Foucault durchaus möglich ist. Und nicht nur möglich, sondern auch nicht aussichtslos: Er kann die »Maschen der Macht« lockern, er kann eine gewisse Machtform transformieren und zum Wechsel der historisch-kontingenten Machtbeziehungen führen. Nun stellt sich eine weitere Frage: warum so ein Widerstand überhaupt *nötig* ist, warum wir dieser »im Blutkreislauf des modernen Gesellschaftskörpers zirkulierenden allgegenwärtigen Macht überhaupt Widerstand leisten sollten, statt uns ihr zu fügen«. ¹⁹⁹ Foucault formuliert diese Aufgabe sehr prägnant:

»Das Hauptziel besteht heute zweifelsohne nicht darin, herauszufinden, sondern abzulehnen, was wir sind.« ²⁰⁰

Es scheint ein Wille zur Veränderung zu sein, der keine weiteren Gründe kennt, eine Art kategorischer Imperativ, der gebietet, dass wir ihm mit allen unseren Kräften, ohne Wenn und Aber, gehorchen, vor allem ohne Richtung bzw. irgendwelchen Leitfaden der Veränderung angegeben zu haben. ²⁰¹

Dennoch ist die Frage durchaus berechtigt: Wenn die Macht in der Neuzeit nicht mehr repressiv und tödlich, sondern produzierend und lebensspendend geworden ist, wie Foucault es uns selbst zeigte, wenn sie uns leben lässt und selbst unsere Begehren konstituiert, was berechtigt den Widerstand ihr gegenüber? Warum soll man bei einem derart produktiven Netz Lücken suchen und es zerreißen wollen? Warum sollte man anders werden wollen, als von einem Dispositiv der Macht geboten wird, auch wenn dies gelegentlich möglich ist? Oder heißt es: Wir sollen uns Macht widersetzen, damit sie weiter ausgeübt werden kann? Wir sollen danach streben, anders zu werden, damit wir umso besser kontrolliert werden können?

Ich habe nicht vor, Foucault einen derart absurden Gedanken zu unterstellen. Die Freiheit wird nicht darum gesucht, um die Machtbeziehungen zu festigen, sondern um sie zu lockern. Mir scheint jedoch, dass eine andere Antwort auf die gerade gestellten Fragen durchaus

¹⁹⁹ Fraser: *Foucault über die moderne Macht*, S. 48; Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 333.

²⁰⁰ Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 250.

²⁰¹ Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 285 f., 289.

möglich wird, wenn wir die Realität des Körpers bei Foucault in Betracht ziehen würden, und zwar gerade in ihrem nicht-ontologischen, sondern ethischen Sinne. Um seinen Aufruf zur Freiheit zu begründen, braucht Foucault seine neue Realitätskonzeption – die Realität des Körpers mit seinen Gelüsten. Das Ästhetische, das unwiderruflich Individuelle der Gelüste, ist im Spätwerk von Foucault zugleich auch das Ethische, es soll als »Ethik der Gelüste« verstanden werden²⁰² – die Ethik, die das eigene Selbst im Fokus hält. Das Thema der Sexualität ist darum in Foucaults Spätwerk so zentral, weil es sich um den Inbegriff des körperlichen Vergnügens handelt.²⁰³ Die Freiheit bedeutet dementsprechend, »sich selbst als Moralsubjekt seiner sexuellen Verhaltensweisen zu konstituieren«. ²⁰⁴ Wenn das Subjekt bei Foucault wieder real wird, so handelt es sich um das freie Subjekt der Gelüste, das sich selbst mit dem Ziel der Intensivierung der Lust moralisch konstruiert. »Moralisch« heißt hier im Blick auf sein eigenes Wohlergehen, auch im Blick auf die anderen, wobei die Beziehung zu ihnen gegenüber dieser ersten Beziehung zu sich selbst sekundär ist. Die Ökonomie der Lust führe zu einem fairen Verhalten auch den anderen gegenüber – als eine Art Nebeneffekt der Freiheit und ihr Hilfsmittel.²⁰⁵

Die Frage nach dem Grund und Kriterium des Widerstandes ist damit beantwortet. Die Ethik sei die »reflektierte Praxis der Freiheit«, ²⁰⁶ sie sei die Ethik des Widerstandes im Namen des Körpers, deren Lüste, einmalig-individuell wie sie sind, die Richtschnur der Realität bilden. Mit anderen Worten: Der individuelle Widerstand ist gerade darum nötig, weil die Macht anonym ist. Als solche verstößt sie, indem sie das Individuum kontrolliert und diszipliniert, früher oder später gegen die »Ethik der Gelüste« und somit gegen die Freiheit – die Freiheit, eigene Lüste zu produzieren und zu intensivieren. Wenn die Freiheit in der

²⁰² Vgl. z. B. Foucault, Michel: *Die Sorge um sich (Sexualität und Wahrheit, Bd. 3)*, übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2000, S. 97. Vgl. auch »eine Ethik der Lust, der Intensivierung der Lust« in: Foucault, Michel: *Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins*, S. 168.

²⁰³ Vgl. z. B. Foucault: *Michel Foucault, ein Interview*, S. 304 f. Die deutsche Foucault-Forschung hat eine Tendenz, dieses Moment der Lust zugunsten des Ethos der Selbstbestimmung zu überspielen.

²⁰⁴ Foucault: *Die Sorge um sich*, S. 307.

²⁰⁵ Die Ethik des Selbstbeherrschens scheint mir darum im Fokus der späteren Untersuchungen Foucaults zu stehen, vielmehr als Regierung der anderen oder politische Führung. Vgl. dagegen Lemke (die Anm. 15).

²⁰⁶ Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 278.

»Erfahrung einer Freude, die man an sich selber hat,«²⁰⁷ besteht, dann ist der Widerstand der Macht gegenüber nicht nur möglich, sondern auch geboten, aber nur, soweit er dieser nicht-anonymen Freiheit – der Freiheit der Selbstveränderung in die Richtung von mehr Lust an sich selbst – dient. Insofern hat die Veränderung doch eine Richtung und sogar ein Ziel: Es besteht darin, sich selbst als freies Individuum zu erfahren, indem die Lust an sich selbst intensiviert wird.

Der Weg Foucaults führte von Diskursen, die homogen und dicht waren, zu ihrer Lockerung durch die Machtanalytik und schließlich zur Lockerung auch der Machtbeziehungen, die zu den durchsichtigen »Maschen der Macht« geworden sind. Die Macht gründete zuerst alles in sich, dann ließ Foucault sie in Freiheit wurzeln und schließlich im Körper und seinen Gelüsten, die zur Freiheit rufen und zum Widerstand nötigen. Das Subjekt bekam somit nicht nur seine Freiheit, sondern auch seine Individualität zurück. Denn die Lüste beziehen sich auf Körper, die individuell bleiben, auch wenn sie von der anonymen Macht immer wieder angeeignet und in ihrer Individualität unterdrückt werden. Die Freiheit des persönlichen Vergnügens kann und muss sich als Widerstand behaupten – als Widerstand gegen die Macht mit ihrer nivellierenden Anonymität, mit ihrer allgemeinen Kontrolle, mit ihrer Normierung, die einem Individuum und seinen Begierden niemals gerecht werden können. Solch ein Widerstand wird im Namen einer nicht-anonymen Macht geleistet – der Macht des Selbstbeherrschens, die die Sorge um sich selbst zu ihrem Leitfaden hat.

Die Arbeit der Machtanalytik verlief allerdings – man muss hier Foucaults Kritikern Recht geben – nicht spannungsfrei, schon deshalb nicht, weil sie zwischen der heuristisch-aufwerfenden Methode der Genealogie und der wissenschaftlich fundierten historischen Untersuchung oszillierte. Sie tendierte dabei zu einer Art historischer Ontologie, endete jedoch ethisch – als Ethik des Selbstbeherrschens und der Selbstsorge. Schließlich kam Foucault zur Begründung bzw. zum Stützpunkt seiner Kritik der Macht in ihrer modernen, anonym-disziplinierend-kontrollierenden Form: Das waren die Lüste des Körpers, die individuell und einmalig bleiben, so dass der anonymen Macht immer wieder neu Widerstand geleistet werden muss, um sein eigenes Selbst als real – als Macht und Regierung über sich selbst – zu behaupten und im *ethos* der Gelüste zu fundieren. Das war zugleich sein Kriterium der Realität, das

²⁰⁷ Foucault: *Die Sorge um sich*, S. 91.

nicht ontologisch, sondern ethisch begründet wurde – im Namen der individuellen Freiheit.

Die Kritik der Macht wurde somit zwar in einer Realität verankert, die Foucault gelegentlich ontologisch deutete, aber ihr Kriterium selbst war ethisch, und auch das nicht in einem normativen Sinne, sondern es blieb perspektivisch-individuell: Ob die Machtmechanismen den Körper in seiner Sorge um sich fördern oder vielmehr verhindern, kann nur jeweils konkret festgestellt werden; und nur aus der persönlichen Perspektive eines Subjekts der eigenen Gelüste kann man sagen, wann und wie der Macht widerstanden werden soll.

Diese neue »Stütze« im Werk Foucaults – der Körper mit seinen Lüsten und Gelüsten – rückt seine vorherige Machtanalytik in ein neues Licht. Nachträglich stellt sich heraus: Sie war nur ein theoretisches Instrument, um umso besser die Praktiken der Lust in ihrer Realität beschreiben zu können; sie war auch ein Instrument dafür, sich selbst als freies Individuum trotz des proklamierten Todes des Subjekts denken zu können. Als sich selbst konstituierendes und regierendes Zentrum der Gelüste erlangt das Individuum, jenseits des von Foucault stark kritisierten Humanismus, seine Realität zurück. Die neue »Stütze« ist dabei – es sei noch einmal betont – die Lust, nicht das Leiden. Die affirmative Seite der Macht, die Foucaults Machtanalytik hervorhob, hat ihr Gegenstück in der Affirmativität des Körpers gefunden – im Anschluss an Nietzsche, aber auch im Gegensatz zu ihm. Die Folgen für die Realitätskonzeption waren schwerwiegend: Wenn Nietzsche das Neue aus der Realität streichen musste, so besteht Foucault nun auf der prinzipiellen Möglichkeit einer ständigen Erneuerung. Darum stellt die antike Sorge um sich selbst für ihn zwar ein interessantes Forschungsobjekt, aber keineswegs ein Muster dar, dem man heute folgen sollte. In seinen späten Interviews hat Foucault mehrmals betont, man solle nicht etwa die alten Lösungen in Anspruch nehmen, sondern neue finden – für die Freiheit der Selbstgestaltung, für die ästhetische Verklärung der Existenz.²⁰⁸

²⁰⁸ Vgl. Foucault: *Zur Genealogie der Ethik*, S. 194; Foucault, Michel: *Die Rückkehr der Moral* (1984), übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 241; Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 292.

Bemerkenswerterweise war die Aufgabe, das Individuum in seinem Selbstbezug zu erneuern, für Foucault eine politische.²⁰⁹ Zugleich war sie jedoch das eigentliche Ziel der philosophischen Arbeit:

»Was ist denn Philosophie anderes als Nachdenken, und zwar nicht so sehr über Wahres und Falsches, sondern über unser Verhältnis zur Wahrheit. [...] Die Bewegung, in der wir uns nicht ohne tastende Versuche, Träume und Illusionen von dem lösen, was als wahr gilt, und nach anderen Spielregeln suchen – diese Bewegung ist Philosophie. Die Verschiebung und Transformation des Denkrahmens, die Veränderung der überkommenen Werte, die ganzen Bemühungen, anders zu denken, zu handeln und zu sein – all das ist Philosophie.«²¹⁰

Offenbar hielt Foucault bis zum Ende an der Überzeugung fest, dass eine historische Untersuchung bzw. die sorgfältige Arbeit der wissenschaftlichen Analyse das wichtigste Mittel der Philosophie in diesem Sinne ist – der Philosophie, die eine politische Veränderung der bestehenden Machtverhältnisse anstrebt. In seinem Spätwerk wird das Pathos der Ermöglichung einer Selbstkonstitution durch sorgfältige historisch-kritische Arbeit immer deutlicher.²¹¹ Hier könnte man mit Nietzsche fragen, ob eine solche Überzeugung nicht selbst dem Willen zum Wissen verpflichtet ist und ihn noch einmal zum Ausdruck bringt, indem sie ihn kritisch zu enthüllen sucht.

Jedenfalls ist Foucaults eigener Diskurs, anders als bei Nietzsche, ein wissenschaftlicher geblieben. Und wie er über den Wahnsinn in der Sprache der Rationalität berichtete,²¹² so hat er auch den Willen zum Wissen wissenschaftlich analysiert und die Sorge um sich selbst in einer historisch-kritischen Analyse fundiert. Die kritische Funktion der Philosophie hatte jedoch – so viel hat Foucault von Nietzsche gelernt – keine »Beweisfunktion«. Seine Untersuchungen waren, so Foucault in

²⁰⁹ Vgl. Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 259. Foucault sprach in diesem Zusammenhang auch von der »politischen Spiritualität« (Foucault, Michel: *Wovon träumen die Iraner?*, übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 45) – polemisch, denn man warf ihm den Subjektivismus, Individualismus, Ästhetismus und folglich eine Abkehr von der Politik und sozialer Verantwortung vor (vgl. z. B. Wolin, Richard: *Foucault's Aesthetic Decisionism*, in: *Telos*, 67 (1986), S. 71–86).

²¹⁰ Foucault, Michel: *Der maskierte Philosoph*, übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 56.

²¹¹ Vgl. z. B. die Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste*, wo die Philosophie als Askese gedeutet wird (Foucault: Michel: *Der Gebrauch der Lüste*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1986, S. 16).

²¹² Vgl. die Anm. 29.

einem Interview aus 1977, vielmehr dazu berufen, die Politik, »die noch nicht existiert«, zu erfinden – kein bloßes Wissen mit dem Anspruch, die Wahrheit zu sein, sondern ein Machtspiel nach den bestehenden Machtregeln mit dem Ziel, diese zu verändern. Als Genealoge »fiktioniert« man »Geschichte von einer politischen Wirklichkeit her, die sie wahr macht«. ²¹³ Als Philosoph ist man ständig auf der Suche nach Alternativen – zu dem, wie wir die Realität und uns selbst verstehen.

²¹³ Foucault: *Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über*, S. 136.

Exkurs 4. Luhmann: Macht als knappes Gut und das Feld des Möglichen

Aus der Perspektive von Luhmanns Systemtheorie scheint die Frage nach der Realität obsolet zu sein, sowohl nach der Gesamtrealität als auch nach den Kriterien des Realen, und zwar viel deutlicher als bei Nietzsche, der, trotz allen von ihm selbst ausgesprochenen Bedenken, im *Antichrist* zur Realität zurückrief, sowie bei Foucault, der in seinem Spätwerk das Problem ›Macht‹ explizit als Frage nach Realität deutete und selbst von der Ontologie der Freiheit gelegentlich sprach. Luhmanns Realitätsrichtschnur steht dagegen von Anfang an fest: Was als real gelten soll, wird von der gelungenen Kommunikation bestimmt, wobei man nicht nach einem Kriterium des Gelingens zu fragen braucht. Dieses gibt es nur für die Kommunikation und in der Kommunikation.

Damit wird die Realität mit den durch die Kommunikation hervorgebrachten und dank ihr funktionierenden Systemen entschieden gleichgesetzt. Das heißt: Sinnvoll kann nur gefragt werden, *wie* solche Systeme funktionieren, und nicht etwa, warum sie funktionieren oder nicht funktionieren bzw. wie die Realität jenseits von unseren Konstruktionen aussehen mag. Denn laut Luhmann gibt es kein Jenseits. Die Umwelt wird für die Kommunikation nur als ihre eigene Unterscheidung von System und seiner Umwelt bedeutsam.

Die theoretische Neutralität gegenüber der Frage nach dem Realen jenseits der Kommunikation bei Luhmann kann als Orientierung im Nihilismus verstanden werden, die schon von Nietzsche entworfen worden ist.¹ Der Nihilismus wird hier im Sinne der dreifachen Annahme ausgelegt: dass es nichts selbstständig Gegebenes gibt; dass alles anders sein könnte, als es gerade ist; und, schließlich, dass »[j]edes letzte kleine Detail von der Möglichkeit her« »bebt«, »so unwahrscheinlich zu

¹ Vgl. Stegmaier, Werner: *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2016. Hier wird ein vielfältiger philosophischer Vergleich der beiden Autoren, Luhmann und Nietzsche, dargelegt, so dass ihre philosophischen Prämissen und Grundentscheidungen ans Licht kommen. Es wird gezeigt, dass Luhmann Nietzsche viel näher gekommen ist, als ihm selbst vielleicht bewusst war.

sein, dass es auch NICHT sein könnte«. ² Zum nihilistischen Konstruktivismus Luhmanns gehört somit zum einen, dass die selbstständige Realität, die von der Kommunikation der Gesellschaft unabhängig wäre, verschwindet; zum anderen, dass alle Realität, die sich als Vielfalt der kommunikativen Systeme zeigt, als kontingent zu beurteilen ist, d. h. dass Systeme sowohl anders sein könnten, als sie gerade sind bzw. wie sie beobachtet werden, als auch, dass ihr Zustandekommen sehr unwahrscheinlich gewesen ist.

Damit ist allerdings eine gewisse Schwierigkeit der Systemtheorie vorgezeichnet. Denn wie unterscheidet man in einer durchaus konstruierten Welt zwischen der Kontingenz und der Notwendigkeit? Ist in einer als Wechsel der Konstruktionen aufgefassten Realität eine solche Unterscheidung noch sinnvoll, d. h. fällt das Kontingente nicht mit dem Notwendigen zusammen? Mit anderen Worten: Was lässt uns vermuten, dass alles anders sein kann, als es ist? Es sieht aus wie eine bloße Voraussetzung, wenn man behauptet, dass Systeme kontingent sind, – eine Voraussetzung, die für die Systemtheorie Luhmanns zwar grundlegend ist, durch diese jedoch nicht begründet werden kann und somit paradoxerweise selbst kontingent bleiben muss. Allerdings deutet Luhmann auch diese Paradoxie seiner Theorie, wie viele andere, als grundlegenden Zug des modernen Denkens überhaupt: Es handle sich »nicht um die Orientierung an dem, was nicht nicht ist, sondern an dem, was auch anders sein könnte«. ³ Nicht das Sein, sondern das Mögliche sei der Bezugs- und der Ausgangspunkt des Denkens der Neuzeit.

Die Umorientierung des Denkens an die Möglichkeiten ist nicht nur eine späte Entwicklung der Idee von *contingentia mundi*, wie sie bereits im Mittelalter entstanden ist, sondern ihre Kopplung mit den grundlegenden Erkenntnissen der Moderne, v. a. mit der Evolutionstheorie. Darauf werde ich ausführlich im Kapitel 3 eingehen. Dort wird u. a. der Zufall als Ohnmacht des Wissens gedeutet, als ein Nullpunkt, an dem das Wissen seine Macht an die Realität verliert, obwohl auch dieser Verlust als Macht uminterpretiert werden kann. Was Luhmann angeht, so gewinnt die Differenz zwischen der Macht der Realität einerseits und der Macht unserer Konstruktionen andererseits mit der Voraussetzung der grundlegenden und allumfassenden Kontingenz bei ihm wieder an Bedeutung. Die Schwäche der Orientierung an manchen Konstruktionen ebenso

² Goetz, Rainald: *Abfall für alle*, zit. nach: Stegmaier: *Orientierung im Nihilismus*, S. 3.

³ Luhmann, Niklas: *Wahrheit und Ideologie. Vorschläge zur Wiederaufnahme der Diskussion*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Opladen: Westdt., 1970, Bd. 1 (*Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*), S. 57.

wie ihre Stärke bleibt zwar zunächst ungeklärt – eine bloße Feststellung, eine Beobachtung, die ihre Verlegenheit mit der Kontingenz-Diagnose verdeckt und versiegelt. Aber die Realität wird dadurch zwiespältig: Sie ist zwar durchaus konstruiert, die Konstruktionen selbst werden jedoch von ihr ständig bedroht, sie können im Nichts verschwinden. Die Realität scheint damit eine ihnen entgegenstehende, gegen sie aufgerüstete und jedoch eine völlig unbekannte Macht zu sein.

Nun entwarf auch Luhmann eine originelle Auffassung der Macht – wie vor ihm Spinoza und Nietzsche sowie praktisch gleichzeitig mit ihm Foucault. Wenn Luhmann mit seiner Machtkonzeption, anders als sie, eine Machttheorie anstrebte, so doch eine Theorie, die die ›klassischen‹ Machttheorien hinter sich lässt und über ihre Möglichkeiten reflektiert. Eben diese theoretische Frage nach Macht lässt Luhmann – das werde ich im Folgenden zeigen – die Realität neu deuten. Sein Theoretisieren der Macht birgt, wie auch bei Spinoza, Nietzsche und Foucault, die latenten Entscheidungen, was als Realität jenseits der Kommunikation gelten kann, und vielleicht sogar, wie die Gesamtrealität aussehen könnte, wenn man sie anhand des Machtbegriffs beschreibt. Auch hier wird die Deutung der Macht zum Schlüssel einer impliziten Realitätsauffassung, die nicht alternativlos ist.

Luhmanns Machttheorie stellt somit einen erheblichen Beitrag zur philosophischen Diskussion um die Macht dar und kann uns wieder zu der Fragestellung zurückführen, wie sie in der Einführung als Auftrag der Philosophie der Macht interpretiert wurde: nicht, was die Macht ist, selbst nicht, wie sie verstanden werden kann, sondern, was für ein Realitätsverständnis mit einer jeweiligen Auffassung der Macht verbunden ist bzw. welche Alternativen damit ausgeblendet wurden. Auch durch die gegenseitige Beleuchtung von Macht- und Realitätskonzeption bei Luhmann können neue Optionen für die Auffassung der Realität als Macht gewonnen werden – im Gegensatz zu seinem Konstruktivismus, der die Realität mit der Macht unserer Konstruktionen gleichsetzt.

Im Folgenden soll im ersten Schritt die philosophische Bedeutung von Luhmanns Machttheorie explizit gemacht werden, anhand seiner Kritik an den klassischen Theorien der Macht und mit Blick auf die wichtigsten Aspekte seines Machtbegriffs (Funktionalität, Zeitstruktur, Modalität). Im nächsten Schritt wird Luhmanns neue Sichtweise auf die Macht selbst kritisch hinterfragt – mit Hilfe von Begriffen, die seine Machttheorie liefert. Grundlegend ist dabei die von Luhmann gemachte Unterscheidung zwischen den Grundannahmen einer Machttheorie einerseits und den Voraussetzungen einer Machtkommunikation bzw.

den »Komponenten eines Macht-Code[s]« andererseits.⁴ Es wird zu klären sein, ob Luhmanns Machttheorie ihrem eigenen methodischen Leitfadens treu geblieben ist oder vielmehr manche Prämisse der Machtkommunikation übernahm, als ob diese alternativlos gewesen wären. Die Vorstellung von der Macht als eines knappen Guts ist eine solche Prämisse. Sie wurzelt in einer Realitätsauffassung, die als blinder Fleck von Luhmanns Konstruktivismus ihm zugrunde liegt.

Funktion statt Wesen

Im Unterschied zu vielen soziologischen Machttheorien, wie z. B. jener Webers, begegnet uns bei Luhmann keine weitere Definition vom Wesen der Macht, sondern eine radikale Veränderung der Fragestellung, aus deren Perspektive die Frage nach dem Wesen als überholt angesehen werden darf.⁵ Deshalb kommt seinem für einen Soziologen verständlichen Interesse an Macht eine enorme philosophische Bedeutung zu. Obwohl der Machtbegriff anscheinend weder endgültig definiert noch von anderen verwandten Begriffen, wie Gewalt, Autorität, Herrschaft, vollkommen abgegrenzt werden kann, kann er offensichtlich nicht vermieden werden. Luhmanns Machttheorie zeigt, warum das so ist und inwiefern es immer noch sinnvoll sein kann, trotzdem über Macht zu sprechen: Nicht indem wir behaupten, dass Macht dieses oder jenes bedeutet, sondern indem wir fragen, wie und warum über Macht gesprochen werden *muss* und was dieses »muss« über uns selbst, unsere Gesellschaft und deren Kommunikation aussagt.

Damit stellte Luhmann seine Machttheorie den klassischen Machttheorien ausdrücklich entgegen.⁶ Sein eigener Begriff der Macht unterscheidet sich jedoch nicht nur von jenem der klassischen Theorien, sondern auch von jenem, der in den modernen Debatten zum Thema geläufig ist. Darum werde ich im Folgenden die Produktivität von Luhmanns Kritik an dem Beispiel von zwei Machttheorien zeigen, die Luhmann nicht im Sinne hatte bzw. haben konnte, die jedoch auch heute noch aktuell sind – der von Hannah Arendt (*Macht und Gewalt*

⁴ Luhmann, Niklas: *Macht*, Konstanz, München: UVK, 2012, S. 62.

⁵ Die folgende Analyse stellt eine überarbeitete und erweiterte Version meines Aufsatzes dar: Die Verfasser: *Macht als knappes Gut: Überlegungen zu Luhmanns Machttheorie*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 41/1 (2016), S. 1–26.

⁶ Luhmann: *Macht*, S. 7 f.

(1970)) und Byung-Chul Han (*Was ist Macht?* (2005)).⁷ An diesen zwei Beispielen soll demonstriert werden, dass Luhmanns Machtbegriff sowie die Ausgangsfragestellung seiner Machttheorie nicht nur zu der Zeit radikal neu waren, als diese entstanden ist, sondern dass seine Kritik an den bestehenden Machttheorien heute wie damals aktuell bleibt.

Im Gegensatz zu den klassischen Theorien der Macht etwa von Hobbes und Weber versuchte Hannah Arendt die Macht von der Gewalt abzugrenzen und ihren wesentlichen Bezug auf Freiheit zu thematisieren. Sie definierte Macht als »menschliche Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln«. ⁸ Eine klare Abgrenzung von Gewalt scheint dadurch zu gelingen, dass die Bezeichnung »Macht« den Erscheinungen der Überwältigung vorbehalten wird, die von der Zahl der Beteiligten und ihrer Einwilligung abhängt. So können selbst die Schwachen den Starken durch »die schiere Zahl überwältig[en]« und mit seiner gefährlichen »Unabhängigkeit fertig [...] werden«, wenn sie sich zusammenschließen und gemeinsam agieren.⁹ Die Macht sei die Macht kollektiver Entscheidungen, und dadurch unterscheide sie sich von anderen Erscheinungen, die in einer für einen Philosophen der Macht gefährlichen Nähe zu dieser stehen: Gewalt, Autorität, Kraft. Mit Autorität hat Arendt, wie sie selbst sagt, am meisten Schwierigkeiten. Doch es gelingt ihr, auch diese von der Macht abzugrenzen.¹⁰ Damit scheint das Wesen der Macht deutlicher bestimmt worden zu sein.

Ähnlich wie Arendt versucht auch Byung-Chul Han die Macht als ein besonderes Phänomen aufzufassen, das mit Gewalt wenig, wenn überhaupt etwas, gemeinsam hat. Die Macht sei nicht hemmend und unterdrückend. Ihre Logik lasse sich gerade als Gegenteil zur Gewalt beschreiben. Sie schließe die Freiheit derer, auf die sie angewandt wird, nicht aus. Im Gegenteil: sie setze das Gefühl der Freiheit voraus, und ihr Maß sei proportional zu der Freiheit, die sie einbezieht, um bestimmte Ziele zu erreichen. Nicht die unglückliche Miene oder das Zähneknirschen eines Unterdrückten (wie sonst soll sich die webersche Durchset-

⁷ Luhmanns Schriften *Macht im System* ist Ende der 1960er, *Macht* ist Anfang der 1970er Jahre entstanden.

⁸ Arendt: *Macht und Gewalt*, S. 45.

⁹ Arendt: *Macht und Gewalt*, S. 45 f.

¹⁰ Arendt: *Macht und Gewalt*, S. 46.

zung »gegen Widerstreben«¹¹ zeigen?), »nicht das innere ›Nein‹, sondern das emphatische ›Ja‹« sei für die Macht konstitutiv, zumindest für »eine höhere Macht«.¹² Die Zustimmung, nicht die Überwältigung, sei das Wesen der Macht.

Bemerkenswerterweise wird die Abgrenzung von Gewalt in den Theorien von beiden – Arendt und Han – zwar deutlich vollzogen; die Grenze kann aber leicht wieder in Frage gestellt werden. Denn ist die Überwältigung des Einzelnen durch die Zahl sich zusammenschließender Machttäger etwa keine Gewalt? Wie werden sie dann mit seiner gefährlichen Unabhängigkeit »fertig«?¹³ Auch Han deutet mit der Ergänzung »höhere Macht« indirekt darauf hin, dass die Macht die Unterdrückung nicht völlig ausschließen kann. Eine solche ›unreine‹ Macht stellt er aber als schwächere Macht dar. Die Frage bleibt jedoch offen: Wenn das Zeichen einer höheren Macht darin besteht, dass »der Machtunterworfenen von sich aus gerade das, was der Machthaber will, ausdrücklich will, daß der Machtunterworfenen dem Willen des Machthabers wie seinem eigenen Willen folgt oder sogar vorgreift«,¹⁴ wenn dies die höhere Macht sein soll, ist der Unterworfenen dann überhaupt im Stande zu erkennen, dass es sich nicht um seinen Willen handelt? Ist die höhere Macht damit die Macht der Manipulation? In diesem Fall wäre eine solche Macht nichts anderes als eine feinere Form von Gewalt – eine Gewalt, die ins Innere des Unterworfenen eingreift und, in der Sprache Nietzsches, den Sklaven in ihm, das innere Herdentier in ihm, zur ›freiwilligen‹ Befolgung der Befehle und sogar zum Vorgriff auf diese zwingt.

Die ganze Debatte zu Macht und Gewalt läuft jedenfalls über die Frage, was die Macht wirklich ist bzw. was sie eigentlich tut, – eine Fragestellung, die, wie Luhmann sagt, die »Unbeendbarkeit der Diskussion« sichert. Denn um zu sagen, worin das Wesen der Macht

¹¹ Nach der vielzitierten Definition Webers ist die Macht »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht« (s. die Anm. 6 in der Einführung).

¹² Han: *Was ist Macht?*, S. 10.

¹³ Vgl. Jürgen Habermas' Versuch, den von Arendt vorgeschlagenen Begriff der Macht von der Gewalt völlig zu reinigen, indem er die Macht als Fähigkeit versteht, »sich in zwangloser Kommunikation auf ein gemeinschaftliches Handeln zu einigen« (Habermas, Jürgen: *Hannah Arendts Begriff der Macht*, in: ders.: *Politik, Kunst, Religion*, Stuttgart: Reclam, 1978, S. 103). Doch auch eine solche Einigung wird immer dem Risiko ausgesetzt bleiben, jemanden aus dem erreichten Konsens auszuschließen, der mit ihm nicht einverstanden ist. Die Frage nach Gewalt müsste dann erneut aufgenommen werden.

¹⁴ Han: *Was ist Macht?*, S. 10.

besteht, müsste man sich zuallererst darauf einigen, was als »Wesen des Wesens« gelten soll bzw. wieweit etwas Erscheinungen erklären können müsse, »um als deren ›Wesen‹ gelten zu können«. ¹⁵ Stattdessen setzt Wesensanalyse ihr Resultat bloß voraus. ¹⁶ In unserem Fall (im Fall von Arendt und Han, aber auch von Weber und den klassischen Theorien der Macht, gegen die Luhmanns Kritik gerichtet ist) wird am Anfang bloß vorausgesetzt, was als Macht anzusehen ist und welche Erscheinungen diesen Namen nicht verdienen, sondern dann als Gewalt oder Autorität bezeichnet werden müssen. Danach sind die Bemühungen der Forscher nur der Aufgabe gewidmet, mit Beispielen zu demonstrieren, dass es so ist.

Aus Luhmanns Sicht müsste die Frage ganz anders gestellt werden: nicht, was Macht wirklich ist, sondern, ob die Funktion der Macht in der Kommunikation sich von der Funktion anderer Kommunikationsmedien unterscheiden lässt, z. B. von der der Wahrheit oder der des Geldes oder der der Liebe. Damit stellt Luhmann die Macht in eine ganz andere Reihe verwandter Erscheinungen, als es vorher geschah. Wahrheit, Liebe, Geld und Macht – diese Zusammenstellung wirkt zuerst überraschend. Doch gerade sie soll verständlich machen, was mit einem Kommunikationsmedium gemeint ist. ¹⁷ Es geht um einen in gewissem Sinn fiktiven Orientierungspunkt der Kommunikation, der zwar beweglich und variabel ist, jedoch nicht als solcher fungiert. Seine Funktion ist gerade umgekehrt, nämlich das Vertrauen in gewisse selektive bzw. beschränkende Regeln der Kommunikation zu sichern und Letztere so zum Fortsetzen zu ermutigen. So wechseln nicht nur die jeweiligen Wahrheiten, sei es die einer Wissenschaft oder die einer Weltanschauung, sondern auch die kommunikativen Forderungen an die Wahrheit und Bedingungen, unter denen der Anspruch auf Wahrheit als berechtigt

¹⁵ S. die Anm. 5 in der Einführung.

¹⁶ Vgl. Luhmann: *Macht*, S. 7. Luhmanns Kritik der Wesensanalyse bzw. der Vorhersagbarkeit und Zirkularität der Argumentation passt m. E. auf beide – Arendt und Han.

¹⁷ In den zwei Machtschriften Luhmanns, die im Fokus unserer Überlegungen stehen, spricht Luhmann laufend von dieser Reihe der Kommunikationsmedien. Vgl. z. B. Luhmann: *Macht im System*, S. 106, 108, 140; Luhmann: *Macht*, S. 31, 54, 113. Viel komplexer wurde der Begriff der Medien von ihm später, in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1997, Bd. 1, S. 190-412), herausgearbeitet. Hier wird zwischen Verbreitungsmedien (Sprache, Schrift) und Erfolgsmedien, die Luhmann als symbolisch generalisierte Medien bezeichnet, unterschieden. Unter die Letzteren zählt Luhmann allerdings nicht nur Wahrheit, Liebe, Geld und Macht, sondern darüber hinaus auch Kunst und – wenn auch sehr beschränkt und von den anderen Medien als »ein Medium im Prozeß des Entstehens« abgeordnet – Werte (S. 340).

erscheint. Doch die Wahrheit selbst bleibt für die Kommunikation ein *quasi* fester Standpunkt, deren kommunikativer Wert nur selten in Frage gestellt werden darf. Auch das Geld bleibt nicht stabil, sondern kann an Wert verlieren oder gewinnen. Doch das Vertrauen in Geld ist für dessen Fungieren und Stabilität unerlässlich. Liebe wurde im Laufe der Geschichte mehrmals grundsätzlich umgedeutet. Aber sie scheint eine unüberbietbare Grenze aller menschlichen Emotionen zu sein. Und so ist auch die Macht eine variable Größe, die jedoch dadurch, dass sie einen eigenen, in der Kommunikation generalisierten Code entwickelte, ihre Stabilisierung gewährleisten kann.¹⁸

Der Macht-Code ist anders als die Codes der Wahrheit, der Liebe und des Geldes, jedoch nicht etwa dem Wesen nach anders. Man darf nicht vergessen, dass nur die Kommunikation selbst Kommunikationsmedien symbolisch generalisiert, d. h. stabilisiert, und gleichzeitig dafür sorgt, dass sie nicht ineinanderfallen. Die Kommunikation findet die Differenzierungen also nicht vor, als wären die Macht und die Liebe ihrem Wesen nach unterschiedlich, sondern sie bringt ihre Unterscheidung erst hervor, indem die Vorstellung vermittelt wird, dass man z. B. Liebe nicht mit Geld kaufen könne, dass Wahrheit durch Macht nicht ersetzt werden dürfe etc. Diese Unterscheidungen sind selbst Frucht einer langen Arbeit der Ausdifferenzierung in der Geschichte der europäischen Kultur. Es war nicht immer so, dass man Liebe nicht durch Macht, Macht nicht durch Geld und Wahrheit nicht durch Liebe ersetzen konnte. Es wird auch heute nicht unmöglich sein, zu beobachten, dass z. B. gewisse Wahrheiten mit Hilfe von Macht durchgesetzt werden oder Geld der Liebe entgegenkommt. Doch nach einer gewissen Differenzierung sorgt die Kommunikation erstens dafür, dass nicht alle Kommunikationsprobleme zugleich immer auch Code-Probleme werden (dass man z. B. die Wahrheit nicht gleich in Frage stellt, wenn konkrete Wahrheiten bezweifelt werden, dass man die Liebe nicht für unmöglich erklärt, wenn eine gewisse Liebesbeziehung scheitert, dass man bei wirtschaftlichen Schwankungen nicht gleich das Vertrauen in Geld verliert oder dass das ganze Machtsystem bei der Schwäche eines konkreten Machthabers nicht in Frage gestellt werden muss), und sie sorgt zweitens auch dafür, dass

¹⁸ Dafür verwendet Luhmann die Unterscheidung von generalisiertem Code und selektivem Kommunikationsprozess, ohne die Macht nicht denkbar wäre (Luhmann, *Macht*, S. 24), später die von Codierung und Programmierung (Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1, S. 377).

ihre Medien nicht verschmelzen, dass Macht sich nicht »auf Wahrheit oder auf Liebe oder auf Geld« gründet.¹⁹

Luhmanns Unterscheidung der Kommunikationsmedien, die ihrerseits historisch bedingt ist und durch die Kommunikation selbst vollzogen wird, lässt somit die Frage nach dem Wesen hinter sich. Dass die Macht als Medium der Kommunikation von den anderen Medien unterschieden ist, heißt lediglich, dass sie eine andere Funktion hat bzw. mit anderen Erwartungen operiert. Was ist dann die besondere Funktion der Macht? Was wird von der Macht erwartet? Funktion der Macht ist die Übertragung der Reduktionen von Weltkomplexität.²⁰ Aber tun die anderen Kommunikationsmedien nicht genau das Gleiche? Auch Wahrheit, Geld und Liebe übertragen die Komplexitätsreduktionen. Ist die Macht dann unspezifisch? Hat sie keine andere Funktion als die anderen Kommunikationsmedien? Hier sieht man, wie tiefgreifend und radikal neu Luhmanns Fragestellung ist. Auch Funktionen dürfen nicht nach ihrem ›Wesen‹ unterschieden werden. Wie lassen sich die Funktionen dann unterscheiden? Die Frage ist falsch gestellt.²¹ Sie zielt wieder auf das Wesen. Die Funktionen sind nicht ›für sich‹, sondern nur durch die Kommunikation unterschieden. Wenn in der Gesellschaft von Macht gesprochen wird, dann gerade *weil* die anderen Kommunikationsmedien für die Kommunikation unzureichend zu sein scheinen, weil sie etwas offen lassen, was die Kommunikation als Medium braucht. Wahrheit, Geld und Liebe scheinen als Reduktoren von Komplexitäten in manchen Fällen nicht anwendbar zu sein. Ihr Code passt nicht. Darum redet man von Macht.

Dieses kommunikative Moment der Macht ist für Luhmann m. E. grundlegend.²² Erst auf dieser Grundlage werden Definitionen der Macht sowie eine Abgrenzung von verwandten Phänomenen möglich. Diese kann variieren. So war Einfluss in *Macht im System* der Oberbegriff und die Macht nur dessen Spezifikation, gemeinsam mit Autorität und Führung. Die Triade ›Macht, Autorität, Führung‹ wird in *Macht* jedoch

¹⁹ Luhmann: *Macht*, S. 68.

²⁰ Vgl. Luhmann: *Macht*, S. 18.

²¹ In der Tat wird in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* betont, dass »alle symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien funktional äquivalent« sind (Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1, S. 332). Sie seien allerdings »Katalysatoren [...] für die Ausdifferenzierung von Funktionssystemen der Gesellschaft« (S. 358).

²² Deswegen kann man streng genommen nicht sagen, wie es in der Forschungsliteratur oft behauptet wird, dass die Macht bei Luhmann sich ausschließlich auf die institutionalisierte Macht beziehe. Es handelt sich um die Kommunikation, die allgegenwärtig ist.

durch ›Autorität, Reputation, Führung‹ ersetzt, deren Oberbegriff die Macht bildet.²³ Macht kann so durch Einfluss definiert werden, als einflussreiche Übertragung von Reduktionsleistungen. Aber auch die anderen Kommunikationsmedien erfüllen diese Funktion und können einflussreich sein. Und hier muss man wieder betonen: Nur die Kommunikation selbst unterscheidet nach Luhmann die Art und Weise der Übertragung von Komplexitätsreduktionen. Man hätte Luhmann missverstanden, wenn man sagen würde, dass die Macht etwa eine besonders einflussreiche Übertragung darstelle, die effektiver als die anderen Medien ist. Man sollte vielmehr sagen, dass die Kommunikation selbst über andere Kommunikationsmedien hinweg eine von diesen unterschiedliche Art einflussreicher Reduktionsleistung kennt. Und das ist die Macht.

Prämissen der Machtkommunikation

Man findet bei Luhmann allerdings auch eine nähere Beschreibung der kommunikativen Wirksamkeit des Mediums Macht. Sie stütze sich auf Drohung mit Sanktionen. Die Letzteren seien dadurch wirkungsvoll, dass die andere Seite (der Machtunterworfenen) sie lieber vermeiden würde.²⁴ Eine Vermeidungsalternative ist das, was den Macht-Code als binär (Vermeiden/Nicht-Vermeiden) betrachten lässt, was für Luhmanns Machttheorie unerlässlich ist. Es scheint allerdings, als ob Luhmann hier wieder auf die Schiene gerät, die er verlassen wollte: Macht wird als Zwang interpretiert, wenn nicht als Gewalt, so doch als Drohung mit Gewalt; wenn nicht mit physischer Gewalt, so doch mit Gewalt des Ausschlusses von der Kommunikation.²⁵

Die Frage nach der Abgrenzung der Macht von Gewalt stellt sich also auch bei Luhmann. Tatsächlich wollte er, so scheint es mir, den klassischen Theorien der Macht nicht bloß widersprechen, sondern sie in seine Machttheorie einbeziehen und ihre Fragestellungen aus

²³ Luhmann: *Macht im System*, S. 62 ff.; Luhmann: *Macht*, S. 84 f.

²⁴ Vgl. Luhmann: *Macht*, S. 104.

²⁵ Vgl. die Bemerkung Streckers, es könnte der »irrig[e] Eindruck« entstehen, »Luhmann sei zu den Theoretikern repressiver Macht zu rechnen« (Streckler, David: *Logik der Macht. Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis*, Weilerswist: Velbrück Wiss., 2012, S. 59). Streckler selbst zeigt dagegen die »Janusgesichtigkeit repressiv-konstitutiver Macht« bei Luhmann (S. 58 ff.).

einer kommunikativen Perspektive neu bedenken. Dass jeder Einfluss eine gewisse Vorverständnis benötigt und ohne sie nicht zustande kommen kann, braucht man nach Luhmann nicht zu bestreiten,²⁶ ebenso wenig wie die offensichtliche Tatsache, dass die Gewalt als Grenzfall der Macht in Form der Unmittelbarkeit (pure physische Gewalt) nur eine kurzfristige und in der Regel nicht besonders effektive Wirkung hat. Der Macht die physische Gewalt bloß entgegenzusetzen, wäre jedoch auch kontrafaktisch. Die Geschichte zeigt ziemlich viele Fälle der Verstärkung der Macht durch pure Gewalt.

Um das Verhältnis von Macht und Gewalt zu klären, müsste man die Frage wieder umstellen. Warum wird Macht zwar ständig in die unmittelbare Nähe zur Gewalt gerückt, von ihr jedoch zugleich abgesondert? Offenbar ist es ein kommunikatives Bedürfnis. Macht muss von Gewalt abgegrenzt werden. Das gehört zum Macht-Code, der gerade durch diese Abgrenzung sein erfolgreiches Funktionieren als Medium der Kommunikation in der Kommunikation sichert. Die Gründe dafür sind folgende: Zwar ist Gewalt sehr wohl kommunikativ (sonst hätten wir einen sehr engen Begriff der Kommunikation), aber sie ist für die Kommunikation unvorhersagbar, weshalb sie für diese ohne Bedeutung bleibt. Was für die Kommunikation bedeutsam ist, ist nicht die Gewalt selbst, sondern sind ihre Folgen, die sie als eine gewisse Machtkonstellation generalisiert. Pure Gewalt ist punktuell, sie hat keine Dauer. Die Macht dagegen ist, wie Han mit Recht betonen wird, ein Kontinuum²⁷ oder, wie Luhmann es darstellt, ein generalisiertes Medium für den Prozess der Kommunikation, das nicht an sein Ende kommen will. Dass die Macht sich generalisieren, auf andere Fälle übertragen und symbolisch sichern lässt, darin besteht ihr Unterschied zur Gewalt.²⁸

Nicht die Gewalt selbst, sondern ihre Folgen für die Kommunikation bzw. die von ihr generierten Verhältnisse und deren symbolische Generalisierung machen also die Macht der Gewalt aus. Insofern kann Gewalt (muss aber nicht) ausbleiben oder nur als Drohung oder Erinnerung präsent sein. In gewissen Fällen (denen Arendt ihre ausschließliche Aufmerksamkeit schenkte) kann Macht sogar bei Gewaltanwendung an

²⁶ Luhmann: *Macht im System*, S. 55.

²⁷ Han: *Was ist Macht?*, S. 100 f.

²⁸ Der Begriff »Symbol« wird ebenfalls in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* spezifiziert und u. a. von dem Talcott Parsons' abgegrenzt. Er soll für die Zeichen stehen, die ihre »eigene Funktion mitbezeichnen, also reflexiv sind« (Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1, S. 319). Das Symbol steht für die Unterscheidung (Wert/Gegenwert), die durch dieses Symbol legitimiert wird (S. 365).

Wirksamkeit verlieren. Doch das bedeutet nicht, dass Macht der Gewalt entgegengesetzt werden muss, sondern lediglich, dass Gewalt nicht immer kommunikativ wirksam ist.²⁹ Die Bedingungen ihrer Wirksamkeit sind gerade die Bedingungen der Machtkommunikation, die allerdings nicht mit der Kommunikation über Macht verwechselt werden darf.³⁰

Mit der letzteren Unterscheidung will Luhmann zeigen, dass die Machtkommunikation selbst – das Zustandekommen der kommunikativen Machtverhältnisse, die kommunikative Wirksamkeit des Macht-Codes – unabhängig oder fast unabhängig davon verläuft, wie man *über* die Macht denkt und redet, ebenso unabhängig davon, wie man die Macht theoretisiert. Man kann z. B. Macht dämonisieren, sie als das Böse schlechthin (als potentielle Gewalt) betrachten.³¹ Man kann, umgekehrt, wie Arendt oder Han, versuchen, die Macht von der Gewalt theoretisch vollkommen abzugrenzen, um sie so moralisch zu rechtfertigen. Eine moralische Bewertung der Macht kann jedoch die Machtkommunikation weder ersetzen noch ihre Probleme beheben. Bestenfalls ist sie selbst bloß ein Teil des Macht-Codes.³² Ein Theoretiker der Macht, der auf eine solche Bewertung bzw. auf nur eine Komponente des Macht-Codes fixiert ist, kann die Machtkommunikation nicht adäquat beschreiben.

Eine Machttheorie, wie Luhmann sie entwirft, ist auch eine Art Kommunikation *über* Macht, d. h. sie soll Distanz zur Machtkommunikation halten. Aber im Unterschied zu bewertenden und normativen Machtbeschreibungen darf sie weder ihre Prämissen übernehmen noch

²⁹ Luhmann äußerte sich gelegentlich in dem Sinn, dass die Anwendung der Gewalt für die Macht negative Folgen bezüglich der Wirksamkeit der Machtkommunikation haben kann (vgl. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1, S. 387). Jedoch wurde dieses Verhältnis von ihm nicht eindeutig negativ, sondern eher als ambivalent beschrieben. Die Gewalt sei selbst eine »negative Möglichkeit« der Macht. Vgl. Luhmann, Niklas: *Macht und System. Ansätze zur Analyse von Macht in der Politikwissenschaft*, in: *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, 5 (1977), S. 477. Bemerkenswerterweise zitiert Han diese Stelle aus Luhmanns Schrift polemisch, indem er behauptet, dass Gewalt für Macht überhaupt nicht konstitutiv sein kann und dass folglich Luhmann »die Sensibilität für die Möglichkeit einer *freien Macht*« fehlt (Han: *Was ist Macht?*, S. 25). Han will, wie früher Arendt, Macht der Gewalt bloß entgegensetzen. Dafür muss er deren radikalen Unterschied vom Zwang und von der »fremddeterminierbaren Entscheidung« behaupten (S. 26 f.).

³⁰ Vgl. Luhmann: *Macht*, S. 108.

³¹ Das tat bekanntlich Jacob Burckhardt (s. die Anm. 21 in der Einführung).

³² Die höchst interessante Frage nach dem Verhältnis zwischen der Moral und den symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien kann hier nicht weiter erörtert werden. Sie steht im Mittelpunkt von Luhmanns Überlegungen in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (vgl. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1, S. 396).

diese bloß mit anderen ersetzen. Vielmehr soll sie diese als nur »mögliche Komponente eines Macht-Code[s]« ansehen.³³ Die kritische Distanz zur Machtkommunikation bedeutet also für eine Machttheorie nicht, die Machtkommunikation zu korrigieren, sondern sie in ihrer Kontingenz aufzufassen. Sonst riskiert man zum einen den Machtbegriff stark zu vereinfachen und zum anderen zu übersehen, dass der aktuelle Macht-Code immer *ein* möglicher Code ist, der von einer bestimmten Machtkommunikation generiert wird und der, obwohl von dieser als einzig möglicher dargestellt, gar nicht alternativlos ist.

Diesem methodischen Leitfaden folgend, kann man feststellen, dass Gewaltandrohung, trotz aller Bedenken der Machttheoretiker, zweifelsohne zum Macht-Code gehört. Freilich wird die Gewalt heutzutage – nach dem heutigen Macht-Code – von der Machtkommunikation tatsächlich als gewisses kommunikatives Übel angesehen, jedoch als Übel, das sie nicht völlig entbehren kann, als ein Übel, das ein größeres Übel (z. B. wachsende Unordnung oder Zerstörung der Kommunikation als solche) verhindert und sogar eine gewisse Garantie für die Fortsetzung der Kommunikation sichert. Ähnlich wie bei der Frage nach der Legitimierung des Eigentums: Es mag wohl sein, dass diese Institution bedenklichen Ursprungs ist, dass auch in konkreten Fällen der Besitz durch eine zweifelhafte Umverteilung (z. B. im Krieg oder durch Ausbeutung) entstanden ist, doch ihre Funktion besteht darin, jede zukünftige Unordnung zu verhindern. Das Gleiche trifft für die Macht zu. Wenn sie auch durch Gewalt (eine Usurpation oder Revolution) zustande kommt, so kann sie deren Fortsetzung verhindern bzw. nur auf bestimmte Konfliktfälle beschränken.³⁴ Die Machtkommunikation (faktisches Funktionieren von Machtverhältnissen) muss also die Möglichkeit der Gewalt gelegentlich andeuten, als einen Grenzfall der Kommunikation, der als solcher zwar tatsächlich lieber ausbleiben sollte, aber dennoch einen gewissen Anhaltspunkt für sie darstellt – als Drohung mit Sanktionen.

Das Verhältnis von Macht und Gewalt ist – das muss für einen Machttheoretiker klar sein – selbst ein wichtiger Teil des Macht-Codes. Es ist alles andere als stabil: Die Machtkommunikation muss die Gewalt ständig auf ihre Wirksamkeit prüfen bzw. die möglichen Folgen ihrer Anwendung oder Nicht-Anwendung abschätzen. Für die Stabili-

³³ Luhmann: *Macht*, S. 62.

³⁴ In Luhmanns Sprache handelt es sich hier um die so genannte rechtliche Zweitcodierung. Vgl. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1, S. 357.

sierung dieses Verhältnisses braucht sie weitere Prämissen, die den binären Macht-Code (Vermeiden/Nicht-Vermeiden der Gewalt bzw. der unerwünschten Sanktionen) ergänzen und selbst binär kodiert sind. Diese Prämissen sind folgende: (1) Voraussetzung der Kausalität, (2) Voraussetzung einer objektiv bestehenden Zukunft, (3) Voraussetzung feststehender Bedürfnisse, (4) Orientierung an Konfliktfällen, (5) die Vorstellung von Macht als besitzbarem Gut und (6) die implizite Prämisse eines geschlossenen Systems. Letztere kommt ihrerseits durch zwei unausgesprochene Prämissen zum Ausdruck: (a) die Konstanzprämisse und (b) die Voraussetzung der Transitivität bzw. der hierarchischen Machtverhältnisse. Alle sechs Punkte werden von Luhmann den klassischen Machtdefinitionen entnommen – denen von Hobbes, Weber, Emerson u. a. Hier müssen nicht alle Argumente Luhmanns wiederholt werden.³⁵ Wichtig ist, dass diese Prämissen der Selbststabilisierung der Kommunikation dienen. Besonders stabilisierend und deshalb für die Machtkommunikation bedeutend ist die Vorstellung von Macht als eines geschlossenen Systems, bei deren Verteilung die Summe der in der Gesellschaft funktionierenden Mächte immer konstant und transitiv (d. h. unter anderem auch transparent und berechenbar) bleibt, und – eng damit verbunden – die Vorstellung von Macht als eines besitzbaren Guts, das man haben oder nicht haben kann. Es ist im Grunde ein und dieselbe Vorstellung: dass es sich bei allen Machtfragen nur um eine Umverteilung des bestehenden Guts handelt, das man Macht nennt.³⁶

Die Summe der wirkenden Mächte muss konstant bleiben – so lautet nicht nur das Gesetz der klassischen Theorie, sondern auch die Prämisse einer funktionierenden Machtkommunikation. Man stellt sich einen gewissen Spielraum vor und zeigt, wie die Macht in seinem Rahmen umverteilt wird, wie sie ihre symbolischen Formen nach bestimmten Regeln (Transitivität) wechseln kann, doch ohne den Raum selbst zu verlassen oder zu erweitern (Summenkonstanz).³⁷ Die Grenzen ihrer Spielräume scheinen durch den Grenzfall der Gewalt, die einmal angewendet wurde, aber jetzt möglichst ausbleiben sollte, für immer gesetzt zu sein. Die Besitzmetapher kommt dem Wunsch, diese Grenzen als für

³⁵ S. Luhmann, *Macht im System*, Berlin, 2013, S. 13 ff., 115 ff. S. auch: Luhmann, *Klassische Theorie der Macht*.

³⁶ Auch Luhmann, wie vor ihm Russell (s. die Anm. 62 im Exkurs 1), zieht somit eine Parallele zwischen der Prämisse der Machtkonstanz und dem Gesetz der Energieerhaltung (vgl. Luhmann: *Macht im System*, S. 117, Anm. 137).

³⁷ Vgl. bei Han die Betonung der Räumlichkeit der Macht, auch im Unterschied zur Gewalt (Han: *Was ist Macht?*, S. 99 ff.).

immer abgesichert anzusehen, sehr entgegen: Die Macht sei eine Art Besitz, ein zu habendes oder nicht zu habendes Gut, das immer konstant ist, aber oder gerade deswegen ohne Verluste umverteilt werden und sich in ihren Erscheinungsformen wandeln kann.

Man muss dazu bemerken, dass weder Arendt noch Han diese zwei Prämissen der klassischen Theorie – die Prämisse eines geschlossenen Systems und die Besitzprämisse – ausdrücklich teilen. Sie widersprechen ihnen sogar an manchen Stellen.³⁸ Doch alle Prämissen, die Luhmann nannte, hängen sehr eng miteinander zusammen.³⁹ Die Prämissen des Besitzes und des geschlossenen Systems (Prämisse 5 und 6) sind solange nicht ersetzbar, wie wir uns an den anderen Prämissen – jene der Kausalität in Machtverhältnissen (1), der objektiv feststehenden Zukunft (2) und der ebenso feststehenden Bedürfnisse (3) – festhalten. Dass dies bei Arendt und Han der Fall ist, brauche ich an dieser Stelle nicht auszuführen.⁴⁰ Viel wichtiger ist, wie Luhmann mit diesen Prämissen umgeht. Sie können nicht bloß falsch sein. Sie sind aber für eine Machttheorie nicht zwingend, sondern müssen als Elemente eines Macht-Codes analysiert werden, dessen Wirksamkeit und Stabilität sie sichern. Als Machttheoretiker sollte man ferner fragen, ob sich dabei nicht weitere Komponenten des Macht-Codes entdecken lassen, die für seine Wirksamkeit sorgen. Die Vorstellung von Macht als eines Besitzguts und konstanter Größe impliziert, dass die Macht nicht nur ein besitzbares und konstantes, sondern auch knappes Gut ist, um dessentwillen deshalb auf die eine oder andere Art und Weise gekämpft werden muss. Dadurch wird noch eine Prämisse des Macht-Codes verständlich: die Orientierung an Konfliktfällen (4), die die Macht ständig in eine gefährliche Nähe zur Gewalt bringt. Auf sie werde ich im Weiteren noch speziell zu sprechen kommen.

Die Vorstellung von Macht als eines knappen Guts ist eine implizite Voraussetzung und wichtigste Prämisse der Machtkommunikation, die

³⁸ Vgl. bei Han einen Hinweis auf Arendt in Abgrenzung von Habermas: Han: *Was ist Macht?*, S. 106. Er betont an dieser Stelle das kommunikative Moment von Arendts Machtbegriff.

³⁹ Kritische und ablehnende Äußerungen bezüglich der einen oder anderen Prämisse müssen, so Luhmann, theoretisch fruchtlos bleiben, wenn diese nicht als Komponenten des Macht-Codes gesehen werden (Luhmann: *Klassische Theorie der Macht: Kritik ihrer Prämissen*, S. 149).

⁴⁰ Allein schon dass Han davon spricht, dass der Machtunterworfenen dem Willen des Machthabers willig folgt, wie oben zitiert, zeigt, dass er sich von der Kausalität des Willens nicht verabschiedet (vgl. Han: *Was ist Macht?*, S. 10).

alle anderen miteinander verbindet. Die Frage ist, ob sie eine unüberbietbare Grenze jeder Machtkommunikation darstellt. Meine These ist: Luhmann sieht sie für die Machtkommunikation als unerlässlich an. Aber sie ist für ihn zugleich eine Komponente des aktuellen Macht-Codes. Und das könnte bedeuten: Sie ist ebenso wenig zwingend, wie dieser Code selbst, historisch gesehen, der einzig mögliche ist. Tatsächlich zeigt Luhmann deutlich, dass Macht keine Konstante, sondern eine variable Größe ist, dass es mal zu ihrer Steigerung, mal zu ihrer Abnahme kommt. Dass »zu wenig Macht« in der modernen Gesellschaft sei, zählt er u. a. zu den evolutionären Risiken der Macht.⁴¹ Nichtsdestoweniger scheint die Ansicht, dass nicht nur andere »Güter knapp sind«, sondern auch die Macht ein knappes Gut darstellt, auch für Luhmann alternativlos zu sein.⁴² Das heißt, er sieht in ihr nicht bloß ein Element eines kontingenten Macht-Codes, nicht eine ersetzbare Bedingung der aktuellen Machtkommunikation, vielmehr eine unerlässliche Komponente einer Theorie der Macht. Und meine Frage wäre, nicht nur, ob eine Machttheorie tatsächlich an diese Prämisse gebunden sein soll, sondern auch und vor allem, was für eine Realitätskonzeption damit als selbstverständlich vorausgesetzt worden ist.

Zeit- und Modalitätsstruktur: Paradoxien der Macht

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir Luhmanns eigenen Machtbegriff näher betrachten. Bis jetzt habe ich zwei einander ergänzende Begriffsbestimmungen der Macht bei ihm angesprochen: Macht als symbolisch generalisiertes Medium der Kommunikation, deren Funktion die Reduktion der Komplexität ist, und Macht als Drohung mit Sanktionen. Man könnte sie jedoch nur als Arbeitsdefinitionen betrachten. Denn sie stehen nicht für sich da, sondern sollen den Blick des Machttheoretikers für die Spannungen schärfen, die die jeweilige Machtkommunikation verdeckt. Die binäre Codierung der Macht, die durch die Drohung mit Sanktionen beschrieben wurde (Vermeiden/Nicht-Vermeiden bzw. Handeln/Erleben), sowie die Funktion der Macht als Reduktions-

⁴¹ Luhmann: *Macht*, S. 94 ff.

⁴² Luhmann: *Macht*, S. 21.

übertragung implizieren eine besondere Zeit- und Modalitätsstruktur der Macht.⁴³

Als zeitlicher Einfluss wurde die Macht schon in *Macht im System* vom sachlichen (Autorität) und sozialen Einfluss (Führung) unterschieden.⁴⁴ Dass diese Einteilung nicht ohne Probleme ist, sieht man schon daran, dass auch die Autorität einen zeitlichen Aspekt hat und eben darum von der Macht abgegrenzt werden kann. Die Macht bezieht sich auf das »mögliche[] *künftige*[] Handeln des Machthabers«, v. a. auf die Handlungen, die für den Machtunterworfenen besonders unangenehm sind, die dieser also zu vermeiden sucht (Drohung mit Sanktionen). Die Autorität habe dagegen »ihr Fundament in *vergangener* Bewährung«. ⁴⁵ So war es in *Macht im System*. Später änderte Luhmann nicht nur seine Begrifflichkeit (statt »Macht« »Autorität«, statt »Autorität« »Reputation«), sondern vermied auch die eindeutige Unterordnung von Einfluss-Typen.⁴⁶ Die Frage ist nicht, welchen Namen wir einem zeitlichen, welchen einem sachlichen und welchen einem sozialen Einfluss geben wollen. Die Kommunikation selbst unterscheidet die Typen des

⁴³ Wie jeder Code sollte auch der Macht-Code nach Luhmann ein binärer sein. Deshalb tritt die Drohung mit Sanktionen in Luhmanns späteren Werken als einziges Charakteristikum der Macht hervor. Vgl. Luhmann, Niklas: *Gesellschaftliche Grundlagen der Macht: Steigerung und Verteilung*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen: Westdt., 1987, Bd. 4, S. 119 sowie *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1, S. 355 ff. Im letztgenannten Werk wird jedoch der Macht vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Der Machtbegriff ist einerseits im Vergleich mit *Macht* und *Macht im System* komplexer geworden. Denn er wurde in Luhmanns Gesellschaftstheorie integriert. Andererseits wurde er hier gegenüber den früheren Werken vereinfacht. U. a. wird die Anwendung des Macht-Codes in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* nur auf einen »Sonderfall« beschränkt, dass »*das Handeln Alters in einer Entscheidung über das Handeln Egos besteht, deren Befolgung verlangt wird*« (S. 355). Der Macht-Code selbst ließ sich nun, wie bei den anderen symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien, als eine binäre Codierung von Handeln/Erleben beschreiben (S. 335 ff.). In Luhmanns früheren Werken wurde dieser Code dagegen viel differenzierter dargestellt. Er zeigte darin mehrere Komponenten auf (vgl. die sechs oben beschriebenen Prämissen). Im Folgenden soll noch demonstriert werden, dass manche kommunikativen Probleme wie die Modalität der Kommunikation aus dieser früheren Perspektive viel reichhaltiger und für eine Machttheorie anschlussfähiger beschrieben werden können. Die Aufgabe in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* stellte sich allerdings anders. Darum reichte hier die Auffassung der Macht als koordinierte Handlungsselektion aus.

⁴⁴ Luhmann: *Macht im System*, S. 62 ff.

⁴⁵ Luhmann: *Macht im System*, S. 65.

⁴⁶ Luhmann: *Macht*, S. 84 ff.

Einflusses eher unscharf.⁴⁷ Die Macht ist das durch die Kommunikation generalisierte Medium, zu dem alle Typen des Einflusses mehr oder weniger gehören können. Man kann Macht gewiss mit der Autorität oder Führung gleichsetzen, wie man sie von der Gewalt abgrenzen kann, jedoch geschieht dies nur nach den Regeln der Machtkommunikation. Welche Regeln sind es? Unter anderem werden sie von der besonderen zeitlichen Struktur der Macht bestimmt.

Die Macht als symbolisch generalisiertes Medium der Kommunikation ist an der Zukunft orientiert. Jedoch wird die Zukunft nach der Vergangenheit beurteilt. Denn die vergangenen Handlungen des Machthabers sind die einzige Bestätigung dafür, wozu er in Zukunft fähig sein wird oder was er unterlassen müssen wird. Zum Beispiel ist die Drohung mit Gewalt nur effektiv, wenn man sie ernst nimmt. Man nimmt sie aber nur ernst, wenn der Machthaber sich in der Vergangenheit in diesem Sinn gezeigt hat. Schon deshalb kann die Gewalt, nebenbei gesagt, der Macht nicht bloß entgegengesetzt werden. Jedoch bleibt die Verwirklichung einer solchen Drohung, wie vielversprechend diese auch sein mag, für die Zukunft riskant. Mit ihr riskiert man nämlich, das Gleichgewicht zwischen den kämpfenden Seiten zu zerstören, deren Kampf und dessen Ausgang dadurch unvorhersagbar werden. Aber nicht nur die Gewalt, jede Handlung des Machthabenden in der Vergangenheit erzeugt gewisse Erwartungen für die Zukunft. Das heißt: Man erwartet, dass jemand so viel Macht in der Gegenwart besitzt, wie er in der Vergangenheit demonstriert hat, und dass dies für zukünftige Handlungen hinreichend sein wird. Hier treffen wir auf die Metapher des Besitzes, die durch die Zeitstruktur der Machtkommunikation gleichzeitig bestätigt und in Frage gestellt wird. Da das Macht-Haben sich zeitlich verschiebt, kann die Macht kein Besitz sein. Sie soll jedoch als Besitz gedacht werden, um die Zukunft mit der Vergangenheit zu verbinden.

⁴⁷ Darum scheint mir die von Elena Esposito im Blick auf das Problem der Macht der Massenmedien explizit gemachte Unterscheidung von Einfluss und Macht (Letztere sei mit einer kritischen Distanzierung und Ausdifferenzierung sowie dem Kontingenzbewusstsein verbunden) nicht völlig überzeugend zu sein (Esposito, Elena: *Macht als Persuasion oder Kritik der Macht*, in: Maresch, Rudolf u. Werber, Niels (Hg.): *Kommunikation. Medien. Macht*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1999, S. 83-107). Diese Unterscheidung kann nur dadurch gesichert werden, dass man die Macht mit einer »absichtliche[n] Handlung« (S. 98) in Verbindung setzt und diese »im ›gezielten‹ und bewußten Sinne« (S. 99) deutet, d. h. den Machtbegriff auf die von Luhmann kritisierten Prämissen einer klassischen Machttheorie zurückführt. Nur deshalb gelingt es der Autorin, den Massenmedien die Macht abzusprechen.

Die zeitliche Struktur der Macht ermöglicht also einerseits, dass man über sie im Sinne eines Besitzes spricht, andererseits zeigt sie, dass es nicht so sein kann. In welchem Sinn besitzt man die Fähigkeit, die Sanktionen zu verwirklichen? Wenn der Machthaber dies in der Vergangenheit einmal getan hat, so heißt es noch lange nicht – und das ist ein ständig wiederkehrendes Problem der Machtkommunikation –, dass er auch in der Zukunft imstande sein wird, dies zu tun. Man muss den Machttheoretikern gewiss Recht geben, die der Macht ein gewisses Kontinuum, einen Spielraum in der Gegenwart unterstellen. Aber nur, wenn man hinzufügt, dass dieser Spielraum eine Art Zwischenraum darstellt, ein dynamisches Zusammenspiel von Vergangenheit und Zukunft, von Erwartungen, Hoffnungen und Enttäuschungen. Der Macht-Code besagt: Die Macht ist heute feststellbar, nur weil sie gestern wirksam war und morgen auch wirksam sein wird; sie ist somit nicht präsent, sondern ist nur eine in die Gegenwart hineingelegte Möglichkeit – eine Möglichkeit, die sich erst in der Zukunft bewähren oder nicht bewähren kann. Da die Macht eine ständige Verschiebung in der Zeit erfährt, bleibt sie ungewiss und kann niemandem als Eigentum zugeschrieben werden.

Das Zusammenspiel von Vergangenheit und Zukunft ist für die Macht grundlegend, so wie die Kategorie des Möglichen. Indem Luhmann Macht als Leistung charakterisiert, weist er auf die Vergangenheit hin; indem er von der Drohung spricht, verbindet er sie mit der Zukunft. Aber auch als Leistung ist die Macht an der Zukunft orientiert, d. h. an den Möglichkeiten, die sich erst in der Zukunft als solche zeigen können. Denn etwas, was in der Vergangenheit gelungen ist, gibt keine Garantien für die Zukunft; sie bleibt für die Zukunft unvorhersagbar – als Möglichkeit, die noch zu prüfen ist. Die Macht bleibt ein leeres Versprechen, solange man sie nicht eingelöst hat. Hat man sie jedoch eingelöst, so steht die Zukunft wieder offen.

Die Zeitstruktur der Macht ist somit paradox: Sie ist ein Besitz und kann nicht behalten werden; sie wurzelt in der Vergangenheit, aber nur die Zukunft kann sie bestätigen oder widerlegen. Diese Paradoxien werden von der Machtkommunikation vorausgesetzt, ohne explizit zu werden. Sie deuten auf die ebenso paradoxe Modalitätsstruktur der Macht. Bereits als Drohung mit Sanktionen bezieht sich die Macht auf Möglichkeiten, die in der Zukunft offen stehen. Als Übertragung der Komplexitätsreduktionen wird sie zur »Modalisierung kommunikativer

Prozesse«.⁴⁸ Sie wird zur Bewältigung vom »Überschuß an Möglichkeiten«,⁴⁹ der selbst als bedrohlich erscheint.

Die Modalisierung der Kommunikation ist eine wichtige Funktion der Macht, aber gleichzeitig ein gravierendes Problem. Die Kommunikation muss ständig auf die Möglichkeiten Bezug nehmen, die sich *quasi* hinter ihr verbergen und entweder wirksam werden oder unwirksam bleiben. Sie scheint somit auf einer phantastischen Annahme zu beruhen, die nicht mehr und nicht weniger als die Unterstellung paralleler Welten bedeutet. Da diese Unterstellung niemals in der Erfahrung bestätigt werden kann und außerdem auf eine gefährliche Offenheit verweist, muss sie sowohl plausibel gemacht als auch beschränkt werden. Und dafür setzt die Kommunikation das Medium Macht ein: Durch Macht kommt die Möglichkeit zur Wirklichkeit, durch Macht wird das Mögliche berechenbar. Die platonisch-aristotelische *dynamis*, das Vermögen zur Veränderung und zum Erleiden der Veränderung, ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine Komponente des Macht-Codes, die durch die Machtkommunikation impliziert wird, um jede zukünftige Veränderung als vorhersagbar darzustellen.

Wenn man diese Komponente des Macht-Codes bzw. diese Annahme der Machtkommunikation bedenkt, wird man sich nicht wundern, dass Weber in seiner klassischen Definition Macht als die Durchsetzung des Willens verstand und so den Willen – den Inbegriff der Metaphysik – zum Angelpunkt der Machttheorie machte.⁵⁰ Denn auch solche Ausdrücke wie Kraft, Vermögen und Potenz, die »Dispositionsbegriffe« der Macht, deuten auf den Willensbegriff hin. Ihre Funktion ist, den »Umstand« zu verdecken, »daß Macht eine Modalisierung kommunikativer Prozesse ist, indem sie mit dem Ausdruck der Möglichkeit zugleich eine Zurechnung der Macht auf den Machthaber verbinden«.⁵¹ Der Wille ist der traditionelle Begriff für die Vorstellung, dass mehrere Möglichkeiten hinter dem Geschehen verborgen sind, das durch ihn wirklich wird; dass folglich das Wirklich-Werden einer von ihnen durch den Willen vollkommen erklärt werden kann, obwohl oder gerade *weil* der Wille selbst keiner Erklärung bedarf. Webers Kritikern blieb nur übrig, das Verhältnis zwischen der durch den Willen definierten Macht einerseits und den anderen, nicht weniger metaphysischen Begriffen

⁴⁸ Luhmann: *Macht*, S. 40.

⁴⁹ Luhmann: *Macht*, S. 33.

⁵⁰ Vgl. die Anm. II.

⁵¹ Luhmann: *Macht*, S. 40. Als solche sind Kraft, Fähigkeit und Potenz ebenso »Bestandteile« des Macht-Codes.

andererseits festzustellen, z. B. indem gefragt wurde, wie dieser Wille des Machthabers zur Freiheit der Machtunterworfenen stehen soll. Wenn Weber (und zuvor Hobbes) darauf negativ, im Sinne des Brechens des fremden Willens und der Aufhebung seiner Freiheit, antwortete, so tendiert man heute dazu, darauf eine positive Antwort zu geben. Wir sahen es bei Arendt und Han: Die Freiheit solle der Macht nicht entgegenstehen, Letztere werde vielmehr durch den Zusammenschluss mehrerer freier Willen wirksam. Die Kausalität des Willens ist in beiden Fällen als selbstverständlich vorausgesetzt, ebenso wie seine Freiheit bzw. die Möglichkeit ihres Verlustes.

Sowohl die zeitlichen als auch die modalen Paradoxien – das Zusammenspiel der Vergangenheit und Zukunft sowie die Vorstellung der sich hinter dem Geschehen verbergenden Möglichkeiten – gehören aus der Sicht von Luhmanns Machttheorie zum Macht-Code. Sie sichern die für die Stabilität der Kommunikation grundlegende Vorstellung, dass die Macht dem Willen eines Akteurs zugeschrieben werden kann und dass es bei allen Konflikten sich um ihr Umverteilen als seines Eigentums handelt. Wenn wir die paradoxe zeitliche und modale Struktur der Macht jedoch machttheoretisch bedenken, so wird uns klar, dass diese nicht nur die Prämisse des Besitzes und der Summenkonstanz in Frage stellt, nicht nur die der feststehenden Bedürfnisse und der objektiven Zukunft, sondern auch die der Willenskausalität und die des Konflikts. Die Prämisse der Kausalität impliziert eine viel einfachere zeitliche Struktur als oben beschrieben wurde. Die Zeitverschiebung ist die Bedingung der Machtkommunikation und macht kausale Verhältnisse problematisch. Doch was ist mit der Orientierung an Konflikten? Diese Prämisse der Machtkommunikation scheint für sie absolut unerlässlich zu sein: Wo kein Konflikt ist, kann es nicht um Macht gehen. Selbst Luhmann hält das für ein unbestreitbares Faktum.⁵² Dennoch deutet auch hier die Zeit- und Modalitätsstruktur der Macht etwas hochgradig Paradoxes an. Die Konfliktvoraussetzung ist nicht nur selbst paradox. Sie zeigt gleichzeitig die paradoxe Struktur des Macht-Codes am deutlichsten.

Ist es tatsächlich so, dass die Übertragung der Möglichkeitsreduktion immer nur aufgrund eines Konflikts stattfinden kann? Gewiss, wenn

⁵² Luhmann: *Macht im System*, S. 23. In seiner Kritik dieser Prämisse bzw. der Vereinfachung in der Konfliktbeschreibung vonseiten der klassischen Machttheorie zeigt Luhmann, dass sie nichtsdestotrotz als Bestandteil des Macht-Codes alternativlos ist. Dabei weist er selbst z. B. auf Talcott Parsons hin, der die Macht im Hinblick auf die zu erreichenden Ziele und Kapazitäten, etwas zu tun, und nicht im Blick auf Konflikte definierte (vgl. S. 42 f.).

eine solche Reduktionsleistung auf eine andere stößt, d. h. wenn jemand die Möglichkeiten ausschließt, die von anderen vorgezogen worden wären. Aber ist der Bereich des Möglichen wirklich so eng abgesteckt? Und vor allem: Ist er vorgegeben, ist er konstant? Wird nicht gerade wegen der Unübersichtlichkeit und Unvorhersagbarkeit der Zukunft die Macht *als Leistung* schätzenswert? Ist es nicht die Leistung, die die anderen nicht nachweisen können, die den Machthaber zu einem solchen befördert? Man schreibt ihm eine besondere Fähigkeit zu, gerade *weil* man diese Fähigkeit selber nicht hat. Es handelt sich also nicht nur und auch nicht primär um einen Konflikt, sondern um das Bahnen eines Weges, der, aus welchem Grund auch immer, als tragfähig und für die Zukunft vielversprechend angesehen wird. Ein Konflikt entwickelt sich nur, weil solche Wege wieder in Frage gestellt werden können, und zeigt so, dass die Möglichkeiten alles andere als offensichtlich gegeben sind. Um sich selbst als stabil und berechenbar darzustellen, setzt die Machtkommunikation als selbstverständlich voraus, dass die Möglichkeiten nur an gewissen Punkten und nur bis zu einem gewissen Grad Alternativen zulassen. Der hypothetische Konflikt trifft auf *quasi* fertige Alternativen, zwischen denen bloß gewählt werden muss, unter der Bedingung *tertium non datur*.

Man darf nicht unbemerkt lassen, dass fast alle der neueren Theorien der Macht auf die eine oder andere Weise versuchen, die Konfliktorientierung der Macht in Frage zu stellen. Nicht nur die Kritiker der klassischen Machttheorien, wie Arendt und Han, auch Foucault würde zustimmen, dass die ausschließliche Orientierung an Konfliktfällen einen viel zu engen Begriff der Macht impliziert, der sie auf die Unterdrückung beschränkt und so die anderen Funktionen übersehen lässt. Foucault wollte dagegen die Macht als Ermöglichung, Han und Arendt sogar als Begünstigung der Freiheit verstehen. Luhmann warnt uns aber davor, die Prämissen der Machtkommunikation zu unterschätzen und bloß durch andere zu ersetzen. Die Konfliktorientierung der Macht, die Macht als Herrschaft, als Beschränkung und als Unterdrückung, ist eine von ihnen, die mit den anderen eng verbunden ist. Man kann sie nicht bloß ersetzen, ohne die anderen in Frage zu stellen. Es sei noch einmal hervorgehoben: Luhmann selbst geht es nicht um eine solche Korrektur der Machtkommunikation, auch nicht darum, ihre Geltung zu beschränken, sondern vor allem darum, zu zeigen, *wozu* die Machtkommunikation ihre Prämissen nötig hat und welche Komponenten des Macht-Codes durch die Kommunikation selbst ausgeblendet werden. Die Prämisse eines Konflikts bedeckt nicht nur die paradoxe Zeit- und

Modalitätsstruktur der Macht, sondern sichert auch eine Auffassung der Realität, die die Kommunikation am meisten braucht, um sich selbst zu stabilisieren, – die Realität als ein geschlossenes Feld, auf dem um das wertvolle knappe Gut, die Macht, gekämpft werden muss.

Die Ermöglichung des Unwahrscheinlichen

Alle Komponenten des Macht-Codes bzw. alle Prämissen der Machtkommunikation, sowohl die auf der Hand liegenden als auch jene, die sich nur der mühsamen Analyse öffnen, wie die paradoxe Zeit- und Modalitätsstruktur der Macht, führen dazu, dass die Macht berechenbar wird, dass man die Macht messen kann. Zumindest das Maß der Macht lässt sich einfach definieren, wenn schon nicht kalkulieren: Es ist »die Zahl der Möglichkeiten, die sie ausschließt«. ⁵³ Dass diese Definition negativ ist (nicht die Zahl der Möglichkeiten, die sie offen lässt), ist für Luhmann prinzipiell wichtig. Die Macht sei Selektions- und Reduktionsleistung. Die Kommunikation brauche das Medium Macht, um die Zahl der Möglichkeiten möglichst zu reduzieren.

Vergessen wir jedoch nicht, dass wir es hier mit einer, wenn auch der wichtigsten, Komponente des Macht-Codes bzw. mit einer Prämisse der Machtkommunikation zu tun haben. Als solche kann sie sehr wohl in Frage gestellt werden. In der Tat: Wenn die Macht an der Zahl der durch sie reduzierten Möglichkeiten gemessen werden soll, so ist ihre Größe dieser Zahl proportional, d. h. abhängig von der Zahl der Optionen, die durch sie ausgeschlossen wurden. Dementsprechend weist Luhmann darauf hin, dass die politische Macht eines absoluten Monarchen gerade eine geringe Macht gewesen sei bzw. dass die spätere Ausdifferenzierung und Steigerung der Möglichkeiten der Untertanen und Bürger zur Steigerung der Macht geführt habe. ⁵⁴ Denn da, wo es so gut wie keine Wahloptionen gibt, bleibe die Macht eine geringe. Diese These überzeugt jedoch nicht ganz; sie scheint nicht nur kontraintuitiv, sondern auch viel zu einfach zu sein. Das Verhältnis dürfte etwas komplexer sein: Wenn das Feld des Möglichen sehr eng abgesteckt wird, scheint die Macht umso größer zu sein, wenn sie dabei nur eine einzige Möglichkeit ausschließt.

⁵³ Luhmann: *Macht im System*, S. 130, Anm. 149.

⁵⁴ Luhmann: *Macht*, S. 38.

Im Übrigen musste Luhmann selbst die Steigerung der Macht durch die moderne Differenzierung in Frage stellen.⁵⁵

Aber wie entsteht das Feld des Möglichen überhaupt? Um diese Frage zu klären, sollte man den Macht-Code selbst relativieren bzw. seine wichtigsten Bestandteile in Frage stellen. Die Komplexität der Welt solle, so Luhmann, von der Macht reduziert und Möglichkeiten sollten ausgeschlossen werden. Daran zeige sich gerade die Macht der Macht. Doch es handelt sich nicht um die ›objektiv‹ vorgegebenen Möglichkeiten (in welchem Sinne sollen Möglichkeiten in der Gegenwart gegeben sein?), sondern um die in der Kommunikation *wahrgenommenen* bzw. von ihr *entdeckten* Möglichkeiten. Gerade dieser Umstand wurde vom Macht-Code mit Hilfe der »Dispositionsbegriffe« verdeckt. Wenn aber die Macht die nicht einfach vorhandenen, sondern neu entdeckten Möglichkeiten reduzieren muss, so kann es sich bei ihrem Maß nicht um eine ›objektive‹ Größe handeln, sondern dieses Maß ist nur *das Verhältnis zwischen dem Feld des als solchen wahrgenommenen Möglichen und des im Nachhinein festgelegten Wirklichen* – das Verhältnis, das von der Kommunikation durch das Medium Macht selbst *erst erschaffen* werden muss. Folglich haben wir es hier mit noch einer grundlegenden Paradoxie der Macht zu tun: Die Macht ist zwar aus der Sicht der Kommunikation eine Reduktionsleistung, die im Grenzfall mit Gewalt Möglichkeiten ausschließt. Wenn sie sich aber auf diese Funktion beschränkt, schwächt sie sich selbst bzw. wird als Kommunikationsmedium unwirksam. Denn ihre Wirksamkeit ist ebenso von einer *Erweiterung des Feldes des Möglichen* abhängig. Das Maß der Macht ist die Zahl der Möglichkeiten, die entdeckt werden müssen, um ihr die Möglichkeit zu geben, sie zu reduzieren.

Anhand mehrerer paradoxer Komponenten des Macht-Codes, die durch die Machtkommunikation ausgeblendet werden, kommt nun die wichtigste Paradoxie der Macht zum Vorschein: Die Macht ist eine Reduktion des Möglichkeitsfeldes, die auf dessen Erweiterung angewiesen ist. Oder vielmehr sollte man vielleicht sagen: *Macht ist ein Medium, das von der Kommunikation eingesetzt wird, um jene Paradoxien, vor allem die Paradoxie der Reduktion des zu erweiternden Feldes, zu verdecken.*

Die Machttheorie Luhmanns geht jedoch nicht so weit, auch diese grundlegende Paradoxie des Macht-Codes explizit zu machen bzw. sich auch in dieser Hinsicht von der Machtkommunikation zu distanzieren.

⁵⁵ Luhmann: *Macht*, S. 108. Vgl. auch Luhmann: *Macht und System*, S. 480.

Erstaunlicherweise sieht Luhmann die Eröffnung der neuen Wahloptionen, also die Erweiterung des Möglichen, als »sekundären Prozeß«, der nur aufgrund der primären Reduktion erfolgen kann.⁵⁶ Mit dieser Entscheidung, was »primär«, was »sekundär« sein soll, verfehlt er dabei, so scheint mir, seinen eigenen Anspruch, dass eine Machttheorie an die Prämissen der Machtkommunikation nicht gebunden sein soll und die Komponenten des Macht-Codes nur als mögliche, nicht-alternativlose Voraussetzungen der Letzteren zu betrachten sind. Die Komplexität wird auch von Luhmann als vorgegebene, »natürliche«, Größe verstanden;⁵⁷ ihre Steigerung als »natürlicher« Fortschritt dargestellt.⁵⁸ Die Macht kommt damit als Rettung in der Not: Komplexität überwältigt und muss selbst überwältigt werden.

Man könnte hier m. E. mit Recht fragen, inwiefern die Prämisse einer vorgegebenen Komplexität der Wahloptionen sich von der Prämisse der feststehenden Bedürfnisse und ferner von der Prämisse einer objektiven Zukunft unterscheidet. Mit anderen Worten: Ob Luhmann an dieser Stelle mit seiner Unterscheidung primärer und sekundärer Prozesse nicht für die eigene Kritik anfechtbar wird. Seine Schlussfolgerung, dass Macht mit Systemdifferenzierung zunimmt,⁵⁹ wird dadurch verständlich, aber ebenso anfechtbar. Mein Ziel ist jedoch nicht, seine Schlüsse in Frage zu stellen, um dann zu sagen, wie es mehrfach getan wurde, was die Macht wirklich sei, oder um darauf hinzuweisen, welche Machterscheinungen mit dem infragestehenden Begriff der Macht unberücksichtigt geblieben sind und welche ihm dagegen unrechtmäßig zugerechnet wurden.⁶⁰ Das Ziel dieser Ausführungen ist vielmehr, zu

⁵⁶ Luhmann: *Macht im System*, S. 59 f., Anm. 81. Diese Unterscheidung wurde zwar im unveröffentlichten Werk getroffen und kam m. W. später nicht mehr vor, jedoch scheint Luhmann bei dem Begriff der Macht als einer primären Reduktionsleistung geblieben zu sein. Darum trat die Drohung mit Sanktionen immer weiter in den Vordergrund seines Machtverständnisses.

⁵⁷ Vgl. die These, die Welt sei einem Theoretiker wie auch einem Praktiker als »übermäßig komplex vorgegeben« (Luhmann, Niklas: *Die Praxis der Theorie*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Opladen: Westdt., 1970, Bd. 1 (*Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*), S. 253).

⁵⁸ Die Idee der Ausdifferenzierung als Fortschritt und »Errungenschaft« (Luhmann: *Macht im System*, S. 137, 140) ist freilich in *Macht* viel weniger explizit.

⁵⁹ Luhmann: *Macht*, S. 70.

⁶⁰ Bei aller Scharfsinnigkeit der Begriffsanalyse ist das z. B. bei Han der Fall. Seine Aufgabe, wie oben schon erwähnt, besteht im Endeffekt im Untermauern der These, dass Macht nicht (nur) in der Unterdrückung bestehe und der Freiheit nicht entgegengesetzt werden könne. Sein Plädoyer für die Freiheit als Grundlage der Macht verdeckt dabei bloß die Tatsache, dass die Freiheit durch eine solche Kopplung mit Macht selbst paradox wird.

prüfen, mit welcher latenten Vorstellung der Realität wir es hier zu tun haben.

Eine solche Vorstellung, die nicht zwingend zu sein scheint, ist die Realität als ein bedrohlich großes, jedoch auch begrenztes Feld der Möglichkeiten, die die Kommunikation wie fertig vorfindet, bzw. die Idee eines ›natürlichen‹ Überschusses an Möglichkeiten, der im Blick auf menschliche Fähigkeiten bloß eine negative Wirkung haben kann und möglichst zu reduzieren, nicht zu fördern ist.⁶¹ Die Komplexität der Realität sei das Hauptproblem der Kommunikation seit der Neuzeit. Mehr noch: Das sei das primäre Anliegen der Aufklärung gewesen – die Entwicklung und Förderung des menschlichen Vermögens, »die Komplexität der Welt zu erfassen und zu reduzieren.«⁶² Eine solche Ansicht, wenn sie explizit gemacht wird, erstaunt umso mehr, wenn man bedenkt, dass die Sehnsucht nach neuen, vorher undenk바ren Möglichkeiten zu den wesentlichen Erfahrungen der Moderne gezählt werden muss – ebenso freilich wie auch die Angst vor den neu entdeckten Möglichkeiten, die jedoch tatsächlich sekundär gegenüber diesen Erfahrungen ist. Dann muss man aber auch eine gravierende Diskrepanz feststellen – zwischen der Reichhaltigkeit der Letzteren einerseits und der Einseitigkeit des von der Kommunikation generierten Macht-Codes andererseits. Man muss feststellen, dass neue Möglichkeiten von der Kommunikation, wenn nicht geleugnet, so doch ausschließlich als Problem angesehen werden, nicht als eine Chance zur Erneuerung, nicht als eine Herausforderung, immer weiter nach neuen Möglichkeiten zu suchen, anstatt die schon entdeckten bloß zu beschränken und vor ihnen zu warnen – ein, nebenbei gesagt, m. E. ziemlich aussichtsloses Unternehmen.⁶³ So

In seiner Kritik an Luhmann (Han: *Was ist Macht?*, S. 21 ff.) ignoriert Han gerade den Unterschied zwischen der klassischen Fragestellung nach dem Wesen der Macht (was die Macht wirklich ist) und Luhmanns funktionsorientierter Untersuchung der Macht als Medium der Kommunikation: welche Funktion das Medium Macht in der Kommunikation erfüllt und wozu es von der Kommunikation eingesetzt wird.

⁶¹ Immer wieder betont Luhmann »die engen Grenzen des menschlichen Potentials für Aufmerksamkeit« sowie die »Unausweichlichkeit übermäßiger Komplexität« (Luhmann: *Die Praxis der Theorie*, S. 253, 257). Die Funktion der sozialen Systeme sei ausschließlich die »Erfassung und Reduktion von Komplexität« (Luhmann, Niklas: *Soziologie als Theorie sozialer Systeme*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Opladen: Westdt., 1970, Bd. 1 (*Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*), S. 116).

⁶² Luhmann, Niklas: *Soziologische Aufklärung*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Opladen: Westdt., 1970, Bd. 1 (*Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*), S. 67.

⁶³ Dies darf nicht nur als Kritik an Luhmanns Realitätskonzeption verstanden werden, sondern auch als Kritik an all die Aufrufe zum Verzicht auf den technischen Einsatz der

wird die Komplexitätsreduktion (und deren verbindliche Übertragung) zu dem primären Anliegen der Machtkommunikation. Und für diese Beschränkung setzt sie, laut Luhmanns Interpretation, das Medium Macht ein.

Dennoch könnte man auch hier mit Luhmann sagen, dass eine Machttheorie nicht an die Regeln der Machtkommunikation gebunden bleiben darf. Letztere besteht gerade auf der reduzierenden Funktion der Macht und betont die Gefahr, die von Möglichkeiten ausgeht, worauf man aus ihrer Sicht nur mit neuen Beschränkungen, und nicht mit weiteren Optionen, antworten kann. Wenn eine Machttheorie sich von solchen Vorstellungen leiten lässt, riskiert sie jedoch, sich im Hinblick auf die paradoxe Struktur der Macht als Medium der Kommunikation zu täuschen. Man darf durchaus annehmen, dass das Medium Macht nicht weniger der Erweiterung des Möglichen als deren Reduktion dient bzw. dass die Reduktion nur aufgrund einer Erweiterung möglich ist; dass man, folglich, den aus dieser Erweiterung resultierenden Problemen nur mit einer weiteren Modalisierung der Kommunikation begegnen kann, um dann zu fragen, warum dies gezeugnet wird, warum nur eine, nämlich die reduzierende Seite der Macht von der Kommunikation wahrgenommen wird. Erstaunlicherweise teilt die Machttheorie Luhmanns stattdessen dieses Vorurteil bzw. diese Beschränkung, die die Macht auf die Reduktionsfunktion selbst reduziert.

Die Antwort auf die gerade formulierte Frage zur Einseitigkeit der machtkommunikativen Deutung der Macht würde nicht nur die Alternative zur beschriebenen Realitätsauffassung öffnen, sondern auch die Spannungen der konstruktivistischen Realitätskonzeption aufzeigen. Die Vorstellung von Realität als beschränktem Feldes der vorgegebenen Möglichkeiten bzw. das Ansetzen der Macht als Bewältigung der unheimlichen Größe soll der Stabilität der Kommunikation dienen. Darum soll ihre Geschlossenheit folgenderweise gesichert werden: Ihre Grenzen sind die Grenzen der Realität; es gibt kein ›Draußen‹, keine andere Realität außer der Realität der Kommunikation; auch Möglichkeiten sind von ihr vorgezeichnet und bereitgestellt, es bleibt nur sie zu reduzieren. Diese paradoxe Unterstellung der Machtkommunikation fällt mit Luhmanns eigener Voraussetzung zusammen: Die Realität ist mit unseren Konstruktionen identisch; wie komplex diese auch sein

wissenschaftlichen Entdeckungen, angefangen mit der berühmten »Heuristik der Furcht« von Hans Jonas (*Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a/M: Insel, 1979).

mögen, sie ist mit ihnen völlig deckungsgleich. Wenn die Machttheorie jedoch diese grundlegende Prämisse der Machtkommunikation teilt, wird ihre Position nicht nur radikal konstruktivistisch, sondern auch hochgradig paradox. Denn sie führt zu einer *latenten Ontologisierung der Möglichkeiten*: Die Zahl der Möglichkeiten sei zwar überwältigend groß und selbst unendlich (!),⁶⁴ jedoch sei sie vorgegeben, darum müsse sie bloß reduziert und nicht erweitert werden. Wenn die Grenzen der Kommunikation mit denen der Realität zusammenfallen, können sie im Sinn einer ontologischen Gegebenheit betrachtet werden und nicht als etwas, was noch gefunden und vielleicht erfunden werden soll. Von einer solchen Ontologisierung wollte Luhmann mit seiner Machttheorie selbstverständlich Abstand nehmen. Und dennoch droht seiner konstruktivistischen Realitätsauffassung eine Gefahr, in das Gegenteil umzuschlagen – in eine Konzeption, die das geschlossene Feld des Möglichen der Kommunikation zugrunde legt. Wenn die »Komplexität der Welt« im Sinne der »unheimliche[n] Vielzahl der Möglichkeiten«⁶⁵ gedeutet wird, wird die Realität zu einer bedrohlichen Macht. Indem sie jedoch mit der Realität der Machtkommunikation zusammenfällt, wird sie als u. U. verfügbar, jedenfalls als berechenbar und in diesem Sinne »gegeben« angesehen.⁶⁶

Die Stabilität der Machtkommunikation ist nicht nur ihre wichtigste Aufgabe, sondern dient auch ihrer Fortsetzung. Diese ist sowohl problematisch als auch – Luhmann besteht darauf – unwahrscheinlich. Die Funktion der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien wird in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* im Blick auf Luhmanns Gesellschaftstheorie als »Ermöglichung einer hochunwahrscheinlichen Kombination von Selektion und Motivation« definiert⁶⁷ bzw. als Antwort der Kommunikation auf das Problem der Unwahrscheinlichkeit von Sinnselektionen.⁶⁸ Die Macht als eines der Kommunikationsmedien steigert

⁶⁴ Vgl. Luhmann, Niklas: *Funktion und Kausalität*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Opladen: Westdt., 1970, Bd. 1 (*Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*), S. 27.

⁶⁵ Luhmann: *Soziologische Aufklärung*, S. 72 f.

⁶⁶ Vgl. die begriffliche Bestimmung der »Welt« bei Luhmann: Einerseits sei ihre Komplexität als »Gesamtheit der möglichen Ereignisse« zu verstehen, andererseits bezeichne diese Komplexität lediglich »eine Relation zwischen System und Welt, nie einen Seinszustand« (Luhmann: *Soziologie als Theorie sozialer Systeme*, S. 115).

⁶⁷ Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1, S. 320.

⁶⁸ Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1, S. 317. Zum für Luhmann grundlegenden kommunikativen Problem der Ermöglichung des Unwahrscheinlichen s. Brodocz, André: *Mächtige Kommunikation in Niklas Luhmann »Theorie der sozialen Systeme«*, in: Imbusch (Hg.): *Macht und Herrschaft*, S. 185 f.

die Wahrscheinlichkeit der Übertragung von bestimmten Selektionen, und zwar dadurch, dass eine solche Übertragung zur Bedingung der Fortsetzung der Kommunikation gemacht wird. Dabei ist das Verhältnis zwischen Selektion und Motivation zirkulär.⁶⁹ Das heißt, die Ermöglichung (Motivation) ist eine Leistung, die auf Beschränkungen und deren Übertragungen (Selektionen) zielt und umgekehrt. Luhmanns dritte Definition der Macht als Medium zur Steigerung der »Wahrscheinlichkeit des Zustandekommens unwahrscheinlicher Selektionszusammenhänge«⁷⁰ gibt uns zu verstehen: Die Möglichkeiten sind für die Kommunikation ein Problem, weil sie schwer kalkulierbar und unvorhersagbar sind. Gerade darum ist die Fortsetzung der Kommunikation unwahrscheinlich. Und eben darum besteht die Machtkommunikation auf manchen Komponenten des Macht-Codes, wie Orientierung auf Konflikte, Macht als Besitz und besonders auf der Vorstellung eines geschlossenen Feldes der Möglichkeiten: *weil sie die eigene Unwahrscheinlichkeit verdecken muss und die eigene Fortsetzung als alternativlos darstellen will*. Der Macht-Code besagt: Die Macht sei knappes Gut, weil die Realität selbst ein enger Kampfplatz ist, auf dem die Kommunikation unvermeidlich entstehen *müsse*. Aber wenn wir die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation bzw. ihre äußerste Kontingenz bedenken, dann ist weder die Macht ein knappes Gut, das bloß umverteilt werden soll, noch kann die Realität ein enger Kampfplatz sein, auf dem um diesen wertvollen Besitz – die Macht – gekämpft wird.

Gerade die von Luhmann angesprochene Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation weist also darauf hin, dass die Möglichkeiten niemals bloß vorliegen, sie müssen erst als solche entdeckt werden, bevor man anfängt, für deren Durchsetzung bzw. deren Reduktion zu kämpfen. Konfliktfälle verdecken diese Tatsache, aber sie zeigen auch, dass eine Festlegung des Möglichen nicht immer gelingt. Wenn man nun auf die Paradoxien des Macht-Codes aufmerksam wird, wird sichtbar: Macht ist nicht nur eine unterdrückende Beschränkung, sondern sie ist auch eine ermöglichende Leistung, die selbst unwahrscheinlich, weil äußerst schwierig ist. Mehr noch: Sie ist als besonders belastend, als *Bürde*, einzustufen. Die Entdeckung neuer Möglichkeiten, die noch unbekannt sind,

⁶⁹ Vgl. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1, S. 321 ff.

⁷⁰ Luhmann: *Macht*, S. 20. Streng genommen ist es bereits eine vierte Definition. Vgl. die Definition der Macht als »Modalisierung kommunikativer Prozesse« (s. die Anm. 48). Wie oben bereits gesagt, sind es Arbeitsdefinitionen, die zur Beschreibung der paradoxen Struktur des aktuellen Macht-Codes angesetzt werden, und nicht etwa Definitionen im Sinne der Festlegung des Wesens.

das Finden eines Weges, den noch keiner kennt, ist wahrhaftig als schwer zu beurteilen. Doch nur, solange wir die Zukunft als offen ansehen, nur solange die Grenzen des Möglichen unklar und unvorhersagbar bleiben. Wenn diese Sicht zurücktritt, wird die Konfliktorientierung der Macht, Macht als Unterdrückung oder Beschränkung, wieder dominierend. Die Macht wird dann zu einem Privileg bzw. einem beneidenswerten Besitz, die Kommunikation zu einem geschlossenen Feld, dessen Grenzen mit den Grenzen der Realität identisch sind, deren Fortsetzung folglich nicht mehr als unwahrscheinlich, sondern umgekehrt als unvermeidlich erscheint.

Die Alternative – Macht als konfliktbringende Beschränkung und Unterdrückung oder als ermöglichende Leistung – ist eine Trennlinie der Machttheorien. In der Einführung wurden sie bereits als »zwei Logiken der Rede von der Macht« beschrieben.⁷¹ Wenn man sich wie Arendt oder Han innerhalb einer von ihnen befindet, tendiert man dazu, die richtige Machtdeutung der falschen entgegenzusetzen. Einer solchen Fragestellung ist Luhmann weit voraus. Denn er betrachtet beide Optionen – die Beschränkung des Gegebenen und die diese Beschränkung ermöglichende Leistung – als Komponenten eines und desselben Macht-Codes. Doch sollte m. E. noch ein weiterer Schritt in diese Richtung getan werden: Man sollte zeigen, dass diese zwei Komponenten einander tatsächlich widersprechen, nicht bloß, weil eine von ihnen falsch ist, sondern weil der Macht-Code selbst paradox ist und die Machtkommunikation auf seine Paradoxien angewiesen ist.⁷² Mit diesem paradoxen Code verdeckt sie die eigene Unwahrscheinlichkeit und die gefährliche Offenheit von der ihr unverfügbaren Realität, dass nämlich die Handlungsoptionen niemals vorgegeben sind oder dass es, wie Luhmann selbst sagt, »keinen natürlichen Stopp des Weiterfragens nach anderen Möglichkeiten, anderen Ursachen, anderen Wirkungen [gibt], sondern nur Abhängigkeit dieses Fragens von Geschichte und Struktur vorauszusetzender Sinnbildungsleistungen.«⁷³

Die ermöglichende Funktion der Macht – man sieht es selbst in der Machttheorie Luhmanns – wird ständig durch die reduzierende überlappt, die Orientierung an Konfliktfällen tritt immer wieder hervor. Die Gründe dafür dürften nun klar werden. Die Prämissen des Macht-Codes sind, darauf hat Luhmann selbst hingewiesen, alle miteinander

⁷¹ S. die Anm. 35 in der Einführung.

⁷² Die von Luhmann hervorgehobene Paradoxie besteht u. a. darin, dass alle Macht durch Unterwerfung entsteht (Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. I, S. 373).

⁷³ Luhmann: *Macht im System*, S. 22 f.

so eng verbunden, dass die Infragestellung von nur einer von ihnen die ganze paradoxe Struktur des Codes verraten würde; und die Kommunikation vermeidet offensichtliche Paradoxien. Darüber hinaus meidet die Machtkommunikation die Vorstellung von der Offenheit des Möglichen, weil diese äußerst riskant ist, d. h. sie würde ihre eigenen Grenzen in Frage stellen. Die Vorstellung von einem Feld, das alle Optionen in sich einschließt, die zwar zahlreich sind, jedoch konstant bleiben und um deren Reduktion es sich bei allen Konflikten handelt, sichert dagegen ihre Geschlossenheit, ihre Stabilität und ihre Fortsetzung. Die Kommunikation blendet nämlich nicht nur Paradoxien aus, sondern ist auch und vor allem darum besorgt, die *Kontingenz* des eigenen Zustandekommens zu verdecken. Für diese doppelte Aufgabe setzt sie das Medium Macht ein, gemäß dem von Luhmann kritisch beschriebenen Macht-Code. Umso erstaunlicher ist es, dass auch Luhmann am Ende die Paradoxie der auf die Erweiterung angewiesenen Möglichkeitsreduktion unsichtbar macht, indem er auf den Konflikt- und Reduktionsprämissen besteht und somit auch die Prämisse des knappen Guts und die des begrenzten Kampfplatzes in Kauf nehmen muss.

Die Betonung der Unwahrscheinlichkeit der Fortsetzung der Kommunikation steht bei Luhmann in einer unlösbaren Spannung mit der Vorstellung von Realität als vorgegebenem Feld der Möglichkeiten, das gleichzeitig groß ist und einen engen Kampfplatz darstellt. Die Unwahrscheinlichkeit weist indirekt auf die unerschlossenen Optionen; die Größe des Feldes darauf, dass dieses nur dann zum Kampfplatz wird, wenn man seine Grenzen nicht erweitern kann. Die Erweiterung vergibt sich in der Kommunikation als Reduktion, damit diese sich stabilisieren und die eigene Fortsetzung sichern kann. Wenn diese Verstellung jedoch als eine Komponente des Macht-Codes angesehen wird, kommen ihre Folgen ans Licht, unter anderem eine latente Ontologisierung der Möglichkeiten, die Luhmanns Machttheorie mit der Machtkommunikation zu teilen scheint. Dabei legte Luhmann selbst gerade die Entdeckung der Möglichkeiten in der Neuzeit als Deontologisierung der Realität aus. Um diesen Gedanken Luhmanns zu klären, werfen wir noch einen Blick auf seinen Aufsatz, der für unsere weitere Untersuchung wichtig sein wird. In ihm handelt es sich nicht direkt um den Macht-, sondern zunächst um den Ideologiebegriff.

In seinem Aufsatz *Wahrheit und Ideologie* geht Luhmann von der grundlegenden Erfahrung der Kontingenz in der Moderne aus, die die Umstellung von dem ontologischen auf ein ideologisches Denken bedeutet: keine Orientierung an der einzigen Wahrheit, sondern an

dem Möglichen, das durchaus Alternativen zulässt. Dass »*das Erlebte auch anders möglich ist*«, bedeutet, dass der Erlebnisinhalt »ontologisch wahrheitsunfähig« und darum prinzipiell ersetzbar ist.⁷⁴ Die Handlungszusammenhänge werden folglich als variabel angesehen, als äquivalente »Wertsysteme«, die den Wahrheitsanspruch unrechtmäßig erheben und darum als Ideologien zu bezeichnen sind.⁷⁵ Man entlarvt sie als künstliche Beschränkung und Ausblendung der Alternativen. Darin bestehe »das ewig Suspekte und Bestreitbare der Ideologien«. ⁷⁶ Das »Zeitalter der Ideologie« ist jedoch, so Luhmann, die Zeit, die auf solche Selektionen angewiesen ist. Wenn die Wahrheit ihren ontologischen Status verliert, ermöglicht die ideologische Bewältigung des Kontingenten bzw. der Ausschluss und Neutralisierung anderer Möglichkeiten eine kausal-rationale Auslegung der Handlung, d. h. den »Forbestand einer bestimmten Sozialordnung«. ⁷⁷

Merken wir uns, dass es Luhmann hier zwar nicht um das Medium Macht geht, aber dass die Ideologie in dieser Deutung durchaus eine Funktion dieses Kommunikationsmediums übernimmt: die Übertragung der Reduktionsleistung und Ermöglichung des Unwahrscheinlichen bzw. die Stabilisierung der Kommunikation und Sicherung ihrer Fortsetzung. ⁷⁸ Auf das Verhältnis von Macht und Ideologie komme ich noch zu sprechen. Bei Luhmann ist auffallend, dass er mit seiner Deutung des Zeitalters der Ideologie die Unvermeidbarkeit der Ideologien behauptet sowie ihre Leistung betont. Die Aufgabe einer Ideologie sei es, Widersprüche zu integrieren, die in der Moderne ein gravierendes Problem darstellen. Freilich eben das macht sie anfechtbar und ersetzbar. Nichtsdestotrotz erweisen sich Ideologien »Tag für Tag als lebenskräftig«, »[v]on einem Ende des ideologischen Zeitalters kann keine Rede sein«. ⁷⁹ Mehr noch: Die »Ideologieplaner« sollten sich von dem Gefühl einer kognitiven und ethischen Minderwertigkeit befreien. ⁸⁰ Denn die

⁷⁴ Luhmann: *Wahrheit und Ideologie*, S. 56.

⁷⁵ Luhmann: *Wahrheit und Ideologie*, S. 59. Zur Beschreibung dieser Funktion der Ideologien mit Blick auf Werte, ihre Variabilität und Nötigung zu ihrem weiteren Bewerten – zur »Bewertung der Werte« – vgl. Luhmann, Niklas: *Positives Recht und Ideologie*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Opladen: Westdt., 1970, Bd. 1 (*Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*), S. 178–203, hier S. 183.

⁷⁶ Luhmann: *Wahrheit und Ideologie*, S. 60.

⁷⁷ Luhmann: *Wahrheit und Ideologie*, S. 60.

⁷⁸ Auch Drohung mit Sanktionen kann man den Ideologien durchaus zuschreiben, zumindest als Drohung mit Ausschluss aus der Kommunikation.

⁷⁹ Luhmann: *Wahrheit und Ideologie*, S. 63.

⁸⁰ Luhmann: *Wahrheit und Ideologie*, S. 64.

stabilisierende Leistung der neutralisierenden Reduktion von Alternativen sei heute absolut unerlässlich.

Man sieht, dass der Gedanke Luhmanns hier denselben Bahnen folgt und dieselbe Spannung bzw. dieselbe Ausblendung der Alternative nachweist wie bei der Analyse des Macht-Codes. Die Reduktion und Neutralisierung seien die Leistungen, die die Kommunikation bzw. die Sozialordnung nötig haben. Und eben das sei die Leistung der Ideologie. Ihre Unwahrscheinlichkeit verrät jedoch, dass sie von etwas bedroht wird, was Luhmann als »außerideologische Leistungen« bezeichnet.⁸¹ Die Feststellung der Kontingenz, habe ich oben gesagt, weist indirekt auf dieses ›Draußen‹ und gleichzeitig auf die Grenze der konstruktivistischen Methode hin. Die Möglichkeiten entstehen zwar in der Kommunikation und durch die Kommunikation, aber sie sind weder von ihr festgelegt noch aus ihr heraus kalkulierbar. Die Grenzen der Kommunikation – das bedeckt die grundlegende Paradoxie der Macht – sind *nicht* die Grenzen der Realität; die Kommunikation ist weder stabil noch ist sie in sich geschlossen. Wenn wir nicht von der Prämisse des vorgegebenen Feldes, sondern umgekehrt von der Offenheit der Realität ausgehen, wird die Leistung der Macht und ebenso der Ideologie nicht nur die Reduktion, sondern auch das Auffinden und Erschaffen der Möglichkeiten sein. Eine solche Leistung ist ferner als unvorhersagbar einzuschätzen, und darum als äußerst riskant. Denn für eine solche Tat würde man volle Verantwortung tragen müssen. Die Reduktion auf dem geschlossenen Feld scheint dagegen eine viel weniger verantwortungsvolle Aufgabe zu sein. Nun sehen wir vielleicht noch einen wichtigen Grund, warum die Machtkommunikation nur auf der Leistung der Reduktion auf Kosten der Leistung der Erweiterung besteht, – *um den Machtträger (den »Ideologieplaner«) von der Verantwortung zu entlasten*: Die vorgeschlagene Möglichkeit sei bloß eine Reduktion, keine Entdeckung; man müsse jedenfalls zwischen vorgegebenen Alternativen wählen; man müsse die Macht übernehmen, die sowieso schon als zu verteilendes knappes Gut da sei; und, schließlich: man dürfe sich von einer Ideologie leiten lassen, ihre Reduktion sei eine Wohltat. Aber die Macht – betonen wir es noch einmal – ist kein knappes Gut und die Realität kann nicht mit den vorgegebenen Optionen abgesteckt werden. Indem die Machtkommunikation die Leistung der Reduktion überbetont, strebt sie danach, die für sie gefährliche Offenheit der Realität auszublenden und somit auch die Paradoxien, die dem Medium Macht

⁸¹ Luhmann: *Wahrheit und Ideologie*, S. 61.

innewohnen. Darum wird man selbst Ideologien dankbar, dass sie diese Offenheit bedecken und nicht nur die Möglichkeiten reduzieren, sondern auch die Entdeckung neuer Möglichkeiten verhindern – im Interesse der Sozialordnungen, im Interesse der fortbestehenden Machtkommunikation.

Die grundlegende Schwierigkeit von Luhmanns Machttheorie dürfte nun deutlich geworden sein sowie seine Realitätskonzeption. Trotz Luhmanns neuer Fragestellung übernimmt auch seine Machttheorie einige Voraussetzungen der Machtkommunikation, zu denen sie nach ihrer eigenen methodischen Maxime Distanz halten sollte. Indem sie ausschließlich von einer reduzierenden Funktion der Macht ausgeht, unterstellt sie eine spezifische Auffassung von Realität, deren Grenzen von der Kommunikation vorgegeben sind. Als Folge wird die Realität zu einem in sich geschlossenen Feld des Möglichen, das zwar unheimlich groß und als solches bedrohlich – eine Macht – ist, das aber berechenbar und im gewissen Sinne verfügbar bleibt.

Indem die Offenheit der Weltperspektiven indirekt geaugnet wird, wird die Realität so stillschweigend zu einem geschlossenen Raum, die Macht zu einem knappen Gut, um dessen Besitz gekämpft werden muss. Diese Vorstellungen entstehen nicht zufällig. Sie sind die wichtigsten Voraussetzungen der Machtkommunikation, die für ihre Stabilisierung und Fortsetzung sorgen. Sie stellen jedoch selbst eine bedenkliche Reduktion der Realität auf die Realität der aktuellen Kommunikation dar, die nur so lange alternativlos erscheint, bis man die paradoxe Struktur des aktuellen Macht-Codes erkannt hat. Eine solche Reduktion ist zwar die Aufgabe der Machtkommunikation, eine Machttheorie könnte sich jedoch davon frei halten.

Und noch mehr wäre dies die Aufgabe einer Philosophie der Macht. Wenn Machttheorien, wie Foucault uns belehren könnte, schließlich selbst Früchte der Machtkommunikation sind, wenn Luhmanns Unterscheidung von Machttheorie und Machtkommunikation nur ein Produkt der Ausdifferenzierung der Letzteren darstellt, so müsste die Leistung der Machtphilosophie nicht nur in der Aufdeckung der machththeoretischen Diskrepanzen bestehen, sondern vor allem in der Freilegung einer Alternative zu den von den beiden, der Machtkommunikation und der Machttheorie, implizierten Voraussetzungen. Eine Alternative zur Ansicht, dass die Realität ein Raum innerhalb der geschlossenen Grenzen der vorgegebenen Möglichkeiten ist, wäre die Vorstellung einer viel tiefgreifenderen Kontingenz – der *Offenheit des Möglichen*. Die Macht wäre dann kein knappes Gut und ihre Funktion wäre nicht nur die

Reduktion der Komplexität, sondern vor allem die Entdeckung der neuen Möglichkeiten, die ebenso riskant wie selten ist – eine verantwortungsvolle Aufgabe, auf die die Machtkommunikation ständig angewiesen ist.

Luhmanns Realitätsauffassung entscheidet sich gegen diese Alternative, indem er auf die Reduktionsleistung der Macht besteht. Der Preis dafür ist, dass das Feld des Möglichen zwar als überwältigend groß gedeutet wird, aber gleichzeitig auch als vorgegeben und in sich geschlossen. Wenn Luhmann jedoch auf die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikationsfortsetzung bzw. auf ihre Kontingenz hinweist, so deutet er auch darauf hin, dass die Möglichkeiten nicht gegeben sein können, dass es folglich eine besondere, wenn auch unwahrscheinlich seltene Leistung wäre, sie zu entdecken und als solche den anderen zur Verfügung zu stellen, und schließlich, dass die Offenheit nicht nur als Gefahr, sondern auch als eine Chance anzusehen ist – eine Chance, die für die Kommunikation unverfügbar, d. h. aus ihr heraus weder kalkulierbar noch vorhersagbar, bleibt. Verfügbar wird sie wiederum durch Macht – eine Leistung, die der Machttheoretiker diesem Medium neben der Leistung der Reduktion zuschreiben könnte, er sollte es sogar, nachdem er sowohl seine paradoxe Struktur als auch die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation erkannt hat. Dafür müsste er allerdings seine Auffassung der Realität in Frage stellen – die Vorstellung von der vorgegebenen Komplexität, die ausschließlich als Bedrohung anzusehen ist, die Vorstellung von einem Feld der Möglichkeiten, das im Interesse der Kommunikation nur zu begrenzen und nicht zu erweitern ist. Die Macht wäre dann eine unwahrscheinliche Leistung, die die Kontingenz der Realität jedoch bewältigen kann, indem sie immer neue, noch nicht vorhandene Möglichkeiten freilegt und so das Zustandekommen des Unwahrscheinlichen ermöglicht.

Zusammenfassung zu Teil I.

Ziehen wir eine kurze Bilanz unserer vier historischen Exkurse bzw. vier Untersuchungen der Philosophien der Macht, wie sie von Spinoza, Nietzsche, Foucault und Luhmann entworfen worden sind. Sie sind gewiss nicht einfach auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Die Differenzen zwischen ihnen dürfen nicht mit einem allgemeinen Fazit ausgeglichen werden. Aber an einem wichtigen Punkt stimmen sie miteinander überein: Die Realität ist für sie keine neutrale Gegebenheit, das Verhältnis zu ihr ist kein bloßes Gegenüber. Vielmehr ist sie eine Dynamik, die eine fortwährende Auseinandersetzung mit sich erfordert. Trotz seines scheinbar ontologischen Anspruchs macht Spinoza deutlich, dass die Realität von der menschlichen Einsicht abhängt, diese jedoch auch von ihr, – eine gegenseitige Machtbeziehung, die er ausdrücklich als nicht-gleichgültige, freudige Bewegung auf mehr Realität hin deutet. Bei Nietzsche und Foucault wird die Richtschnur der Realität in der persönlichen Bereitschaft gesucht, ihren Herausforderungen zu begegnen, woraus folgt, dass die Realität nur perspektivisch, von einem persönlichen, nicht-anonymen Standpunkt her, erkannt werden kann. Die so verstandene Realität birgt ein unendliches Spektrum der ungleichen Perspektiven, die um die Gestaltung der Realität kämpfen müssen, d. h. darum, bestimmen zu können, was als real gelten soll. Schließlich wird bei Luhmann die Realität zu einer bedrohlichen Kontingenz, die durch die ebenso kontingente Machtkommunikation immer wieder bewältigt werden muss.

Die Realität zeigt sich dabei weder als vollkommen unverfügbar noch steht sie dem Erkennenden bloß zur Verfügung, wobei Spinoza die *Nicht-Gleichgültigkeit* dieser Beziehung, Nietzsche ihren *asymmetrischen Charakter*, Foucault ihre *(Nicht-)Anonymität* und Luhmann ihre grundsätzliche *Kontingenz* betonen. Das sind vier Aspekte der Machtsemantik, die von den Philosophen der Macht hervorgehoben worden sind. Sie machen vor allem deutlich, dass der Machtbegriff bei ihnen für unser Verhältnis zur Realität steht. Es ist ein relationaler Begriff, der die Macht im Sinne der Nicht-Indifferenz, der Asymmetrie und der Kontingenz deuten lässt. Was die Anonymität angeht, so ist die

Macht – gab uns Foucault zu verstehen – zwar anonym, jedoch stellt sie eine persönliche Herausforderung dar. Die Frage, wie die Macht sich zur Anonymität verhält, fand bei Foucault jedenfalls keine eindeutige Lösung und wäre im Weiteren noch zu klären. Alle vier semantischen Komponenten der Macht werden uns im Laufe der systematischen Untersuchungen als Richtschnur dienen, um den Sinn der Realität als Macht herauszuarbeiten. Hier ist festzuhalten, dass Machtverhältnisse nicht-neutral, asymmetrisch und kontingent sind, und dass sie aus einer besonderen Spannung zur Anonymität zu deuten sind.

Bei aller Verschiedenheit der vier Denker ist ihnen somit gemeinsam, dass sie die Optionen dafür aufdecken, wie die Realität als Macht begriffen werden kann. Das Kriterium vom Realen wird dabei nicht explizit gemacht und selbst die Frage nach Realität wird zum größten Teil als unbedeutsam zurückgewiesen. Und dennoch bietet die Philosophie der Macht jeweils eine Deutung vom Sinn der Realität, wie dieser mit Blick auf die jeweilige Auslegung der Macht aufzufassen ist – als *unerlässliche Steigerung* bei Spinoza, als *andauernde Überforderung* bei Nietzsche, als *Aufruf zur Befreiung* bei Foucault und als *bedrohliche Komplexität* bei Luhmann. Mehr noch: Den vier Deutungen vom Sinn der Realität ist gemeinsam, dass dieser nicht durch eine scharfe Trennung zum Nicht-Realen gewonnen wird; vielmehr geht es um eine bewegliche Differenz innerhalb der Realität, wobei etwas auch mehr oder weniger real sein kann. Besonders deutlich wird dieser Gedanke bei Spinoza.

Bei allen vier Denkern bekommt man somit eine Richtschnur der sich verschiebenden Unterscheidung vom Realen in die Hand. Bei Nietzsche wird das Leiden an der überfordernden Realität zu ihrem negativen Kriterium, woraus ein ethischer Aufruf zur Selbstüberwindung erfolgt. Foucault dagegen, ähnlich wie Spinoza, sucht die befreiende Realität mit der Richtschnur der Intensivierung der Lust, die er ebenso wie Spinoza und Nietzsche als Ethik der Freiheit im Umgang mit sich selbst bzw. als Macht über sich selbst auslegt. Luhmann schließlich deutet, indem er die Kontingenz der Kommunikation bzw. die Unwahrscheinlichkeit ihrer Fortsetzung betont, auf den bedrohlich-überwältigenden Charakter der Realität hin, wobei man selbst bei Ideologien Zuflucht suchen mag, die sie reduzieren könnten. Die Reduktion, nicht die Erweiterung, scheint dabei sowohl von der Machtkommunikation als auch von der Machttheorie erwünscht zu sein; die Unvorhersagbarkeit und Offenheit werden nicht als Chance, sondern vielmehr als Notlage verstanden. Diese Doppelseitigkeit der Richtschnur – Lust und Unlust, Freude und Leiden, Erweiterung und Reduktion, Chance und Bedrohung – entspricht dem,

was wir in der Einführung als zwei Seiten der Realität beschrieben haben, wie diese sich als Macht zeigen kann – die Widerständigkeit und die Nachgiebigkeit. Ihr Verhältnis bleibt allerdings ungeklärt, wenn man eine Seite gegenüber der anderen bevorzugt. Spinoza und Foucault betonen die Freude und damit die Gefügigkeit, Nietzsche hebt das Leiden hervor und deutet damit auf die Hemmungen als Ariadnefaden der Realität hin. Auch Luhmann, indem er die Komplexität als bedrohlich ansieht und die Leistung der Macht auf die Reduktion reduziert, hat vor allem die Widerständigkeit der Realität im Auge. Es wäre allerdings zu klären, wie diese zwei Seiten der Realität als Macht bzw. zwei Richtschnüre des Realen zueinander stehen.

Wenn die Realität nicht als Gegebenheit, sondern als Macht aufgefasst wird, werden – das demonstrieren die vier Philosophien der Macht – mehrere Differenzen aufgehoben bzw. verschoben, vor allem die ontologisch-epistemologische sowie die subjektiv-objektive. Jedoch bilden die Widerständigkeit und die Nachgiebigkeit einen Gegensatz, der als Trennlinie der Realitätsauffassungen nicht aufgegeben werden kann. Diese Trennlinie demonstriert, dass die Realität sich nicht nur als Macht, sondern auch als Ohnmacht zeigt, dass sie unseren Erkenntnissen und Ansichten gegenüber nicht gleichgültig ist, aber ihnen auch nicht bloß zur Verfügung steht. Das geheimnisvolle Zusammenspiel von Widerstand und Bereitwilligkeit, die wir seitens der Realität erfahren, nicht als Gegensatz, sondern als eine Bewegung zu beschreiben, als eine nicht-gleichgültige, asymmetrische, (nicht-)anonyme und kontingente Bewegung, die den Sinn der Realität als Macht zum Vorschein bringt, wäre die Aufgabe einer Philosophie der Macht, die noch aussteht. Und vielleicht werden wir dann auch über diese scheinbar unerlässliche Leitunterscheidung hinausgehen und den Sinn der Realität als Macht – auch jenseits der Aufgaben, die Spinoza, Nietzsche, Foucault und Luhmann sich gestellt haben, – neu entdecken können.

Teil II.
**Der Sinn der Macht und der Sinn der
Realität: systematische Ansätze**

Kapitel 1. Was ist Realität? ›Realismus‹ versus ›Antirealismus‹

Bevor wir uns den am Ende des ersten Teils aufgeworfenen Fragen widmen, soll das Problem der Realität anhand des sich in der Geschichte der Philosophie bis heute ständig aktualisierenden Streites zwischen den sogenannten Realisten und Antirealisten erörtert werden. Besonders die Schwierigkeit, den eigentlichen Punkt der Polemik auszuformulieren, – die Schwierigkeit, mit der beide Seiten sich konfrontiert finden, soll dabei ans Licht kommen. Die Analyse der modernen Auseinandersetzungen zeigt unter anderem, wie tief die Machtfrage mit der Frage nach Realität verbunden ist, – auch dann, wenn dies geleugnet wird, d. h., wenn eine vollkommen machtfreie Realität gesucht wird.

Eine der aktuellen realistischen Richtungen in der Philosophie nennt sich ›Neuer Realismus‹. Seine Vertreter wollen die Realität, die ›außerhalb von uns‹, unabhängig von unseren Vorstellungen, existiert, denkbar machen und selbst die Korrespondenztheorie der Wahrheit wiederbeleben: Eine Aussage über die Realität sei wahr, wenn sie damit übereinstimmt, was ›wirklich‹ der Fall ist. Ihre Position präsentieren sie u. a. als Rückkehr zur ›normalen‹ Weltsicht, indem nicht nur die Realität der äußeren Wirklichkeit, sondern auch die Realität des Geistes (was auch immer dies heißen mag) behauptet wird. Dafür spreche unser Common Sense: Die Philosophen mögen dazu viel Verwirrendes geschrieben haben, jedoch seien auch sie nicht im Stande, diese Ansichten des gesunden Menschenverstandes völlig auszuklammern.¹

¹ Im Folgenden beschränke ich mich auf wenige Positionen in der umfangreichen Debatte um den Realismus, vor allem auf einige Beiträge des programmatischen Sammelbandes *Der neue Realismus* (Hg. v. Gabriel, Markus, Berlin: Suhrkamp, 2015). Es darf jedoch nicht unerwähnt gelassen werden, dass der ›Neue Realismus‹ keinesfalls neu beginnt, sondern eine lange Tradition der entsprechenden Diskussionen fortsetzt, die bereits im Mittelalter als Streit zwischen den Realisten und Nominalisten begonnen haben. Er erhebt jedoch den Anspruch, dies auf einer neuen, modernen Ebene zu tun. Aber auch dieser Anspruch ist nicht vollkommen neu. Um nur einige Diskussionsbeiträge im deutschsprachigen Raum zu erwähnen: Halbig, Christoph u. Suhm, Christian (Hg.): *Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie*, Frankfurt a/M, Lancaster:ontos, 2004;

Mit dieser Berufung auf den Common Sense stellt sich der ›Neue Realismus‹ gegen die in der Philosophie bisher herrschende Position: Die »Müdigkeit gegenüber dem Postmodernismus« ist hier das Leitmotiv.² Dies scheint schon deshalb problematisch, weil die postmoderne Argumentation vielfältig ist. Darum gibt es weitere Benennungen des Gegners: Konstruktivismus, Relativismus, Korrelationismus und schließlich Antirealismus.³ Die letztere Bezeichnung ist wenig aussagekräftig: Der ›Antirealismus‹ wäre aus dem Gegensatz zum ›Realismus‹ definiert, und dieser durch jenen. Die historische Wandelbarkeit und Mehrdeutigkeit des Terminus ›Realität‹, auf die ich in der Einführung eingegangen bin, macht eine solche Entgegensetzung noch problematischer. Darum formuliert man die Überzeugungen eines hypothetischen Antirealisten möglichst schlicht als die These, dass alles »nur existiert, weil oder indem es verstanden wird«⁴ und, noch schärfer ausgedrückt, »dass nichts existiert hätte, hätten wir es nicht verstehen können«.⁵ Nun wäre hier zuerst zu fragen: Wer vertritt wirklich solch eine radikale Überzeugung? Zu polemischen Zwecken werden immer wieder die gleichen Namen genannt: Berkeley, Kant, Nietzsche, Derrida, Foucault, Luhmann und Rorty. Und es ist nicht die Frage, ob eine solche Unterstellung den genannten Autoren in irgendeiner Weise gerecht wird.⁶ Den ›Neuen Realisten‹ geht es schließlich nicht um die Exegese von konkreten Texten.

Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Realismus und Antirealismus*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1992.

² Vgl. Ferraris, Maurizio: *Was ist der Neue Realismus? Vom Postmodernismus zum Realismus*, in: Gabriel, Markus: (Hg.), *Der neue Realismus*, Berlin: Suhrkamp, 2015, S. 52.

³ Der Begriff »Antirealismus« ist von Michael Dummett geprägt. Vgl. Dummett, Michael: *The Reality of the Past*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 69 (1969), S. 239–258. Üblich sind weitere Differenzierungen, z. B. eines ontologischen, epistemischen oder semantischen, starken oder schwachen Antirealismus bzw. wissenschaftlichen, repräsentationalen oder Common-Sense-Realismus. Sinnvoll scheint mir jedoch nicht so sehr eine solche Klassifikation von realistischen oder antirealistischen Positionen (der ›Antirealismus‹ stellt ja gerade manche dieser Unterscheidungen in Frage), sondern die Unterscheidung der Strategien der Argumentation, z. B. phänomenalistische, hermeneutische oder konstruktivistische Verfahren wie in: Demmerling, Christoph: *Realismus und Antirealismus. Zur Anatomie einer Debatte*, in: Halbig u. Suhm (Hg.): *Was ist wirklich?*, S. 29–48.

⁴ Gabriel, Markus: *Existenz, realistisch gedacht*, in: Gabriel (Hg.), *Der neue Realismus*, S. 172.

⁵ Gabriel: *Existenz, realistisch gedacht*, S. 177.

⁶ Es scheint eine starke Übertreibung zu sein, wenn man meint, der radikale Konstruktivismus behauptet, dass die Dinge da sind, nur weil sie von uns wahrgenommen werden (vgl. Gabriel, Markus: *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin: Suhrkamp, 2016, S. 34), oder gar, dass es ohne diskursive Praktiken »überhaupt nichts« »gäbe« (S. 175, zu Kant vgl. auch S. 174 ff., 361). Gabriel beruft sich dabei u. a. auf Luhmann, Niklas:

Die Frage ist, ob man eine solche Position, würde sie tatsächlich von jemandem vertreten, eine *Überzeugung* nennen kann.

Schon Heidegger bestand darauf, dass »ismen« mit der Philosophie wenig gemeinsam haben.⁷ Auch Wittgenstein hat einmal in Klammern vermerkt: »Der Philosoph ist nicht Bürger einer Denkgemeinde. Das ist, was ihn zum Philosophen macht.«⁸ Das heißt, dass Philosophen nichts ›glauben‹, keine ›Meinungen‹ vertreten und nicht ›der Überzeugung‹ sind. Auch wenn man sie gern in Rubriken steckt und mit ihren Ansichten Lexika ausstattet. Warum kann ein solches Rubrizieren ihnen niemals gerecht werden? Weil es ihnen, soweit sie philosophisch arbeiten (im Alltagsleben kann es sehr wohl anders sein), nicht um Meinungen, sondern um Fragestellungen und Probleme geht. Wenn eine so kontraintuitive These, dass es die Welt da draußen nicht gibt oder nur gibt, wenn sie wahrgenommen wird, oder dass es keine Tatsachen, sondern lediglich Interpretationen geben kann, tatsächlich vertreten wird, so geschieht das nicht um der extravaganten Umkehrung eines Gemeinplatzes willen. Philosophisch relevant wird eine solche Ansicht erst dann und nur dann, wenn sie eine Antwort auf ein Problem darstellt. Überzeugungen sind darum in der Philosophie kaum am Platz.

Das Problem der Überzeugung wird eine ganz andere Wendung bekommen, wenn es sich um die sogenannten positiven Wissenschaften handelt. Schon Platon hat darauf aufmerksam gemacht, dass diese niemals am Nullpunkt anfangen, sondern bestimmte für sie undurchschaubare Prämissen akzeptieren müssen, mit deren Hilfe sie ihr Wissen gewinnen. Dementsprechend gründen sich Geometrie oder Astronomie auf den Voraussetzungen, die selbst kein Wissen sein können. Denn die Letzteren werden weder in Frage gestellt noch begründet, sondern als etwas Selbstverständliches der Arbeit vorangestellt. Sie sind damit Unterstellungen (auf Griechisch: Hypothesen), die als Meinungen fungieren – als unbegründete Annahmen, die für das Wissen gehalten werden. Eben dies sah Platon als Aufgabe der Philosophie – solche

Erkenntnis als Konstruktion, in: ders.: *Aufsätze und Reden*, hg. v. Oliver Jaraus, Stuttgart: Reclam, 2001, S. 218–242. Zur Absurdität der Auslegung, er behauptete, dass nichts existiere, vgl. z. B. Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 295 f.

⁷ Vgl. Heidegger, Martin: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, hg. v. Bernd Heimbüchel, Frankfurt a/M: Klostermann, 1987, S. 3–117.

⁸ Wittgenstein, Ludwig: *Zettel*, in: ders.: *Über Gewißheit. Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen* (Werkausgabe, Bd. 8), Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1984, § 455, S. 380.

Annahmen aufzudecken und zu erforschen, wobei es vorwiegend zu ihrer Widerlegung kam.⁹

Heute wird man Mathematikern oder Biologen keine Meinungen zuschreiben. Dennoch kommen sie ohne gewisse Unterstellungen nicht aus, obwohl diese selten explizit gemacht werden. Wenn ein Wissenschaftler eigene Prämissen auch thematisieren möchte, tut er es vorwiegend nicht, um sie in Frage zu stellen. Im Gegenteil: Man erklärt die eigene Hypothese für die Grenze der Wissenschaftlichkeit überhaupt. Ein Beispiel solcher Verabsolutierung eigener Prämissen ist der französische Biologe und Evolutionist Jacques Monod, der in seinem halb philosophischen, halb biologischen Buch *Zufall und Notwendigkeit* »ein reines, für immer unbeweisbares Postulat« der wissenschaftlichen Objektivität formulierte: die Nicht-Existenz der Zwecke in der Natur. Wer es ablehne, gehöre nicht zur Wissenschaft.¹⁰ Damit ist die Grenze gezogen, über die nicht weiter gegangen werden darf, was, nebenbei gesagt, auf lange Sicht nicht funktionieren kann.¹¹

Das Beispiel Monods zeigt deutlich, dass selbst wenn ein Wissenschaftler die grundlegenden Voraussetzungen der eigenen Arbeit erforschen und Zusammenhänge zwischen ihnen rekonstruieren möchte, er oft bei ihrer repressiven Formulierung landet: Man setzt alle Alternativen als nicht wissenschaftlich herab und verdeckt dabei die Tatsache, dass es sich um eine Sichtweise handelt, die durchaus revidierbar ist. Monod widmete sich zwar der philosophischen Arbeit, dem Erforschen der Prämissen, machte jedoch gleich einen unphilosophischen Schritt – erklärte sie für die unüberschreitbare Grenze jeglicher wissenschaftlichen Arbeit. Damit verließ er das philosophische Terrain, eine Hypothese wurde zur Überzeugung, Prämissen wurden zu Meinungen. Aber solche Meinungen sind gerade philosophisch suspekt, d. h. sie weisen auf die ausgeschlossenen Alternativen hin. Nicht die Unmöglichkeit einer empirischen Überprüfung unterscheidet also die philosophische Arbeit

⁹ Vgl. Platon: *Der Staat*, 533 c–d. Die einzige Wissenschaft, der Platon bzw. Sokrates hier diese Aufgabe zutraut, wird hier als Dialektik bezeichnet. Zur Dialektik als Kunst der Widerlegung vgl. 534 b–c.

¹⁰ Monod, Jacques: *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, übers. v. Friedrich Griese, München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1991, S. 36, 37.

¹¹ Im Kapitel 3 werde ich auf das Problem der Zwecke in der Natur ausführlicher eingehen. Unter anderem stellte Hans Jonas solche Überzeugungen nicht nur in Frage, sondern zeigte, dass sie paradox sind.

von jeder anderen wissenschaftlichen Tätigkeit,¹² sondern die schon in den Dialogen Platons demonstrierte Verweigerung, das Hinterfragen von eigenen Prämissen abzubrechen, und der scharfe Blick für das, was Nietzsche »intellektuelle Einbusse« nannte, »mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht.«¹³ Darum dürfen philosophische Ansichten ihrerseits nicht danach verlangen, als endgültige Lösungen angesehen zu werden. Sie stellen lediglich *Denkmöglichkeiten* dar, die, statt die Überlegungen abzuschließen, ihnen neue Spielräume eröffnen.

Die Vermutung liegt auf der Hand: Der Streit um den Realismus ist darum so unversöhnlich, weil es hier um das Selbstverständnis der Philosophie selbst geht bzw. um die Auslegung davon, was ihre Aufgaben sind. So strebt ein ›Realist‹ eine (mehr oder weniger) schlüssige Theorie der Wirklichkeit an. Demgegenüber wird ein ›Antirealist‹ (wiederum je nach der Auffassung mehr oder weniger) sein Ziel in die Problematisierung des Selbstverständlichen setzen.¹⁴ Eben gegen eine solche Problematisierung wehrt sich der ›Neue Realismus‹ mit seiner Berufung auf den Common Sense, als den einzigen festen Standpunkt für eine philosophische Überlegung.¹⁵ Seine Argumentation ist schon darum zweifelhaft, weil der Common Sense zeit- und kulturgebunden ist, d. h.: Gerade das, was lange Zeit in einer Kultur als selbstverständlich galt, kann sich eines Tages als falsch erweisen. Das Paradebeispiel ist hier die kopernikanische Wende in der abendländischen, von Aristoteles und Ptolemäus zuvor geprägten Kosmologie. Wenn die sogenannte anti-

¹² Eine solche Unterscheidung wurde von Gerhard Vollmer gemacht (*Geleitwort*, in: Arendes, Lothar: *Gibt die Physik Wissen über die Natur? Das Realismusproblem in der Quantenmechanik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992 (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Bd. 102), S. Xf.). Sie mag zwar ein Erklärungspotenzial besitzen, was die historische Ausdifferenzierung der Wissenschaften angeht, jedoch reicht sie in theoretischer Hinsicht nicht aus, schon deshalb nicht, weil auch in den anderen Wissenschaften nicht alles überprüfbar sein kann.

¹³ Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, I, Vorrede 6, KSA, Bd. 2, S. 20.

¹⁴ Auch dank dieser Unterscheidung wird sichtbar, dass wichtige philosophische Positionen nicht einem Lager zugeordnet werden können. So kann Platon selbst, je nachdem, inwiefern man ihm eine ›Lehre‹ zuschreibt, als Urheber einer Theorie der Wirklichkeit angesehen werden oder, im Gegenteil, als derjenige, der als Erster auf die negative Funktion der Philosophie hinwies.

¹⁵ Vgl. »Würden wir derart fundamentale Züge unseres Selbst- und Weltverständnisses wie die Denkunabhängigkeit der Wirklichkeit oder die Möglichkeit unseres mentalen Zugangs zu ihr ernsthaft in Frage stellen, wir wüßten erst recht nicht, welchen philosophischen Überlegungen wir noch Glauben schenken sollen.« (Willaschek, Marcus: *Der mentale Zugang zur Welt*, Frankfurt a/M: Klostermann, 2003 (Philosophische Abhandlungen, Bd. 87), S. 3).

realistische Philosophie dem gesunden Menschenverstand widerspricht, bezweifelt sie, wie es lange vor Kopernikus Nikolaus von Kues getan hat, dass es eine Perspektive auf die Realität geben kann, aus der heraus eine einzige absolute Wahrheit über sie feststellbar wäre. Das aber nicht etwa aus einer bizarren Überzeugung, sondern weil eine solche privilegierte Position anzunehmen nicht berechtigt zu sein scheint.

In der Einführung habe ich meine Sicht auf die Aufgaben einer Philosophie der Macht bereits dargelegt: Sie steht zwar für eine konkrete Realitätsauffassung, d. h. für die Auffassung der Realität als Macht, jedoch nicht im Sinne eines Realitätsbildes, noch weniger einer Theorie, sondern im Sinne einer Richtschnur, wie man das Reale vom Nicht-Realen unterscheiden könnte. Und auch dies nicht als eine endgültige Lösung der Frage, was als real gelten soll, sondern als Aufdeckung möglicher Optionen, wie die Realität als Macht verstanden werden *kann* und was eine solche Konzeption für unser Verständnis sowohl der Realität als auch der Macht bedeuten würde. Damit schließe ich mich der Auffassung der Philosophie als Tätigkeit an, die, statt Alternativen auszuschließen und Überzeugungen zu untermauern, neue Denkmöglichkeiten eröffnet. Allerdings möchte ich nicht missverstanden bzw. nicht dem Lager der ›Antirealisten‹ zugeschrieben werden. Die Unzufriedenheit der ›Neurealisten‹ mit der sogenannten postmodernen Philosophie scheint mir nicht weniger berechtigt zu sein als die Einwände der Letzteren gegen die Korrespondenztheorie. Und es wäre zu klären, wie diese Unzufriedenheit und diese Einwände wenn nicht ausgeglichen werden, so doch uns als Denkanstöße dienen können, die Frage nach Realität erneut zu stellen.

Jedenfalls macht es m. E. wenig Sinn, einen Paradigmenwechsel in der Philosophie, bzw. eine neue Sichtweise, die den Postmodernismus endlich ablösen soll, zu behaupten, weil dieser seine Zeit gehabt habe. Solch ein Wechsel wird nicht geschehen, solange wir auf die Probleme, die die sogenannten postmodernen Denker zu ihren Thesen inspiriert haben, nicht angemessen reagieren und sie in diesem Sinne überbieten. Dafür müssen wir jedoch zuallererst ihr Denken in aller Schärfe zur Kenntnis nehmen, sodass unsere Widerlegung nicht ins Leere läuft. Auf keinen Fall darf man die entscheidenden Argumente der Gegner überspringen oder vergrößern, um die eigene Position zu stärken. Denn die Fragen, um die es bei einer solchen Auseinandersetzung geht, würden dadurch verdunkelt, ohne dass eine befriedigende Lösung gefunden wäre.

Im Folgenden möchte ich die Schwierigkeiten, das Problem der Realität auszuformulieren, an einem konkreten Beispiel untersuchen –

die Auseinandersetzung Umberto Ecos mit Friedrich Nietzsche bzw. mit Nietzsches kleinem Werk *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*.¹⁶ Eco gilt, wie er selber bestätigte, als einer der »Gründungsväter des Neuen Realismus«,¹⁷ wobei Nietzsche in vielerlei Hinsicht als Vorläufer der philosophischen Postmoderne sowie eine der Hauptfiguren des ›Antirealismus‹ angesehen werden darf. Darum kann Ecos Argumentation gegen Nietzsche als programmatisch und maßgebend eingestuft werden. Besonders die durch polemische Absichten entstandenen ›Lücken‹ der Argumentation verdienen unsere Aufmerksamkeit. Allerdings möchte ich Folgendes betonen, um ein mögliches Missverständnis gleich auszuräumen: Die ›Lücken‹ werden von mir aufgezeigt, *nicht*, um Ecos Position zurückzuweisen bzw. die von ihm angesprochenen Probleme als Scheinprobleme oder falsche Fragestellung diagnostisch-therapeutisch abzutun. Ganz im Gegenteil. Ich hoffe, dass die Fragestellung Ecos an Schärfe gewinnen kann, wenn man seinem Gegner erlaubt, seine stärksten Argumente auf den Tisch zu legen.¹⁸

Die Nicht-Radikalität der Wahrheit: Nietzsches Umkehrung der Erkenntnis

Es sei vorangestellt, dass Ecos Position mäßig und ausgewogen ist: Er erkennt die Stärke des Gegners an und sieht sich genötigt, seinen eigenen Realismus letztendlich als »negativ« zu bezeichnen.¹⁹ Es handelt sich zwar um einen polemischen Text, er will mit ihm jedoch keine voreilige Lösung bieten, sondern vielmehr zeigen, dass wir es hier mit einem

¹⁶ Vgl. Eco, Umberto: *Gesten der Zurückweisung. Über den Neuen Realismus*, übers. v. Philip Freytag, in Gabriel (Hg.), *Der neue Realismus*, S. 33). Im Folgenden betrachte ich einfachheitshalber nur diesen Aufsatz Ecos, den ich als gewisses Fazit seiner langen Auseinandersetzung mit der postmodernen ›Beliebigkeit‹ betrachte, die schon in *Das offene Kunstwerk* (Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1977) und besonders in *Die Grenzen der Interpretation* (München: Hanser, 1992) stattgefunden hat. Da es ihm hier um einen konkreten Text Nietzsches geht, kommen die Probleme, mit denen Eco konfrontiert ist, deutlich zum Vorschein.

¹⁷ Eco beruft sich bei dieser Selbstbezeichnung, ohne sie zu bestreiten, auf »Internet und Feuilletons« (Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 33).

¹⁸ Diese Ausführungen stellen eine stark überarbeitete und erweiterte Version meines Aufsatzes dar: *Die Macht der Interpretation: Zwischen dem Realismus und Antirealismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 67/4 (2019), S. 539–571.

¹⁹ Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 49 f.

gravierenden, bisher nicht gelösten Problem zu tun haben und dass die postmoderne Lösung in Wirklichkeit keine ist.

Im Fokus von Ecos Auseinandersetzung mit Nietzsche steht dabei die These, dass es keine Tatsachen, sondern lediglich Interpretationen gibt. Diese Ansicht lehnt Eco entschieden ab. Denn Nietzsche selbst, dem diese These »gemeinhin [...] zugeschrieben« wird, hätte sie nicht in dieser Fassung konsequent vertreten können.²⁰ Schließlich spreche auch er von Realität.

In welchem Sinne dies geschieht, wurde im Exkurs 2 mit Blick auf Nietzsches *Antichrist* bereits gezeigt. Ecos Aufsatz handelt jedoch nur von einer kleinen frühen Abhandlung Nietzsches, die vom Autor zwar nicht publiziert wurde (Nietzsche bemerkte später, er habe ihn nur für sich und »pro memoria« geschrieben²¹), jedoch eine enorme Wirkung hatte, vor allem weil hier eine (für Nietzsche ungewöhnlich) systematische Sichtweise dargelegt wird – auf das Problem der Sprache, der Erkenntnis und der Kunst. Eben diesen Text betrachtet Eco als Begründung der These, dass es keine Tatsachen, sondern nur Interpretationen gebe (die These kommt dort nicht vor), mehr noch, dass jene Interpretationen einem interpretierenden Subjekt beliebig zur Verfügung stehen – eine höchst kontraintuitive Annahme, die das Problem der Grenzen einer jeden Interpretation offensichtlich missachtet und dem Subjekt einen ontologischen Status zuschreibt, obwohl Nietzsche angibt, die Ontologie selbst abgetan zu haben.

Tatsächlich bietet Nietzsche in *Ueber Wahrheit und Lüge* ein Bild der Erkenntnis und der Wissenschaft, das, wie Eco sagt, »aus jedem Seienden ein Trugbild« macht.²² Denn jede Bezeichnung entstehe, so Nietzsche, aus einem »bewegliche[n] Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen«.²³ Der erste Nervenreiz, eine höchst subjektive Empfindung, wird auf die Gegenstände und Situationen übertragen, die,

²⁰ Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 39. Diese Beschränkung der Gültigkeit ist nicht ohne Berechtigung, denn es handelt sich nicht um eine für die Leser gedachte, sondern um eine für sich notierte Formulierung Nietzsches, bei der diese These »gegen Positivismus« aufgestellt wird, »welcher bei dem Phänomen stehen bleibt ›es gibt nur Thatsachen‹« (Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente*, Ende 1886 – Frühjahr 1887, 7[60], KSA, Bd. 12, S. 315). Vgl. die Anm. 27 im Exkurs 2.

²¹ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Sommer–Herbst 1884, 26[372], KSA, Bd. 11, S. 249).

²² Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 43.

²³ Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, I, KSA, Bd. 1, S. 880.

nur sehr grob und oberflächlich gesehen, die gleichen sind. So entsteht die Illusion einer Wahrheit über das Seiende, die jedoch ursprünglich eine Lüge gewesen ist – eine unberechtigte Übertragung von einem Bild auf ein anderes. Genauer gesagt: Es sind viele kleine Lügen, die, wenn sie sich anhäufen und zur Gewohnheit werden, sich als Wahrheit ausgeben können. Indem sie zur Wahrheit erstarren, bilden sie kategoriale Systeme – ein Kolumbarium der Begrifflichkeit. Und dieser grandiose Bau der Sprache wird schließlich als Erbe der Wissenschaft weitergegeben, die dann die Wahrheit sucht und – was für ein Wunder! – sie findet, oder vielmehr wiederfindet, wie einer, der nach etwas sucht, was er selbst vorher versteckt hat. Nun beginnt der neue »theoretische Mensch« an diese Wahrheit zu glauben, indem er »sich als Subjekt und zwar als *künstlerisch schaffendes* Subjekt vergisst«. ²⁴ »Vergessen« ist hier das Stichwort. Nur durch das Vergessen kann der Mensch an der eigenen Erfindung so festhalten, dass er die Trugbilder, die er selbst erschaffen hat (Anschauungsmetaphern), nun für etwas Wahres, für alle Zeiten Gegebenes hält und von den anderen fordert, dass sie diese richtig nutzen, d. h. so, wie er selbst es tut. Der Witz besteht darin, dass es schlechthin unmöglich ist. Denn streng genommen ist jede Übertragung unberechtigt. Der theoretische Mensch ist jedoch auch der moralische Mensch. Er glaubt nicht nur an die Wahrheit, die mit den Wörtern (Metaphern) gefestigt wurde, er glaubt auch, dass sie etwas Gutes ist, was mit den Lügen der abwegigen Metaphern, und, z. B. bei Platon, mit der Lüge der Künstler, die sich Freiheit für neue Metaphern nehmen, nichts gemeinsam hat. Die wissenschaftliche Wahrheit ist somit die Frucht des Vergessens von der Herkunft jeder Wahrheit – aus einem Betrug und Selbstbetrug.

Soweit Nietzsche. Als Philologe kann Eco nicht umhin, zuzugeben, dass dies eine brillante Darstellung davon ist, wie die Sprache entsteht und wie sie funktioniert, die sogar »wohl kaum bestritten werden« kann. ²⁵ Er stellt jedoch zwei Fragen. Erstens: Wie ist es möglich, dass wir mit der Welt trotz alledem zurechtkommen, obwohl es sich nur um Trugbilder handelt? Sein Beispiel ist dabei der Medizin entnommen, dass nämlich man Fieber eher mit Aspirin als mit Kokain bekämpfe. Zweitens wirft er Nietzsche vor, er »scheint sich der Frage nicht bewusst zu sein«, wieso es gelegentlich zu neuen, alternativen Konstruktionen kommt, dazu, dass man das Kolumbarium der Begriffe zu revidieren oder

²⁴ Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge*, I, KSA, Bd. 1, S. 883.

²⁵ Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 40.

gar »in eine Krise zu stürzen« vermag.²⁶ Ich nehme diese zwei Fragen im Weiteren auf, um Nietzsches Argumentation zu schärfen und auch Ecos Bedenken am Ende neue Kraft zu verschaffen.

Beginnen wir mit der zweiten Frage, weil die Antwort darauf uns dazu dienen wird, auch die erste zu vertiefen und daraufhin den Kern der Diskussion um den ›Antirealismus‹ in den Fokus zu rücken. Was führt zur Krise des erstarrten Begriffssystems? Oder: Warum ist man mit solch einem System gelegentlich nicht zufrieden? Eco spielt damit offensichtlich auf das Sein an, das sich meldet und zum Revidieren der Begrifflichkeit auffordert. Er möchte Nietzsche jedoch gerecht werden und vermutet, dass dieser sich der »Existenz naturgegebener Zwänge sehr wohl bewusst« war und sie als »furchtbare Mächte« bezeichnete und als »poetische Revolution« beschrieb.²⁷ Jedoch beantwortet eine solche Beschreibung selbstverständlich nicht die Frage, wie es zu diesen Revolutionen kommt. Man könnte Nietzsche tatsächlich so verstehen, dass diese nur geschehen, weil ein Spielraum für weitere Übertragungen und freies Umgestalten der sogenannten ›Wahrheit‹ in der Kunst zugelassen wird. Der Preis dafür sei, dass der Künstler, der »intuitive Mensch«, eine besondere Nische bekommen habe, einen abgegrenzten Raum, in dem er weiter unkonventionell lügen dürfe, ohne dem »theoretischen Menschen« mit seiner Wissenschaft zu schaden. Dennoch, wie kann solch ein Spielraum eine Wirkung auf das Kolumbarium der Begriffe haben, besonders wenn dieses streng abgegrenzt worden ist? Eine Berufung auf die Kunst scheint kaum befriedigend zu sein. Mehr noch: Wenn beide – die Kunst und die Wissenschaft – sich nach Nietzsche auf der Lüge gründen, weil es eben keine privilegierte Wahrheit des Seins geben kann, dann ist jede Revision bloß ein Zufall bzw. ein gelegentliches Ergebnis einer bloßen Spielerei.

Nun, ich denke Nietzsche gibt uns einen Fingerzeig darauf, wie wir die Revolutionen im Kolumbarium der Begriffe verstehen können. Und seine Antwort ist nicht die Kunst und ihre poetischen Revolutionen. Um diese zu verstehen, müssen wir seine These in aller Schärfe auffassen. Erstaunlicherweise sagt er nirgendwo, dass es keine Wahrheit gebe. Gerade umgekehrt. Schon der Titel seines frühen Werkes gibt es zu verstehen: Es gibt die Wahrheit, sie kann jedoch der Lüge nicht wie das Gute dem Bösen, *nicht radikal*, entgegengesetzt werden. Deshalb will er über die beiden »im aussermoralischen Sinne« sprechen.

²⁶ Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 40 f.

²⁷ Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 41.

Das entscheidende Argument ist das »Gleichsetzen des Nicht-Gleichen«. ²⁸ Die vielzitierte Stelle in *Ueber Wahrheit und Lüge*, laut der wir so tun, als gebe es das »Blatt«, »etwa eine Urform«, von der alle Blätter zwar abweichen, aber trotzdem nach ihr geformt und gefärbt seien, diese direkt gegen den Platonismus gerichtete Stelle in Nietzsches Werk wird von Eco zwar erwähnt, ²⁹ ihr wird jedoch keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Jedoch ist gerade sie für die Beantwortung seiner Frage entscheidend. Wie kommt es zu den Revolutionen? Es muss zu ihnen unvermeidlich kommen, weil das »Baugenie« in die Grundlage seines Werkes etwas hineingelegt hat, was selbst niemals Gegenstand der Erfahrung sein kann: sein Begriff der Gleichheit, sein fragwürdiges Verfahren, das Nicht-Gleiche gleichzusetzen. Blätter sind jedoch weder gleich noch ungleich, sondern: Sie sind je nach einem Kriterium *mehr oder weniger* gleich. Das ist ein feiner, jedoch ein wesentlicher Unterschied – ein Gedanke, der aller Infragestellung der Realität bei Nietzsche und denen, die ihm folgen, zugrunde liegt.

Selbst um Blätter als solche zu bezeichnen, müssen wir die bunten Flecken, die uns reizen, als »Dinge«, d. h. als gewisse Einheit aus den Zusammenhängen herausreißen. Was wären sie ohne unsere Vorstellung von Härte, Farbe und Form? Was wären sie auch ohne Raum und Zeit, die sich als Formen der Anschauung schon nach Kant der Frage nach der Realität entziehen? In seiner nicht für die Publikation geschriebenen Schrift folgt Nietzsche Kant, jedoch nur bis zu einer gewissen Grenze, nämlich nicht, um zu sagen, dass das eigentliche Sein aus den Dingen an sich besteht, die uns Menschen zwar unerreichbar bleiben, jedoch da sein müssen, um sich in den Phänomenen zu zeigen. Nein, das Wahrnehmbare, das, was wir so unterschiedlich rubrizieren und in das Kolumbarium einordnen, *sind* die Dinge, sogar die Dinge an sich, die jedoch auch immer anders sein können und tatsächlich anders werden. ³⁰ Es gibt Tatsachen. Jedoch sind sie auch Interpretationen. Und die Interpretationen sind ihrerseits Tatsachen. Nichts von beidem wird negiert. Nur der radikale Unterschied zwischen ihnen.

Man könnte es noch schärfer ausdrücken. Für Nietzsche gibt es nur eine Tatsache – *das absolute Fehlen eines privilegierten Standpunktes*,

²⁸ Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge*, I, KSA, Bd. 1, S. 880.

²⁹ Vgl. Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 39.

³⁰ Nietzsche notierte ebenso für sich zu Kant, dass »alle seine Sätze zugegeben, die volle Möglichkeit bestehen bleibt, daß die Welt so ist, wie sie uns erscheint« (Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[125], KSA, Bd. 7, S. 459).

was die Identität der ›Dinge‹ und eine entsprechende Einordnung der ›Welt‹ betrifft. Diese Tatsache ist bloß *negativ*, vor allem ist sie gegen eine Vorstellung gerichtet, dass die Zahl der möglichen Interpretationen beschränkt ist. In diesem Sinne, haben wir im Exkurs 2 festgestellt, wurde von Nietzsche eine neue Unendlichkeit der Welt behauptet: Sie sei unendlich, weil sie unendlich viele Interpretationsmöglichkeiten in sich berge.³¹ Gerade diesem negativen ›Antirealismus‹ wird Eco seinen eigenen »negativen Realismus« entgegensetzen, dessen These darin besteht, dass es zwar einige Interpretationen geben könne, aber manche Interpretationen nicht möglich seien, dass die ›Dinge‹ sich ihnen widersetzen würden und die ›Welt‹ sie zurückweise. Auf dieses Argument müssen wir noch zurückkommen. Hier kann schon vorgemerkt werden, dass Nietzsches ›Antirealismus‹, wie wir ihn gerade interpretiert haben, dem »negativen Realismus« Ecos nicht unbedingt widersprechen muss. Es mag sein, dass es Interpretationen gibt, die nicht vertretbar sind (dies wäre freilich auch eine Interpretation), aber die Möglichkeit der immer neuen Interpretationen muss dabei nicht als eingeschränkt gedacht werden. Damit wäre allerdings die These Nietzsches, es gebe keine Tatsachen, sondern lediglich Interpretationen, bestätigt. Denn dort, wo *zumindest zwei* Interpretationen möglich sind, kann man nicht von Tatsachen reden, auf jeden Fall nicht von den Tatsachen, die interpretationsfrei sind.

Wie steht es jedoch mit dem Nicht-Gleichen? Ist es nicht eine unüberbietbare Tatsache? Eine Überzeugung? Wenn es so wäre, dann wäre es nicht nur eine privilegierte Interpretation (im Widerspruch zu der ursprünglichen Intention Nietzsches), sondern auch nichts Neues. Denn ein solcher Gedanke wurde seit den Stoikern bis heute immer wieder zur Sprache gebracht und in aller Schärfe (als *principium identitatis indiscernibilium*) formuliert. Die Frage, ob es etwas Gleiches gibt, seien es Elementarteilchen oder Wellenfluktuanzen, ist entscheidend für den Status ihrer mathematischen Beschreibung bzw. für die Begründung des Anspruchs der Wissenschaft auf eine vollständige Beschreibung der Realität. Dennoch ist Nietzsches Argumentation von der Beantwortung dieser fundamentalen Frage nicht abhängig. Denn Nietzsche sagt uns, im Unterschied z. B. zu Leibniz oder Adorno, nicht, dass es Gleiches nicht gibt, sondern dass unsere Sicht- und Denkweise so entstanden ist und

³¹ Vgl. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 374, KSA, Bd. 3, S. 627. Zu ›postmodernen‹ Diskussionen um Nietzsches Perspektivismus vgl. Stegmaier: *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, S. 410, Anm. 617.

sich dahingehend entwickelt hat, dass wir die Dinge nur *im Vergleich* wahrnehmen können und deshalb müssen wir sie immer als mehr oder weniger, in dieser oder in jener Hinsicht, gleich sehen. Die Möglichkeit auf eine andere Weise gleichzusetzen, als es vorher getan wurde, ist dabei immer vorhanden.

Nietzsches Begriff des Nicht-Gleichen gibt uns den Anlass ernsthaft zu bezweifeln, dass wir es hier tatsächlich mit einer im direkten Sinne des Wortes antirealistischen Position zu tun haben. Der Antirealist sieht vielleicht nur aus der Perspektive eines Realisten als solcher aus. Was er negiert, ist jedoch nicht die Realität, sondern nur die Möglichkeit einer privilegiert ›realistischen‹ Position ihr gegenüber.³² Der Gedanke über das Nicht-Gleiche wird nur dann dramatisch antirealistisch aussehen, wenn man, wie Eco, nach einer »finale[n] Entscheidung« darüber sucht, wie die Dinge wahrhaftig sind.³³ Gerade eine solche Entscheidung kann es nicht geben. Vor allem sollte man sich davon hüten, die menschliche Perspektive zu privilegieren. Das Gleichsetzen des Nicht-Gleichen ist kein Sonderrecht des Menschen. Tiere, Vögel, Pflanzen und Bakterien werden zwar ihre Unterscheidungen anders treffen als wir, doch das Wiedererkennen des Quasi-Gleichen ist auch für sie eines der grundlegendsten Bedürfnisse. Nun heißt es genau das, was Nietzsche uns sagt: Dass man die Wahrheit solcher Prozedere nur dank der eigenen »Vergesslichkeit« und der gesellschaftlichen Konventionen von der Lüge radikal absondern und für endgültig halten kann. Doch das »Vergessen« gelingt niemals vollständig. Das Gleiche in einer Hinsicht zeigt sich als nicht gleich in einer anderen und droht, das Kolumbarium der Begrifflichkeit zu zerstören. Darum ist es kein Wunder, dass es zu Revisionen und sogar immer wieder zu einer Umwälzung der ganzen Ordnung kommt.

Wenn man das Nicht-Gleiche als die Möglichkeit versteht, die Grenzen zwischen den ›Dingen‹ immer anders zu ziehen und selbst die ›Dinge‹ immer anders zu identifizieren, wird die Frage Ecos nach Krisen, Alternativen und Erneuerungen des Kolumbariums beantwortet. Solche Krisen sind nicht nur möglich, sondern sie sind unvermeidlich, gerade weil es sich um einen Selbstbetrug handelt. Das Gleiche wird früher oder später als nicht gleich bzw. anders gleich erlebt und das Kolumbarium wieder lebendig. Dringend werden solche Revisionen nicht durch eine beliebige Spielerei, sondern durch das Entdecken des Nicht-Gleichen,

³² Vgl. »Daß ein Ding in eine Summe von Relationen sich auflöst, beweist nichts gegen seine Realität.« (Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Nachlass 13[11], Herbst 1881, KSA, Bd. 9, S. 620).

³³ Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 42.

das wiederum nur im Vergleich möglich ist. Immer wieder vollzieht ein und dasselbe Flugzeug seine Flüge zwischen A und B. Doch die Zeit vergeht, es wird älter. Und wir können nur hoffen, dass das Nicht-Gleiche auffällig wird, bevor es zu seinem Absturz kommt. Denn selbst wenn seine Mechanismen jeden Tag geprüft werden, sind sie zwischen diesen Prüfungen sich selbst nur mehr oder weniger gleich. Darum kann es immer zu einer Katastrophe kommen, die die Interpretation als das gleiche Flugzeug als falsch, als Lüge und Selbstbetrug, offenlegt. Bis zu diesem Zeitpunkt kann sie jedoch als die einzig wahre Interpretation erscheinen.

Das Nicht-Gleiche meldet sich gelegentlich, jedoch nicht als die Wahrheit des Seins. Das ist der Punkt, den man immer wieder betonen muss, um hier nichts zu verwechseln. Das Nicht-Gleiche ist nicht das Wahre, genauso wenig wie das Gleiche. Die ›Dinge‹ sind Spielräume, in denen der Mensch immer wieder eine neue Gleichheit entdeckt, die er dann erneut für die Tatsache, das Sein, die Wahrheit erklärt. Mehr noch: Er kann das Nicht-Gleiche nur um den Preis entdecken, dass er die ›Dinge‹, zwar auf neue Art und Weise, aber erneut gleichsetzt. Man merkt, dass unsere Interpretation nur *eine* Interpretation gewesen ist, die man nun von der Tatsache (das Flugzeug war in Wirklichkeit alt) zu unterscheiden hat. Jedoch ist diese andere Tatsache auch eine Interpretation, die man ihrerseits von einer neuen Tatsache unterscheiden könnte (alt nennen wir die Flugzeuge, die so und so lange in Betrieb sind, unter Betrieb verstehen wir dies und jenes usw.). Eine Fälschung (das Flugzeug kann immer als das gleiche gesehen werden, als gewisse stabile Einheit ist es jedoch bloß eine Interpretation, die eine mögliche, aber nicht die einzig mögliche ist) ist hier die Bedingung dafür, dass wir darüber überhaupt reden können. Dies ist der Kern der ›postmodernen‹ Argumentation: Wir bewegen uns nicht von einer Interpretation zu einer Tatsache, sondern von einer Tatsache, die sich als Interpretation erwiesen hat, zu einer anderen Interpretation, die wir nun bereit sind, für eine Tatsache zu halten.³⁴ Es gibt nach Nietzsche weder das Gleiche noch das Nicht-Gleiche, sondern nur das Gleiche und das Nicht-Gleiche *unter bestimmten Voraussetzungen, aus einer bestimmten Perspektive, abgesehen von etwas und unter der Bedingung, dass etwas Bestimmtes in Betracht gezogen wurde*. Wenn es sich, wie Nietzsche es darlegt, um einen Selbst-

³⁴ In der postmodernen Philosophie wird dieses Problem als das Verhältnis vom Zeichen und seiner Bedeutung bekannt, wobei die Bedeutung des Zeichens ebenso als Zeichen verstanden wird. Vgl. Simon, Josef: *Philosophie des Zeichens*, Berlin, New York: De Gruyter, 1989, bes. S. 39 f., im Anschluss an Derrida S. 15. Vgl. auch die Abgrenzung zur Semiotik (S. 18 f.) und die Auseinandersetzung mit Pierce (S. 232 ff.).

betrug handelt, so ist dieser niemals ein vollständiges Vergessen, aber auch niemals ein bewusstes Betrügen. Eine Krise kann dementsprechend weder beliebig erzeugt noch beliebig verhindert werden.

Nietzsches negatives Postulat, dass es keinen absoluten Standpunkt geben kann, der eine Interpretation zur einzig wahren machen würde, impliziert somit nicht oder zumindest nicht zwangsläufig die Beliebigkeit, die man den ›postmodernen‹ Denkern gern unterstellt. Der Anspruch auf Absolutheit wird zwar radikal relativiert, aber auch relativ geltende Interpretationen sind – könnte man Nietzsches Analyse folgend vermuten – weder leicht ersetzbar noch willkürlich revidierbar.³⁵ Relativismus und Beliebigkeit sind nicht dasselbe; nur für polemische Zwecke setzt man sie gleich. Damit eine relativierende Sichtweise, indem sie jeden interpretativen Anspruch auf Absolutheit unter Verdacht stellt, nicht mit einer Beliebigkeitsbehauptung verwechselt werden könnte, darf sie allerdings weder die Ungleichheit der Interpretationen bestreiten noch ihre Grenzen – die Grenzen der ›Dinge‹ als Spielräume – missachten.³⁶

Auf die Frage nach der Ungleichheit der Interpretationen bzw. auf das Problem ihrer Grenzen wird im Weiteren eingegangen. Aber zuerst möchte ich noch eine Wendung in Nietzsches Argumentation nachverfolgen. Es stellt sich eine weitere Frage, die man leicht missverstehen kann: Was ist dann Erkenntnis überhaupt? Wenn unsere Sprache ein ständiges Wegsehen, Vergrößern und Verallgemeinern ist, die ab und zu in die Krise gerät, wäre sie damit als Instrument der Erkenntnis nicht unwiderruflich diskreditiert? Aber auch hier dringt Nietzsche tiefer als

³⁵ Wie Demmerling zeigte, hat der sogenannte Antirealismus mit einem starken Relativismus bzw. mit der Beliebigkeit wenig gemeinsam, und sogar viel weniger als der Realismus selbst. Der Letztere geht ständig von falschen Gegensätzen aus: entweder eine letzte Wahrheit oder gar keine. Der Antirealismus jedoch, wenn er korrekt formuliert wird, sucht einen ›dritten‹ Weg zwischen letzter Wahrheit und Beliebigkeit (vgl. Demmerling, Christoph: *Realismus und Antirealismus. Zur Anatomie einer Debatte*, in: Halbig u. Suhm (Hg.): *Was ist wirklich?*, S. 46 f.).

³⁶ Für eine korrekte Beschreibung der postmodernen Position unter dem Vorzeichen des Pragmatismus, die sowohl die Ontologie der vorgegebenen, interpretationsfreien Tatsachen als auch die Beliebigkeit der Interpretationen zurückweist, u. a. im Anschluss an Nietzsche und Wittgenstein, s.: Abel, *Zeichen der Wirklichkeit*. Abel bemüht sich um die Mitte zwischen Realismus und Antirealismus, bezeichnet die eigene Position jedoch u. a. als Zeichen- und Interpretations-Nominalismus (vgl. S. 242 ff.), was seine Realitätskonzeption in die Richtung des Antirealismus rückt. Die Frage nach den Grenzen der Interpretation wird zwar nicht zurückgewiesen, aber im Sinne des situationsorientierten Pragmatismus entschärft. Zum Problem der Beliebigkeit in der postmodernen Philosophie s. die Anm. II, 16 im Exkurs 3.

seine Kritiker in die Sache ein. Er will die Möglichkeit der Erkenntnis nicht leugnen. Denn er nennt sich selbst immer wieder »Erkennender«, auch wenn er das Wort in Anführungszeichen setzt.³⁷ Denn er stellt die Frage nach der Erkenntnis radikal um. Nicht: Ist die Erkenntnis möglich? Sondern: Wissen wir überhaupt, was Erkenntnis ist? Oder: Haben wir nicht voreilig entschieden, dass die Nötigung zum Gleichsetzen des Nicht-Gleichen mit der Erkenntnis selbst gleichzusetzen ist? Dass dies die einzig mögliche Erkenntnis sein soll? Vielleicht haben wir auch hier, und zwar auf eine verhängnisvolle Art und Weise, *eine* Perspektive privilegiert? Der Satz »Er hat mich erkannt« zeigt, was »der Ursprung unseres Begriffs ›Erkenntnis‹« ist: das Zurückführen des Fremden auf das Bekannte.³⁸ Das Fremde, das Unbekannte wird mit dem früher Erkannten gleichgesetzt. Dies ist das Verfahren des Alltags, aber auch eines Wissenschaftlers, der zwar ein neues Objekt entdeckt, jedoch nicht umhinkann, es mit alten Begriffen zu beschreiben und an alte Denkmuster anzupassen, deren Revision nur begrenzt möglich ist. Gegen ein solches Verfahren sei, so Nietzsche, nicht bloß einzuwenden, dass das Fremde dem Bekannten niemals gleich sein kann. Wie sollten wir es wissen? Es wäre vielmehr zu fragen: Was ist, wenn das Bekannte gerade am wenigsten erkannt ist? »Das Bekannte ist das Gewohnte; und das Gewohnte ist am schwersten zu ›erkennen‹, das heisst als Problem zu sehen, das heisst als fremd, als fern, als ›ausser uns‹ zu sehn...«.³⁹

Damit wird ein neuer Begriff der Erkenntnis eingeführt. Bisher wurde immer die Frage gestellt, ob Erkenntnis möglich ist. Das war die Sorge Kants: die Möglichkeit der Erkenntnis zu sichern. Nicht weniger sind darum die neuesten Vertreter des Realismus besorgt, auch wenn sie dieser Aufgabe in Abgrenzung und sogar im Gegenzug zu Kant nachgehen wollen. Doch hinter all solchen Versuchen wurde von Nietzsche ein großes Fragezeichen gesetzt. Seine Fragestellung ist viel radikaler als jede epistemologische Skepsis. Sie kann folgendermaßen formuliert werden: Ist das, was wir Erkenntnis nennen, die einzig mögliche? Eröffnet das Zurückführen des Unbekannten auf das Bekannte bzw. das Gleichsetzen des Nicht-Gleichen uns tatsächlich etwas Wissenswertes? Oder vielleicht verdient ein solches zweifelhaftes Verfahren kaum den Namen der Erkenntnis? Könnte es experimentell auch als *das Gegenteil* der Erkenntnis verstanden werden? Wer das Fremde auf das Bekannte

³⁷ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 54, KSA, Bd. 3, S. 417.

³⁸ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 355, KSA, Bd. 3, S. 593 f.

³⁹ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 355, KSA, Bd. 3, S. 594.

zurückführt, will gerade nichts Neues erkennen, sondern immer nur das finden, was er selber in die Dinge hineingelegt hat. Es wäre dann nicht die Frage, wie solch eine Erkenntnis möglich ist, sondern, ob eine andere Art Erkenntnis nicht ebenso möglich sein sollte: Die Erkenntnis, die das Neue in den Dingen wahrnimmt und selbst das Bekannte als Problem, als fremd und »ausser sich« betrachtet, die Erkenntnis, die das Nicht-Gleiche als solches in den Fokus rückt. Und auch wenn eine solche Erkenntnis für uns Menschen in ihrer Fülle nicht möglich ist, wäre dies kein Einwand gegen sie. Denn die Welt ist nicht unbedingt da, um von uns erkannt zu werden. Dennoch, als Neugier und Empfindsamkeit dem Unbekannten gegenüber ist die Gegenbewegung zur Erkenntnis des Bekannten bei den Menschen immer präsent gewesen. Sie war es, die zu den Revolutionen in der Erkenntnis führte und ständig verhinderte, dass es zum Erstarren des Kolumbariums unserer Begrifflichkeit kommt. Das Misstrauen gegenüber den schon gemachten Entdeckungen ist das, was die Revision des Systems unserer ›Erkenntnisse‹ ständig fördert und immer wieder zu seinen von Eco angesprochenen Krisen führt.

Wenn man Nietzsches Infragestellung der Erkenntnis ebenso wie seine Idee der totalen Interpretation als ›postmodern‹ in Betracht zieht, kann auch das vielzitierte Miracle-Argument Putnams leicht zurückgewiesen werden.⁴⁰ Es ist gewiss kein Wunder und kein bloßer Zufall, dass die Wissenschaft erfolgreich ist. Die Frage ist nur, was genau unter der Wissenschaft verstanden wird und welche Kriterien des Erfolgs im Spiel sind. Wenn es sich um den technischen Umgang mit der Welt handelt, so kann man nicht leugnen, dass jeder Erfolg nicht nur von Misserfolgen, sondern auch von unerwünschten und unvorhersagbaren Konsequenzen der technischen Entwicklung begleitet wird. So konnte bei der Erfindung des Automobils noch keiner ahnen, dass manche vorher selbstverständlich gegebenen Dinge den Menschen von nun an verwehrt sein würden, wie die frische Luft oder die Stille. Und die Erfolge der Landwirtschaft haben uns zuerst mit den unbeschränkten Möglichkeiten eines Fortschritts berauscht, bevor wir verstanden haben, dass unsere Lebensmittel immer mehr an Geschmack verlieren. Vom Klimawandel ganz zu schweigen. Darauf hinzuweisen, bedeutet nicht die Erfolge und sogar die Unumgänglichkeit der Wissenschaft zu bezweifeln.

⁴⁰ In der Realismus-Debatte beruft man sich immer wieder auf Putnams Argument: Wie wären die Erfolge der Wissenschaft möglich, wenn sie nicht der Realität entsprächen? (Putnam, Hilary: *What is Mathematical Truth?*, in: ders. (ed.): *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers*, Vol. I, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975, S. 73).

Man darf nur nicht vergessen, dass dies immer nur Erfolge nach den vorgegebenen Kriterien sind.

Was ist mit der Erklärbarkeit der Welt?⁴¹ Auch hier sind die Erfolge der Wissenschaft nicht zu bestreiten, wenn wir unter Erklärung die Fähigkeit, gewisse Vorhersagen zu treffen, verstehen. Aber die Vorhersagen der Wissenschaft sind, auch dann, wenn sie sich bestätigen, Vorhersagen über *bestimmte* Dinge und Verhältnisse. Wie die anderen ›Dinge‹ und die Welt im Ganzen sich verhalten, kann genauso viel oder genauso wenig vorhergesagt werden wie das Wetter an der Ostseeküste. Das ist nur bis zu einem gewissen Grad und unter bestimmten Bedingungen möglich, schon deshalb, weil, was wir unter ›Wetter‹ verstehen, eine grobe Verallgemeinerung ist. Jeder Lichtstrahl der Sonne kann etwas anderes sein als vorher. Und man kann den genauen Ort des Fallens eines Regentropfens niemals vorhersagen. Schon deshalb nicht, weil man einen Regentropfen unterschiedlich definieren kann. Es sei noch einmal gesagt: Keiner will Erfolge der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen und Theorien bestreiten, am wenigsten wollte es Nietzsche tun.⁴² Die Frage wäre nur, ob wir diesen Erfolg nicht als ›Erfolg unter Umständen‹ und ›abgesehen von manchen anderen Umständen‹ verstehen sollten.

Das Gleichsetzen des Nicht-Gleichen gelingt, jedoch nur unter bestimmten Prämissen und innerhalb einer beschränkten Perspektive. Wer würde bestreiten, dass die Erde als Kugel zu betrachten sich als erfolgreich erwiesen hat? Bis zu einem gewissen Grad wird sie sich wie eine Kugel verhalten. Und die physikalischen Vorhersagen, die auf dieser Grundlage gemacht werden, erweisen sich als erfolgreich und produktiv. Jedoch sind sie deshalb nicht absolut wahr, sondern *mehr oder weniger* wahr. Die Entscheidung, ob es sich um wahr oder falsch handelt, hängt von der Perspektive und dem Zweck der Beschreibung ab. Denn zwischen *p* und *nicht-p* liegen unendlich viele Abstufungen, nur als

⁴¹ Technischer Fortschritt ist immer das erste Argument von Verteidigern des wissenschaftlichen Realismus. Das Erklärbarkeitspotenzial der wissenschaftlichen Aussagen sei mit diesem Fortschritt bestätigt. Vgl. Suhm, Christian: *Theoretische Entitäten und ihre realistische Deutung. Vorschlag einer Strategie zur Verteidigung eines wissenschaftlichen Realismus*, in: Halbigh und Suhm (Hg.): *Was ist wirklich?*, S. 140.

⁴² Es reicht, auf den berühmten Aphorismus »Hoch die Physik!« aus der *Fröhlichen Wissenschaft* hinzuweisen, um zu bestätigen, dass es Nietzsche nicht um die Leugnung der Erfolge der Wissenschaft ging. Jedoch musste er diese Passage mit den Worten schließen: »Hoch die Physik! Und höher noch das, was uns zu ihr zwingt, — unsre Redlichkeit!« (Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 335, KSA, Bd. 3, S. 564) Die Redlichkeit besteht darin (so könnte man es interpretieren), dass wir die Erkenntnis auch über das Gewohnte und Bekannte hinaus fortsetzen wollen.

eine abstrakte Formel kann so eine Alternative überzeugend sein.⁴³ Es ist zwar wahr, dass die Erde kugelförmig ist, jedoch kann sie auch anders beschrieben werden und muss es sogar, wenn man sie genauer betrachtet. Aber was wäre hier eine genaue Form? Soll man alle Unebenheiten (bis zu welchem Grad?) dabei in Betracht ziehen? Und dies so wie Menschen (mit Mikroskopen ausgerüstet?) dies tun können oder wie Insekten oder wie Bakterien? Auf welcher Ebene soll die Realität liegen? Trotz aller dieser unlösbaren Fragen kann eine jeweilige Perspektive für bestimmte, an sie angepasste Zwecke sehr erfolgreich werden. Mit einem Wort: Der Erfolg der Wissenschaften ist kein Wunder und kein Zufall, aber auch kein Beweis, dass wir es hier mit einer privilegierten, realistischen Wahrheit zu tun haben, d. h. mit den Dingen, »wie sie wahrhaftig sind«. Die Regelmäßigkeiten, das Mehr-oder-weniger-Gleiche, sind nur unter einem bestimmten Blickwinkel gesehen da. Denn – und das ist das entscheidende Argument – wir könnten sie auch anders sehen, u. a. abhängig davon, wer unter »wir« verstanden wird. Die Frage ist also nicht, ob die Wissenschaft Recht oder Unrecht hat, sondern bis zu welchem Grad und unter welchen Umständen, in welcher konkreten Auffassung und unter Bedingung welcher Einschränkungen ihre Theorien Recht behalten. Noch einmal sei hier hervorgehoben: Nietzsche hat niemals bestritten, dass Erkenntnis erfolgreich sein kann; er hat nur bestritten, dass es selbstverständlich ist, was wir unter Erkenntnis verstehen sollen. Vielleicht könnte man die Erkenntnis im Gegenzug zu Anstrengungen der europäischen Wissenschaft als Entdecken von *mehreren* Wahrheiten verstehen, von der Nicht-Radikalität der Wahrheit selbst?

Der »harte Kern des Seins« oder das »Flussbett«

Bis jetzt könnte es so aussehen, als ob ich zeigen möchte, dass Nietzsches Position, wenn man sie ernst nimmt, nicht nur nichts Antirealistisches an sich hat, sondern auch alle Fragen beantworten sowie allen Herausforde-

⁴³ Vgl. »Die Realismus-Antirealismus-Debatte kann durchaus als Streit um das Prinzip der Zweiwertigkeit interpretiert werden.« (Köhler, Wolfgang R., *Einleitung*, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Realismus und Antirealismus*, S. 9) Auf die Lebenszusammenhänge angewandt, stellt die Zweiwertigkeit jedoch eine grobe Vereinfachung dar. Die Alternative »wahr – falsch« entspricht zwar dem Common sense, der Realismus, der sich von ihr leiten lässt, macht sich jedoch äußerst anfechtbar, wie z. B. Dummett es demonstrierte (vgl. Dummett, Michael: *Truth and Other Enigmas*, London: Duckworth, 1978, S. 145 ff.).

rungen der Realisten begegnen könnte. Dies zu behaupten, wäre jedoch nicht korrekt und ist nicht meine Absicht. Gibt es im Perspektivismus Nietzsches nicht etwas, was angreifbar bleibt und den Verdacht bestätigt, dass hier eine unberechtigte Übertreibung stattfindet? Darauf wies die erste Frage Ecos gerade hin. Zeigen sich die ›Dinge‹ mit manchen Interpretationen nicht viel weniger konform als mit anderen? Wieso lässt sich manches *nicht* sagen? Wenn die wesentliche Ungleichheit der Interpretationen unerklärt bleibt, kann der postmoderne Relativismus sich gegen den Beliebigkeitsvorwurf kaum wehren. Auch der Verdacht, er schreibe heimlich dem Subjekt eine besondere Befugnis zu, über die Interpretationen beliebig zu verfügen, wäre damit indirekt bekräftigt.

Es stellt sich also die doppelte Frage: Zum einen, ob manche Interpretationen nicht besser als andere sind, und wenn ja, in welchem Sinne eine Interpretation besser sein kann als eine andere. Zum anderen ist die Vermutung berechtigt, dass es unmögliche Interpretationen gibt; dann wäre zu klären, warum sie unmöglich sind. Ecos Beispiel, dass man beim Poker nur mit einer gewissen Kartenkombination gewinnen würde, halte ich für unglücklich, handelt es sich doch bei jedem Spiel um eine bewusste Konstruktion; die Regeln sind willkürlich festgelegt worden. Ebenso das Schraubenzieher-Beispiel aus der Diskussion mit Rorty.⁴⁴ Das Beispiel mit Kokain und Aspirin (nur das Letztere könne gegen Fieber erfolgreich eingesetzt werden) ist interessanter. Denn hier scheint die Privilegierung einer Position durch die ›Dinge‹ selbst vollzogen. Es handelt sich um die Beherrschung einer Situation, die außer Kontrolle geraten ist. Und nur wenn man eine ›richtige‹ Interpretation findet, wird man sie bewältigen können. Hier kann man eine realistische Position entfalten, wenn auch nur negativ. Offensichtlich gebe es, so Eco, »einen *harten Kern des Seins*«,⁴⁵ das nämlich, was manche Interpretationen verbietet. Die Berufung auf Tatsachen missachtet gewiss die Komplexität und Instabilität der Interpretationen. Jedoch missachtet auch die Beru-

⁴⁴ Im Gegensatz zu Rorty, der einen Schraubenzieher als polyfunktional deutete, behauptet Eco, dass man zwar damit tatsächlich nicht nur Schrauben befestigen, sondern auch ein Paket öffnen und sich am Ohr kratzen, aber doch ihn als Glas nicht verwenden könne (vgl. Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 38, 43). Das Problem, dass Eco dabei übersieht, ist, dass auch die Benennung ›Glas‹ eine Interpretation ist. Und wenn es sich um ein Gefäß zum Trinken handelt, so zeigt das Argument auch nichts weiter als eine Privilegierung einer bestimmten Interpretation, und zwar der menschlichen. Gewiss ist es für Menschen unbequem aus einem Schraubenzieher zu trinken, jedoch nicht für Ameisen oder Mücken. Insofern kann er sehr wohl als ›Glas‹ angesetzt werden, nur unter anderen Umständen und durch andere ›Interpreten‹.

⁴⁵ Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 45.

fung auf Interpretationen die »Härte«, die manche Grenzen aufweisen, und ersetzt die Frage nach dem Ursprung dieser Härte mit einem nichtssagenden Hinweis auf eine jeweilige Situation.

Eco ist sich dabei völlig bewusst, dass es sehr schwer ist zu sagen, was den »Kern« ausmacht, was ihn hart macht. Um seinen Gedanken noch zu bekräftigen, unterstellt er seinen Gegnern eine absurde Annahme, »dass alle Perspektiven gleichermaßen gut sind«. ⁴⁶ Wenn man jedoch das Wort »gleichermaßen« mit »jeweils unter Umständen« ersetzen würde, wäre diese Annahme viel weniger absurd. Jedoch ist es kaum zu bestreiten, dass sie dadurch auch trivial geworden wäre. Denn die Frage ist, *was* eine Interpretation in einer konkreten Situation privilegiert und die anderen herabsetzt. Nach Eco liegt die Vermutung nahe, dass das Sein selbst sich dabei meldet und eine Perspektive bevorzugt.

Die Frage ist gewiss nicht neu. Doch ist es weder leicht sie zu beantworten noch sie richtig zu formulieren, d. h. den Kern des Fraglichen hier zu treffen und eine banal-tautologische Antwort zu verhindern, z. B.: Es sei von den Umständen abhängig, dass man unter jeweiligen Umständen mit einer jeweiligen Interpretation besser zurechtkomme als mit den anderen. Wenn eine Interpretation das Gleichsetzen des Nicht-Gleichen bedeute, dann sei dieses Gleichsetzen immer anders möglich. Bis zu einem gewissen Moment werde die Angleichung funktionieren. Aber es gebe offensichtlich Grenzen. Wenn man sie überschritten habe, erweise sich die Interpretation als unmöglich. Heißt das jedoch nicht, dass es doch etwas Hartes in den ›Dingen‹ gibt, was sich allem Uminterpretieren widersetzt, wenn es auch nur Grenzen der Spielräume sind? Man kann zwar ein Flugzeug auch nach 30 Jahre Nutzung neu nennen, aber diese Interpretation muss man dann auch verantworten. Und eben das fragt Eco: Was dürfen wir »in verantwortlicher Weise« behaupten?⁴⁷

Hier bemerkt man eine weitere wichtige Wendung des Themas, die bereits von Nietzsche angesprochen wurde. Es handelt sich um eine moralische Einschätzung: Manche Interpretationen seien nicht bloß schlecht, sie seien böse.⁴⁸ Sie seien nicht bloß unproduktiv und führen zum Scheitern, sie seien unverantwortlich und müssen verboten werden. Die moralische Umformulierung der Frage nach den richtigen Interpretationen ist gewiss berechtigt, besonders dann, wenn die Konsequenzen einer Interpretation nicht von dem Interpreten selbst, sondern von den

⁴⁶ Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 42.

⁴⁷ Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 39.

⁴⁸ Vgl. bei Eco: »bösertige Interpretationen« (Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 43).

anderen getragen werden. Eco geht jedoch einen Schritt weiter und behauptet, wir bedürfen »öffentlicher Kriterien« für berechnete Interpretationen. Mehr noch: »Jede Interpretationshypothese muss jederzeit erneut überprüfbar sein« und es muss deutlich gemacht werden, welche Interpretationen »das Objekt der Interpretation einfach nicht zulässt«.49 Man fragt sich, denke ich, mit Recht, wozu Eco hier ein ›muss‹ einführt: Wenn das Objekt etwas nicht zulässt, wäre ein bloßes ›kann‹ völlig hinreichend. Wenige Zeile weiter liest man, dass einiges, was man vom Sein aussagt, »weder für gut befunden werden kann noch darf«.50

Die Forderung nach den (noch nicht gefundenen) öffentlichen Kriterien macht die vorher ausgeführten Überlegungen Ecos zweideutig. Geht es nun darum, dass manche Interpretationen nicht funktionieren können oder dass sie nicht vertreten werden dürfen? Die Schwierigkeit, das ›Kann‹ mit dem ›Darf‹ gleichzusetzen, wird klar, wenn man bedenkt, dass manche Realitätsauslegungen sich nicht dank, sondern trotz der gesellschaftlichen Konventionen und selbst der öffentlichen Nützlichkeit als richtig oder falsch bzw. verantwortungsvoll oder verantwortungslos erweisen können. Und umgekehrt: Eine Auslegung kann gesellschaftlich willkommen sein und dabei sich im Laufe der Zeit als falsch und schädlich zeigen. So kann der Fortschrittsglaube für einige Zeit eine überzeugende Interpretation der Menschengeschichte bieten und sogar die erfolgreiche Entwicklung einer Gesellschaft fördern. Ist er deshalb moralisch vertretbar? Auch wenn solch ein Glaube durchaus nützlich ist, kann er sich eines Tages als ein sehr beschränkter Blick auf die Dinge zeigen, der vieles in der Historie der Menschheit ausblendet und das Leben eines einzelnen Menschen missachtet. Hieße das, dass man den Glauben an den Fortschritt öffentlich überprüfen und gegebenenfalls verbieten müsste? Das Überprüfen ist leider nicht möglich. Und dies nicht nur, weil man Argumente sowohl dagegen als auch dafür finden kann, sondern vor allem, weil manche Vorstellungen sehr hartnäckig sind und alle »Zurückweisungen« überleben können, weil sie dem Wunschen entsprechen. Dürfen wir sie dann als Illusionen bezeichnen oder gar verbieten? Wer wäre hier ›wir‹? Weist dieses ›wir‹ (›öffentliche Kriterien‹) nicht auf eine privilegierte Position hin? Vielleicht wird solch ein Anspruch sich mit der Zeit als noch gefährlicher erweisen, im Vergleich mit den Interpretationen, die er bekämpfen sollte. Das Absolut-Setzen von einigen Positionen und moralische Bezeichnung

49 Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 45.

50 Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 45.

aller anderen bilden schließlich den Grundzug aller uns bekannten totalitären Gesellschaften.

Das moralische Pathos Ecos kompromittiert m. E. seine Fragestellung zutiefst und zeigt darüber hinaus eine gewisse Ohnmacht angesichts der Frage nach dem »harten Kern des Seins«, die Eco gegen Nietzsche polemisch zuspitzt. Gibt es eine objektive Unmöglichkeit, manche Interpretationen zu vertreten, oder ist sie bis zu dem Grad ungewiss, dass man diese öffentlich verbieten und als böse brandmarken soll? Wenn die Forderung nach der »richtigen« Interpretation ethisch umgedeutet wird, wird die Frage nach »Realität« gerade verdunkelt. Es wird unklar, ob es sich um die gesellschaftlichen Konventionen bzw. den öffentlichen Nutzen handelt oder doch um etwas, was ihnen vorausgeht und sie begründet. Es sei wohl bemerkt: Nietzsche hat nicht behauptet, man solle die Wahrheit nicht verantworten. Ganz im Gegenteil: Jede Wahrheit ist nach ihm *persönlich zu verantworten*. Und dies, gerade *weil* sie eine Interpretation ist, *weil* sie keine einzig mögliche Wahrheit sein kann, die unter allen Umständen der Illusion entgegengesetzt und gegenüber allen anderen Perspektiven privilegiert wäre. Die absolute, unpersönliche Wahrheit bräuchte man dagegen nicht zu verantworten, sie wäre auch ohne unsere Zustimmung über alle anderen Interpretationen erhaben. Vielleicht sucht man nach ihr gerade, um sich von der Verantwortung zu entlasten, d. h., um keine Verantwortung für die Interpretation, die man gerade vertritt, tragen zu müssen?

Wenn man die moralische Wendung des Themas bedenkt, kann der Beliebigkeitsvorwurf noch einmal entschieden zurückgewiesen werden. Die Übernahme der persönlichen Verantwortung für eine Interpretation, die als solche dargestellt und nicht als *die* Wahrheit proklamiert wird, schließt die Beliebigkeit aus.⁵¹ Denn die Bereitschaft oder Nicht-Bereitschaft, die Konsequenzen der eigenen Interpretation zu tragen, macht Interpretationen ungleich. Und nicht etwa »das Sein«. Das wäre der Punkt, den man widerlegen müsste, wenn man die »Postmoderne« zurückweisen will. Man sollte zeigen: Es handelt sich nicht nur um die

⁵¹ Bei Nietzsche finden sich mehrere Passagen, in denen die Verantwortung als eine Unterstellung erscheint, als Zuschreibung der Schuld und v. a. als eine Illusion, die dem Heranzüchten des Menschen als »gleichen unter Gleichen« diene (Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, II, 2, KSA, Bd. 5, S. 293). Jedoch führt diese Zucht auch zur Selbstbeherrschung und zu den Tugenden der »freien Geister«. Der Philosoph, wie diese ihn verstehen, sei »der Mensch der umfanglichsten Verantwortlichkeit, der das Gewissen für die Gesamtentwicklung des Menschen hat« (Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 61, KSA, Bd. 5, S. 79).

Verantwortlichkeit bzw. nicht nur um die gesellschaftlichen Konventionen, die einen von der Verantwortung entlasten, sondern um etwas, das allen Interpretationen zugrunde liegt und vorhergeht, was manche Auslegungen auch abgesehen von unseren Vorstellungen, unserer Vergesslichkeit und Verantwortlichkeit, unmöglich macht. Hier gewinnt Ecos Bedenken auch jenseits seines moralischen Pathos wieder an Bedeutung: Auch wenn es mehrere Wahrheiten über die ›Dinge‹ gibt, gibt es vielleicht doch Unwahrheiten, die nicht vertretbar sind, und zwar unabhängig davon, ob wir sie für gut oder böse halten, ob wir bereit sind, sie zu verantworten oder nicht? Vielleicht gibt es doch Lügen, und zwar in dem, von Nietzsche hervorgehobenen, »aussermoralischen Sinne«?

Das Problem ist nicht gerade einfach. Ein anderer ›Antirealist‹ und ›Vater‹ der philosophischen Postmoderne, Ludwig Wittgenstein, hielt es für unlösbar, auch wenn er es nicht zurückweisen wollte. In seinen späten Überlegungen, die unter dem Titel *Über Gewißheit* gesammelt wurden, versuchte er diese Frage mit Hilfe einer Metapher darzulegen. In unserem »Weltbild«, d. h. in allem, was wir als unser Wissen verstehen, was uns als gewiss vorkommt, könne man die »erstarrten« und die »flüssigen« Erfahrungssätze unterscheiden. Aber nur nach ihrer heutigen Funktion. Denn dieses Verhältnis ändert sich »mit der Zeit«. ⁵² Die »erstarrten« Sätze sind quasi »das Ufer« »aus hartem Gestein«, ⁵³ sie bilden »das Flußbett der Gedanken«, das diese beschränkt und uns immerwährend zu sein scheint. Aber »zwischen der Bewegung des Wassers im Flußbett und der Verschiebung« des Flussbetts gibt es keine scharfe Trennung. ⁵⁴ Genauso – und auf diesen Vergleich zielt Wittgenstein – wie es keine scharfe Trennung zwischen einem Irrtum und einer Geistesstörung gibt ⁵⁵ bzw. »zwischen den Fällen, in denen ich mich nicht, und solchen, worin ich mich schwerlich irren kann«. ⁵⁶

Das Beispiel, das Wittgenstein u. a. wählt, kann heute viel mehr als zu seiner Zeit überzeugen. Wenn jemand behaupten würde, er habe sich von der Erde mehrere Meilen entfernt, z. B. er sei auf dem Mond gewesen, ⁵⁷ würden wir ihn, so Wittgenstein, für verrückt erklären. Jedoch

⁵² Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewißheit*, in: ders.: *Über Gewißheit. Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen* (Werkausgabe, Bd. 8), Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1984, § 96, S. 140.

⁵³ Wittgenstein: *Über Gewißheit*, § 99, S. 140.

⁵⁴ Wittgenstein: *Über Gewißheit*, § 97, S. 140.

⁵⁵ Vgl. Wittgenstein: *Über Gewißheit*, § 73, S. 134.

⁵⁶ Wittgenstein: *Über Gewißheit*, § 673, S. 256.

⁵⁷ Vgl. Wittgenstein: *Über Gewißheit*, § 93, 106, 108, S. 139, 141 f., 142.

ist es so nicht etwa, weil es von uns geprüft wurde, sondern, weil eine solche Aussage in unser »Weltbild« nicht passt. Das wurde zwischen April 1950 und April 1951 geschrieben. Heute können wir bestätigen, dass eine andere Auffassung davon, was als real gilt, durchaus möglich ist. Heute ist es umgekehrt: Wenn jemand behaupten würde, es sei unmöglich, auf dem Mond zu landen, würden wir ihn zwar vielleicht nicht für verrückt, aber doch für ignorant halten. Bemerkenswert ist hier nicht nur, dass eine Aussage, die früher absolut falsch gewesen ist, nun als richtig beurteilt werden soll, sondern vielmehr, dass weder im Jahr 1950 noch heute wir uns davon selbst überzeugen können, ob jemand tatsächlich auf dem Mond gewesen ist oder nicht, sondern wir müssen denen zuhören, die Gründe für oder wider solche Aussagen angeben. Und noch wichtiger: Die Änderung einer solchen Aussage ist nur durch die Revision von vielen anderen Aussagen möglich gewesen, d. h. von alledem, was Wittgenstein als »Weltbild« bezeichnet. Dieses bedeutet – das darf nicht unbemerkt bleiben – kein Bild im direkten Sinne, sondern nur eine gewisse Summe der Aussagen, die miteinander mehr oder weniger gut verknüpft sind. Der Metapher des Bildes kommt hier eine andere zu Hilfe – die des Flusses: Wenn das Gestein weich wird, verändert sich das Flussbett. Jedoch entsteht dabei neues Ufer und neues Gestein. Das neue »Weltbild« scheint genauso unumstritten endgültig wie das alte.

Warum wird dann das Gestein weich? Ich denke, hier darf man gerade nicht verallgemeinern. Es kann unterschiedliche Gründe haben. Eine naive Antwort wäre: »Durch eine Beobachtung«. Sie ist naiv, weil sie übersieht, erstens, dass nicht viele von uns sich der entsprechenden Beobachtungen rühmen können. Wir müssen ständig gewissen Fachleuten vertrauen. Das ist keine pedantische Bemerkung. Wenn es um historische Kenntnisse gehen wird, wird das Problem des Vertrauens gravierend. Noch wichtiger ist jedoch, zweitens, dass die Fachleute ihre Beobachtungen, zumindest in manchen Fällen, nicht bloß als ungenau und unsicher, sondern als von einer Theorie abhängig einstufen. Berühmt sind die Worte Einsteins im Gespräch mit Heisenberg: »Erst die Theorie entscheidet darüber, was man beobachten kann« und die Begründung dafür, laut der die Beobachtung »ein sehr komplizierter Prozeß« sei, der alles andere als unabhängig von dem Beobachter und seinem »Wissen« um die Natur, von seiner »Fixierung« der bestimmten Seiten der Realität, verläuft.⁵⁸ Ein anderes Beispiel bietet der radikale Wandel in der Biologie.

⁵⁸ Heisenberg, Werner: *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München: Piper, 1972, S. 92.

Nicht Beobachtungen allein überzeugen von der Richtigkeit der Evolutionstheorie, sondern vielmehr die Bestätigung einer Sichtweise auf die Natur, die der herrschenden Überzeugung (Zwecklosigkeit der Natur) und dem Rasiermesser Ockhams (dem Sparsamkeitsprinzip) entspricht. Erst auf der Grundlage dieser radikalen Umstellungen werden manche Beobachtungen bedeutsam.

Die Verschiebung des Flussbettes geschieht also zwar sehr wohl durch eine Beobachtung, aber die Möglichkeiten der Beobachtung werden ebenso von dem Flussbett festgelegt. Dies ist eine gegenseitige Abhängigkeit. Nicht nur unsere Interpretation hängt davon ab, was wir dank ihr sehen können, sondern auch das, was wir sehen, ist von unserer Interpretation abhängig. Die Aussage wird nicht trivial und nicht tautologisch, wenn man das Wörtchen ›wir‹ und die Verschiebung seines Sinnes in Betracht zieht. Dieses ›wir‹ ist immer ein anderes. Denn es sind zeitlich gesehen verschiedene Agenten – der der Beobachtung und der der Interpretation, auch wenn es sich um einen und denselben Menschen handelt. Eine Theorie wird als Maßstab der Realität früher festgelegt, als die Beobachtung sich in ihr einordnet. Aber auch die Beobachtung kann eine spätere Revision der bereits etablierten Theorie bewirken.

Um Eco's Metapher mit der Wittgensteins zu verknüpfen, könnte man sagen: Auch der harte Kern des Seins ist vielleicht nicht unveränderlich, wie das Ufer des Flussbettes. Dieses lässt sich zwar von den flüssigen Teilen unterscheiden, aber seine Stabilität ist nur eine Frage der Zeit. Mit anderen Worten: Auch wenn manche Aussagen absolut richtig oder absolut falsch erscheinen, nichts garantiert, dass es so bleiben wird (und Eco verlangt nach Garantien⁵⁹). Auch wenn eine Revision im Moment schwer oder gar nicht vorstellbar zu sein scheint, so wie es das Beispiel Wittgensteins zur Mondlandung gezeigt hat, kann sie zu einem späteren Zeitpunkt durchaus stattfinden.

Um diese Ansicht plausibler zu machen, muss man noch hinzufügen, dass auch eine Handlung wie die Mondlandung oder die Produktion eines Dinges wie eines Schraubenziehers, der nach Eco manche Interpretationen nicht zulässt, Frucht einer vorherigen Interpretation ist. Diese stellt, wie alle Interpretationen, nichts Beliebigen dar, sondern ist ein Ergebnis eines schwer errungenen Sieges über und in Kooperation mit anderen Interpretationen, z. B. einer Entscheidung darüber, wie ein Instrument aussehen kann, wie es angesetzt werden soll, was als Material dazu geeignet ist und wie dieses Material aus dem Ganzen der Natur

⁵⁹ Vgl. Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 44.

aussortiert wird. Die Produktion eines ›Dinges‹ ist ein feines Geflecht von Interpretationen, die ihre Prozeduren verbergen und sich als ›Realität‹ und ›Tatsachen‹ präsentieren. Zwischen der Interpretation und Handlung ist folglich der Unterschied genauso fraglich und nichtradikal wie zwischen den weichen Teilen des Flussbettes und dem Gestein. Dass man manche Handlungen für keine Interpretationen hält, verdankt man vielleicht nur dem Umstand, dass sie schon länger stattfanden und sich durch andere an sie anknüpfende Handlungen befestigt haben.

Aber auch eine Interpretation kann sehr wohl zur Handlung werden bzw. die Realität radikal verändern und eine ganze Kette von verhängnisvollen Ereignissen auslösen. Dies hat kein anderer als Eco selbst gezeigt – in seinen berühmtesten Romanen *Der Name der Rose* und *Das Foucaultsche Pendel*. Hier ist kein Platz die beiden Romane zu analysieren. Nur eine kurze Bemerkung. In beiden hat eine Interpretation eine enorme Wirkung auf das Geschehen, und zwar unabhängig davon, dass sie eine, wie der Autor zeigt, falsche Auslegung der Ereignisse darstellt. Der Franziskanerpater William von Baskerville, der mehrere Mordfälle in einer Benediktinerabtei untersucht, geht davon aus, dass der Mörder in seinen Handlungen der biblischen Apokalypse folgt. Gerade diese falsche Idee (in der Wirklichkeit geht es darum, das einzige Exemplar vom zweiten Teil der Aristotelischen *Poetik* zu verbergen) nutzt der Mörder, der alte Mönch Jorge, um William trotz aller seiner Klugheit irrezuführen. Als William dies herausfindet, ist es bereits zu spät: Er kann weder die Menschenleben noch das Buch von Aristoteles retten. Dazu sagt er: »Ich bin wie ein Besessener hinter einem Anschein von Ordnung hergelaufen, während ich doch hätte wissen müssen, dass es in der Welt keine Ordnung gibt.«⁶⁰ Eben seine »Besessenheit« von einer Interpretation hat jedoch die Realität geordnet, und zwar gerade auf die Art und Weise, die er verhindern wollte. Gleiches könnten auch der Ich-Erzähler Casaubon sowie sein Freund Jacopo Belbo und sein Kollege Diotallevi aus dem *Foucaultschen Pendel* sagen. Auch sie entwerfen eine Interpretation, und zwar die der abendländischen Geschichte in den letzten 700 Jahren, welche die Historie in einem ganz neuen Licht erscheinen lässt – sie wird zur Geschichte des verborgenen, jedoch sich durch alle wichtigen Ereignisse manifestierenden Ordens der Tempelritter. Wichtig ist, dass die drei Freunde an ihre ›Verschwörungstheorie‹ nicht glauben und sie als eine bloße Spielerei treiben – bis zu dem Augenblick, als ihre

⁶⁰ Eco, Umberto: *Der Name der Rose*, übers. v. Burkhart Kroeber, München: Hanser, 1982, S. 625.

Auslegung plötzlich anfängt, reale Folgen zu zeigen. Die anderen glauben nämlich an die erfundene Geschichte, die Intellektuellen mit ihrer bloßen Gedankenspielerlei haben einige Menschen um sich herum mit ihren Spekulationen angesteckt, ohne dies zu wollen. Nun müssen sie, auch gegen ihren Willen, die Konsequenzen ihrer Weltinterpretation tragen. Diese sind tödlich für alle drei.⁶¹

In *Foucaultschen Pendel* müssen die Interpreten die eigene nicht so ernst gemeinte Weltinterpretation mit dem eigenen Leben verantworten. In *Der Name der Rose* bezahlt William seinen Fehler mit den Leben der anderen sowie mit dem Buch von Aristoteles. Freilich lässt uns Eco in den beiden Geschichten nicht im Unklaren, dass die jeweilige Interpretation – von den Ereignissen im Kloster bzw. von der europäischen Geschichte – falsch ist. Er zeigt jedoch, dass *auch* eine falsche Interpretation eine grundlegende Veränderung der Realität verursachen kann, und zwar unabhängig davon, ob sie von dem Interpreten selbst geglaubt oder nicht geglaubt wird. Das Flussbett wurde umgelenkt und der Wasserstrom zieht den Interpreten mit hinein, ob er es will oder nicht. Wird damit eine falsche Interpretation nicht im gewissen Sinne wahr? Jedenfalls wird sie somit zu einer Handlung, folglich auch zu einer Tatsache, die, unabhängig von der Meinung seines Urhebers, nun unwiderruflich zum harten Kern des Seins gehört. Sie wird zum Ufer des Flusses, in das alle weiteren Interpretationen sich einbetten müssen.

Und dennoch: Lässt eine solche Sichtweise nicht etwas Wesentliches außer Acht? Einen wesentlichen Unterschied? Sind die Grenzen der möglichen Interpretationen tatsächlich nur durch andere Interpretationen festgelegt und nicht durch ›das Sein‹ selbst, was immer das auch heißen mag? Nicht nur Eco, auch Wittgenstein war weit von dem Optimismus eines modernen Konstruktivisten entfernt. Er war sich nicht sicher, dass das ›Draußen‹ der ›Weltbilder‹ bei ihrer Veränderung keine Rolle spielt. Die Frage, wie man die Gewissheit des »Gesteins« als solche begründen und von den »sandigen« Teilen des Flussbettes unterscheiden kann, blieb für ihn ein Problem, das von der Sprachphilosophie her nicht gelöst werden kann. Die beschworene »Grundlosigkeit unseres Glaubens«⁶² und folglich auch des Sprachspiels überzeugte nicht ganz. Am Ende markierte Wittgenstein für sich in Klammern:

⁶¹ Vgl. Eco, Umberto: *Das Foucaultsche Pendel: Roman*, München: Hanser, 2000.

⁶² Wittgenstein: *Über Gewißheit*, § 166, S. 154.

»[Hier ist noch eine große Lücke in meinem Denken. Und ich zweifle, ob sie noch ausgefüllt werden wird.]«⁶³

Wenn man bedenkt, dass dieses Notat ungefähr ein Jahr vor seinem Tod gemacht wurde, kann man die Probleme, die hier angesprochen werden, ohne Übertreibung als schwerste bezeichnen.⁶⁴ Wann lässt sich das Flussbett umlenken? Nicht jede Auslegung wird wirksam, nicht jede Interpretation kann zur Tatsache werden, die die Realität verändert. Wann kann etwas als ›nur‹ eine Interpretation abgetan werden? Vor allem dann, wenn man eine andere Interpretation als möglich aufzeigt. Kann man aber jede Interpretation uminterpretieren? Gibt es hier eine unüberbietbare Grenze, auch wenn sie sich nicht leicht als solche identifizieren lässt?

Historische Beispiele

Bevor ich meine Sichtweise darlege, in welcher konkreten Fassung solche Fragen berechtigt sind, möchte ich noch ein Paradebeispiel der sogenannten Realisten zurückweisen, das Eco freilich nicht angibt. Es betrifft die historischen und besonders die prähistorischen Zeiten, die Existenz der Welt vor dem Aufkommen der Menschheit: Obwohl es keine Interpreten gab, habe gewiss etwas existiert, z. B. der Tyrannosaurus Rex.⁶⁵ Dieses Argument möchte ich kurz ansprechen, um noch einmal mögliche Missverständnisse auszuräumen.

Erstens sollte wieder in Betracht gezogen werden, dass das Interpretieren kein Privileg des Menschen ist. Nach Nietzsche ist das Leben grundsätzlich Interpretation und dieser Gedanke impliziert einen ganz anderen Begriff der Interpretation als das bloße Auslegen der Tatsachen durch einen menschlichen Agenten. Indem das Lebendige vergleicht, einordnet, etwas abweist und sich etwas aneignet, präferiert und diskriminiert, interpretiert es die Welt und wird selbst immer wieder neu

⁶³ Wittgenstein: *Über Gewißheit*, 5.4, S. 214.

⁶⁴ Es ist erstaunlich, dass das Problematische von Wittgensteins Überlegungen, ihre ›Lücke‹ bzw. sein Kämpfen um das Problem des ›Gesteins‹, bei vielen Auslegungen von *Über Gewißheit* ausgeblendet wird. Man sieht in diesen Notaten nur einen Beleg für den Interpretationscharakter der »Weltbilder«. Vgl. z. B. Abel: *Zeichen der Wirklichkeit*, S. 120 ff.

⁶⁵ Vgl. Ferraris: *Was ist der Neue Realismus?*, S. 57.

interpretiert.⁶⁶ Das lebendige Funktionieren ist nur aufgrund von Interpretationen möglich. Zweitens, um etwas oder jemanden als Tyrannosaurus zu bezeichnen, muss man sich schon eine gewisse, z. B. aristotelische, Vorstellung von der Natur angeeignet haben, folglich ist die Existenz eines Tyrannosaurus als Vertreter einer biologischen Art (und nicht als Individuum, nicht als Anhäufung von Molekülen oder als Milieu für Bakterien) gewiss eine Interpretation. Drittens, um die Vergangenheit als solche zu identifizieren, um es als so und nicht anders zu beschreiben, brauchen wir gewaltige Interpretationen, so mächtig und so gewagt, dass sie nicht auf einmal erscheinen oder revidiert werden können, sondern ihre Etablierung oder ihre Revision müssen durch mehrere lokale Veränderungen vorbereitet werden, z. B. das Konzept der linearen Zeit, deren Realität auf keinen Fall eine einfache Tatsache ist, oder jenes der Identität. Man kann darauf erwidern, dass dies alles fantastische Einwände sind, die dem Common Sense widersprechen. Aber dazu ist oben genug gesagt worden. Wenn wir alles Interpretative weglassen, was die Vergangenheit, seien es prähistorische oder nähere Zeiten, anbelangt, bleibt uns nur zu sagen, dass es damals (wiederum zeitlich bestimmt!) etwas wahrscheinlich gab, das wir heute genauso wie damals, wären wir dabei gewesen, unterschiedlich deuten und umdeuten könnten. Nur wenn man uns vor eine falsche Alternative stellt – entweder war alles so, wie wir es beschreiben bzw. im Idealfall beschreiben könnten, oder es gab gar nichts –, kann die Berufung auf prähistorische Zeiten als Argument für den Realismus gehalten werden.⁶⁷ Die sogenannte postmoderne Position liegt jedoch dazwischen. Vor allem wird hier der Ausdruck »es gibt« nicht als pure homogene Faktizität betrachtet. Auf diesen Punkt komme ich noch zurück.

Das Argument von der Vergangenheit wurde von Quentin Meillassoux aufgenommen und gegenüber der üblichen realistischen Argumentation noch verstärkt. Meillassoux versucht die Frage transzendental zu stellen: Was sind die Bedingungen der Möglichkeit der wissenschaftlichen Untersuchungen der Vergangenheit? Um diese Frage zu beantwor-

⁶⁶ Vgl. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 9, KSA, Bd. 5, S. 22. Vgl. auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885 – Herbst 1886, 2[148], KSA, Bd. 12, S. 139 f.

⁶⁷ Selbst die Versuche, das realistische Verständnis der Wahrheit (als Übereinstimmung der Aussage mit den vergangenen Tatsachen) mit einer Bedeutungstheorie zu verknüpfen und so einen Kompromiss mit einer antirealistischen Position zu finden, wie die Dummetts, scheinen denselben falschen Alternativen verhaftet zu sein (Wahrheitsbedingungen seien ›objektiv‹ erfüllt oder nicht erfüllt). Vgl. Dummett, Michael: *Truth and the Past*, New York: Columbia Univ. Press, 2003.

ten, unterscheidet er die Statements über die nicht wahrgenommenen Ereignisse von denen, die im Prinzip nicht wahrgenommen werden *konnten*, weil es sich um prähistorische Zeiten handelt, um die Zeiten, zu denen noch kein Leben bzw. kein wahrnehmendes Subjekt gegeben war.⁶⁸ Das scheint das entscheidende Argument zu sein: Das Gegebene (die Realität) sei die Bedingung der Wahrnehmung samt ihrer transzendenten Strukturen, und nicht umgekehrt. Dieses Argument kann jedoch nur gegen eine idealistische Position geltend gemacht werden. Für jemanden, der wie Nietzsche eine antirealistische oder vielmehr eine antiabsolutistische Position einnimmt, sind prähistorische Zeiten genauso heterogen wie die Gegenwart und jede Aussage über sie kann wahr oder falsch nur aus einer bestimmten Perspektive sein. Es sei noch einmal betont: Das bedeutet *nicht*, dass nichts in der Vergangenheit da war oder dass es nur dann da war, wenn es heute wahrgenommen und interpretiert wird. Wer vertritt eine solche absurde Position?! Das heißt nur, dass alle heutigen Urteile über die Vergangenheit in eine bestimmte Realitätskonzeption, in das, was Wittgenstein »Weltbild« nannte und mit einem Fluss verglich, eingebettet sind und nur innerhalb dieser ihren Sinn behalten. Gerade das Hermeneutische der historischen Aussagen wird mit dem Wort »Interpretation« deutlich gemacht. Was dagegen »in Wirklichkeit« da war, bleibt nicht bloß unbekannt, kein kantisches »X«, sondern die Frage scheint wenig Sinn zu machen, weil die Wirklichkeit selbst nicht eindeutig und nicht monistisch sein kann, wenn man eine privilegierte Position aufgegeben hat, sei es die eines Gottes oder die eines Wissenschaftlers oder überhaupt des Menschen. Mit einem Wort: Um das prähistorische »Geschehen« zu denken, braucht man weder ein wahrnehmendes noch ein transzendentales Subjekt, das die Dinge »damals« wahrgenommen und eingeordnet hätte, wie Meillassoux es unterstellt. Nur wenn wir uns die Geschichte als eine gewisse Einheit, als einen festen Grund für alles Geschehen vorstellen, brauchen wir die Einheit des Subjekts. Laut Nietzsche müssen wir jedoch beides aufgeben – das transzendentale Subjekt und das kantische »X«, das hinter den Phänomenen steckt.

Mir scheint, dass Meillassoux sowie die anderen Kritiker den Kern von Nietzsches Argumentation nicht begreifen, wenn sie den sogenannten »Antirealisten« eine Ontologisierung vom Subjekt überhaupt und

⁶⁸ Vgl. Meillassoux, Quentin: *Time without Becoming*, ed. by Anna Longo, Mimesis International (Philosophy, 6), 2014, S. 12 ff.; vgl. Meillassoux, Quentin: *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, transl. by Ray Brassier, preface by Alain Badiou, London: Continuum, 2008, S. 20 ff.

Privilegierung von einem menschlichen Subjekt insbesondere unterstellen, d. h. genau das, was Nietzsche bestreitet. Interpretationen sind zwar tatsächlich subjektbezogen, u. a. in dem oben angesprochenen Sinne einer persönlichen Verantwortung, das Subjekt ist jedoch keineswegs ihre Voraussetzung. Weder das ontologische noch das transzendente Subjekt müssen, wie es auch Eco annahm, heimlich unterstellt werden, um die Vielfalt der Interpretationen plausibel zu machen. Denn der ›Interpret‹ entsteht erst durch eine Interpretation und wird auch für sich selbst dank einer Interpretation sichtbar. Das interpretierende Subjekt muss als solches interpretiert und immer wieder uminterpretiert werden. Die Interpretationen sind darum auch nichts Subjektives, wie die Kritiker es ebenfalls befürchten. Denn ihnen kann aus demselben Grund nicht das Objektive entgegengesetzt werden: Die Spaltung in Subjekt und Objekt ist selbst eine Interpretation und Frucht mehrerer gewagten Auslegungen, was als real gelten soll.

Die Aussagen über die Vergangenheit sind grundsätzlich Interpretationen, wenn sie Alternativen zulassen. Da dies immer der Fall ist, sind sie einer schlichten Dichotomie ›wahr/falsch‹ von Anfang an entzogen. Freilich können die Statements über das Alter der Erde, des Universums und der Menschheit, die von Meillassoux angesprochene »Zeit der Wissenschaft«, dann tatsächlich nur unter bestimmten Voraussetzungen geltend gemacht werden, die wesentlich mit dem heutigen Standpunkt zusammenhängen. Die Wissenschaft ist nicht voraussetzungsfrei und nicht zeitlos. Meillassoux hat bestimmt Recht, dass Wissenschaftler gelegentlich eine von jeder Wahrnehmung freie und aller zeitlichen Bedingtheit enthobene Übereinstimmung mit dem Objekt meinen, wenn sie über die prähistorischen Zeiten reden. Das von dem Standpunkt des Betrachters unabhängige Adäquatheitsprinzip ist die Bedingung der Möglichkeit der wissenschaftlichen Aussagen über die Geschichte. Jedoch zeigt dieses Prinzip sich somit als eine bloße Prämisse, die für eine konkrete Sichtweise, hier und jetzt, verantwortlich ist und in ihrer konkreten Anwendung schon morgen revidiert werden könnte.

Eines scheint mir in dieser komplexen Diskussion viel klarer und einfacher, als man es gewöhnlich darstellt: Keine Berufung auf die Vergangenheit kann uns ein Beispiel des Nicht-Interpretativen, des Rein-Tatsächlichen liefern, schon deshalb nicht, weil die Vergangenheit nichts Festes ist. Und der Grund dafür ist *nicht*, dass uns etwa Kenntnisse über historische Ereignisse fehlen, die man zumindest im Prinzip haben könnte, um genau zu sagen, dass der und die das und jenes getan haben. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall: Je mehr Kenntnisse wir

haben, desto weniger klar wird das Geschehen; je näher das Geschehen an uns rückt, desto problematischer werden unsere Aussagen. Über Dinosaurier sind wir uns mehr oder weniger einig, auch vielleicht (wenn wir keine Fachleute sind) etwa über römische Geschichte, schon weniger über das Mittelalter und über die Zeit der Aufklärung, der Reformation und des Humanismus. Das 20. Jahrhundert ist ein wahrer Kampfplatz unterschiedlicher Interpretationen. Und über die europäische Politik der letzten zehn Jahre, geschweige denn der letzten Monate, kann man wirklich heftig diskutieren und sich dabei auf viele ›Tatsachen‹ berufen, die den Diskussionspartner kaum überzeugen können. Denn er sieht sie anders. Die Heftigkeit und Unversöhnlichkeit mancher privaten Auseinandersetzungen um politische Fragen ist damit zu erklären, dass man sich für einen Augenzeugen der ›Tatsachen‹ hält, die jeweils einer anderen Realitätsauffassung angehören. Man wirft dementsprechend der anderen Seite vor, sie halte sich nicht an die ›Realität‹.

Daraus folgt ein überraschender Schluss: Je aktueller Ereignisse sind, je näher zu uns, je mehr Informationen wir über sie haben, desto schwieriger ist es, daraus eine Interpretation zu ziehen, die alle für wahr, d. h. der Realität entsprechend, halten würden. Den Grund dafür hat wiederum Nietzsche genannt:

»Was will man denn feststellen? – etwas, das im Augenblick des Geschehens selbst nicht ›feststand‹.«⁶⁹

Nur aus einer zeitlichen Distanz kann man einen nachträglichen Konsens erreichen und das Nicht-Feststehende stabilisieren. Und je größer die zeitliche Distanz ist, desto stabiler wird der Konsens sein, desto ›härter‹ die ›Tatsachen‹ und weniger flüssig das Geschehen. Aus einer großen Entfernung scheint das Wasser im Fluss stehend zu sein.

Das Flüssige der historischen Ereignisse möchte ich nun an einem nichttrivialen historischen Beispiel demonstrieren. Es scheint mir, dass man viel besser sehen kann, wie das historische Wissen funktioniert, wenn es nicht um Banalitäten geht. Die Frage nach Realität wird nicht gestellt, um die Wirklichkeit der Dinosaurier oder Schraubenzieher zu ergründen, sondern um z. B. die verhängnisvollen Katastrophen der Vergangenheit zu verstehen, besonders wenn es sich um die Zuweisung von Schuld und Verantwortung handelt, um die Gerechtigkeit gegenüber

⁶⁹ Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*, in 8 Bdn., hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin: dtv / de Gruyter, 1986 ff., Bd. 8, S. 28 (Nr. 804).

denjenigen, die gescheitert sind und deshalb ihre Realitätsinterpretation nicht durchsetzen konnten.

Mein Beispiel stammt aus dem 16. Jahrhundert. Es ist eine Geschichte, die durch so viele Fälschungen, poetische Verklärungen und (quasi) nüchterne historische Uminterpretationen verzerrt wurde, dass die Grenzen der Interpretierbarkeit, um die Eco so besorgt war, tatsächlich zu verschwinden drohen. Ich meine die Geschichte von Maria Stuart, Königin Schottlands. Schon bei der Bezeichnung beginnt der Streit. Sollte sie nicht ebenso Königin Frankreichs genannt werden? Denn sie wurde schon mit fünf Jahren nach Frankreich geschickt, wo sie zehn Jahre später den zukünftigen König Frankreichs heiratete, selbst wenn ihre Regierung wegen des frühen Todes ihres Mannes sehr kurz gewesen ist. Aber auch in Schottland war sie nicht lange Zeit Königin, zumindest wenn man darunter den regierenden Monarchen versteht: Sie musste nach nur sechs Jahren Regierung abdanken, wobei die Abdankung mit Gewalt erzwungen und von ihr selbst im gleichen Atemzug als illegitim abgetan wurde. Wenn es jedoch um die Legitimität geht, sollte sie nicht ebenso Königin von England genannt werden? Denn sie wurde in England zwar nicht gekrönt, hatte aber (nach einer herrschenden Auslegung des damaligen Rechts) viel legitimeren Anspruch auf den englischen Thron als ihre Verwandte Elisabeth. Sie hat auf dieses Recht selbst unter Drohung des Todes nicht verzichtet. Ist das Recht nicht wichtiger als eine gewisse Prozedur, die man Krönung nennt? Schließlich wurde Maria streng genommen auch in Frankreich nicht gekrönt, sondern war, im Einklang mit der dortigen Tradition, nur dabei anwesend, als ihr Mann zum König gekrönt wurde; vom faktischen Regieren einer unerfahrenen jungen Königin sowie ihres krankhaften, ebenso viel zu jungen Gatten, konnte kaum die Rede sein.

Doch es wird noch zweideutiger. Nach dem Tod des jungen Königs François kehrt Maria, 18 Jahre alt, aus Frankreich nach Schottland zurück. Wie diese Jahre in Schottland verlaufen, darüber gibt es nicht nur viele Interpretationen und Legenden, sondern auch bewusste Fälschungen. Man kann Marias Handlungen als Königin als sehr klug und sogar weise darstellen, z. B. ihre religiöse Toleranz, die eine bewusste Entscheidung gewesen zu sein scheint. Man kann sie aber auch als ungeschickt, zögerlich und von egoistischen Wünschen geleitet interpretieren. So z. B. kann ihre Heirat mit Darnley als kluges Kalkül (dynastische Vorteile) oder als gravierender Fehler (der Mann wurde ihr von Elisabeth aufgedrängt und erwies sich als unzuverlässig) verstanden werden, je nachdem, welche Perspektive man vorzieht. Jede Episode ihres Lebens

lässt so viele Interpretationen zu, dass es unmöglich ist, nicht nur eine zu privilegieren, sondern auch zu sagen, welche hundertprozentig falsch sein kann. Doch um dies zu sehen, muss man jede Episode sehr genau betrachten. Nehmen wir das dramatischste Ereignis, den Mord ihres zweiten Ehemannes Henry Darnleys.

Eine Vorgeschichte darf allerdings nicht unerwähnt gelassen werden.⁷⁰ An einem Abend, als Maria mit ihren Hofdamen und ihrem Sekretär David Riccio beim Abendessen sitzt, brechen einige Adlige und ihr eigener Mann in ihre Gemächer ein. Riccio wird vor ihren Augen (und sie ist im sechsten Monat schwanger) grausam umgebracht (53–60 Messerstiche). Der Grund dafür sei angeblich Eifersucht ihres Ehemannes gewesen, doch der scheint selbst ein Spielzeug in den Händen der Verschwörer zu sein. Nur wenige Tage später wechselt er die Seite. Die Königin hat einen viel stärkeren Charakter als ihr Gatte. Sie überredet ihn mit List und Drohungen ihr zur Flucht zu verhelfen. In der Nacht, nur eine Woche nach der siegreichen Verschwörung, verlassen sie beide den Palast Holyrood. Maria gelingt es trotz ihres Zustandes und der Erschütterung, die Situation wieder unter Kontrolle zu bringen. Doch die Geschichte endet hier nicht. Nur ein Jahr später wird Darnley selbst ermordet. Das Haus, in dem er wegen seiner schweren Erkrankung (Syphilis, höchstwahrscheinlich, sagen Historiker) separat, jedoch nicht weit von Marias Palast, übernachten musste, wird in die Luft gesprengt. Darnley wird tot aufgefunden. Und hier beginnt das Zweifelhafteste dieser Geschichte. Maria zeigt keine Emotionen, sie handelt nicht. Sie, die im Falle Riccios so viel Energie aufgebracht hat, versucht nicht einmal, die Mörder ihres Mannes vor Gericht zu stellen. Stattdessen heiratet sie nur drei Monate nach seinem Tod den Mann, der von allen als Hauptmörder angesehen wird. Kein Wunder, dass alles mit einer Katastrophe, mit dem Aufstand, endet. Die Königin scheint nicht nur, wenn auch indirekt, schuld an dem Tod ihres Ehemannes zu sein, sondern auch in der Liebe zu Graf Bothwell völlig den Kopf verloren zu haben. Der Aufstand des Adels, ihre Haft, Abdankung und Flucht nach England folgen danach mit furchterregender Geschwindigkeit. Auch in England erwartet sie keine gastfreundliche Begrüßung, sondern eine neunzehnjährige Gefangenschaft. Hier wird ihr der Prozess gemacht, bei dem die Beweise für ihre Schuld auf den Tisch gelegt werden. Doch da diese nicht ausreichen, führt man einen zweiten Prozess: Nun wird

⁷⁰ Im Weiteren folge ich primär der historischen Darstellung in: Fraser, Antonia: *Mary Queen of Scots*, London: Panther, 1970, S. 293 ff.

ihr die Verschwörung gegen die englische Krone vorgeworfen. Das Ende ist bekannt: Die Hinrichtung durch Enthauptung findet statt in einem Schloss, das seit mehreren Jahren Marias Gefängnis gewesen ist.

Diese tragische Geschichte hat, wie schon gesagt, viele poetische Interpretationen hervorgerufen, man denke nur an Schillers Drama *Maria Stuart* oder an die romanhafte Biographie von Stefan Zweig mit demselben Titel. Jedoch haben auch Historiker hier eine erhebliche Arbeit geleistet. Aber je mehr sie gruben, desto zweifelhafter wurden einfache Tatsachen. Betrachten wir den Mord Darnleys, um hier unmögliche Interpretationen von den möglichen zu unterscheiden. Der Mann wurde doch tatsächlich ermordet. Darin, dass Bothwell daran beteiligt war, sind fast alle Historiker sich einig. Aber was bedeutet das konkret? Er hat weder selbst den Explosionsstoff transportiert noch angezündet, auch wenn dies möglicherweise auf seinen Befehl hin stattgefunden hat. Doch ein jeder Befehl lässt, streng genommen, Spielräume zu. Es gibt noch ein Problem: Die Explosion hat nicht das bewirkt, was man erhoffte. Darnley ist wahrscheinlich nicht durch die Explosion ums Leben gekommen, sondern wurde im Garten erstochen. Von wem? Offensichtlich war Bothwell nicht der Einzige, der seinen Tod wünschte. Maria wird später ihrem Halbbruder James Moray vorwerfen, er, der sie beschuldigt, sei selbst der Hauptverschwörer gewesen. Moray war aber selbstverständlich nicht an dem Tatort anwesend. Solche Dinge brauchte man nicht eigenhändig zu verrichten. Man könnte erwidern: Aber Darnley war doch tot und jemand hat ihn doch erstochen. Der Tod scheint tatsächlich die Grenze der Uminterpretierbarkeit zu sein, und zwar die einzige. Das Erstechen ist es dagegen nicht. Welcher Stich beim Mord von David Riccio in Marias Gemächern war tödlich? Sechzigmal sticht man sicherlich nicht zu, um zu töten, sondern um die eigene Zugehörigkeit symbolisch zu bestätigen und die Verantwortung in der Gruppe zu verteilen. Das Erstechen ist somit genauso wenig frei von Interpretationen wie der Mord.

Der interessanteste Punkt in dieser Geschichte ist jedoch Marias Schuld. War sie ein unschuldiges Opfer der Verschwörer, dem diese die Schuld bloß zugeschoben haben, oder war sie eine Hauptverschwörerin, die ihre Sache nicht geschickt genug durchführen konnte? Darauf gibt es nicht eine, sondern mehrere mögliche Antworten. Hier sind nur zwei von ihnen, die einander ausschließen:

- (1) Natürlich wusste sie von der Sache und hat ihr Einverständnis gegeben, denn sie wollte ihren Mann loswerden, um Bothwell zu heiraten. Es gibt ihre Liebesbriefe (die sogenannten *Casket letters*),

die bezeugen, dass sie auch vor dem Mord Darnleys eine Liebesbeziehung mit ihrem künftigen dritten Ehrmann pflegte.

- (2) Nein, sie wusste nichts davon. Der Mord wurde durch ihren Halbbruder und andere schottischen Adligen vollzogen, um sie zu entthronen. Nach der Erschütterung durch den Tod Riccios und der Geburt ihres Sohnes befand Maria sich öfters in einem psychisch instabilen, depressiven Zustand. So ist ihre Untätigkeit nach dem Mord Darnleys zu erklären: Sie stand unter Schock. Die Kassettenbriefe sind nichts weiter als eine Fälschung. Es gab keine Liebesbeziehung zwischen ihr und Bothwell. Die dritte Heirat wurde ebenso erzwungen wie die ihr folgende Abdankung.

Zwischen diesen zwei einander ausschließenden Versionen liegen mehrere andere Möglichkeiten, die einen Kompromiss zwischen ihnen darstellen, z. B. dass Maria zwar nichts von dem geplanten Mord wusste, es jedoch eine Liebesbeziehung gab. Oder dass Bothwell sie zwar tatsächlich später entführte und zur Heirat zwang, aber am Mord nicht mehr beteiligt war als diejenigen, die ihn beschuldigt haben. Oder dass Mary zwar an der Verschwörung beteiligt war, Bothwell aber nur heiratete, weil er die Unterschriften der Adligen unter einer Petition bekommen konnte, in der sie die Königin um diese Heirat baten usw. Wie können wir zwischen diesen Versionen entscheiden? Die Anhänger jeder von ihnen berufen sich auf ›Tatsachen‹. Oder sollten wir vielleicht sagen: Wir kennen zwar nicht die Wahrheit, aber es gab sie? Und hätten wir mehr gewusst, wären wir dabei gewesen, würden wir es herausfinden können?

Nun, zuerst muss man sagen, dass dabei zu sein uns nicht viel gebracht hätte. Wurde doch das Volk in Edinburgh, das dabei gewesen ist, gleich nach dem Mord von den Verschwörern auf Maria gehetzt, so dass man sie direkt beleidigte, und dies ohne jeglichen Beweis ihrer Schuld. In welcher Rolle sollte man dabei sein, um zu entscheiden, ob die Königin schuldig gewesen ist? Sollte man vielleicht unmittelbar am Geschehen teilnehmen? Aber solche Dinge wie ein Befehl, den König zu töten, geschehen selten direkt, vielmehr durch indirekte Hinweise, durch einen Wink und Gesichtsausdruck, und auch dann sind Hintergedanken möglich, z. B. dass man das Gegenteil, eine Aufdeckung der Verschwörung, bewirken will. Auch vonseiten der Verschwörer könnte nicht so sehr der Tod des Königs gemeint, ihr Ziel könnte vielmehr das Kompromittieren der Königin gewesen sein, oder beides. Um die gesuchte Wahrheit herauszufinden, wäre man am besten selbst einer der Hauptverschwörer. Mit anderen Worten: Wer könnte es besser wissen, ob die Königin schuldig war, als die Königin selbst? Hat sie tatsächlich einen

Hinweis gegeben, z. B. als sie sich mit den zukünftigen Verschwörern im Schloss Craigmillar getroffen hat? Wollte sie sich für den Tod Riccios und das grausame Verhalten Darnleys ihr selbst und ihrem ungeborenen Kind gegenüber rächen? Hat sie ein definitives Wort gesagt oder sich nur einen indirekten Hinweis erlaubt? Hat sie es vielleicht sogar verboten (und dafür gibt es ebenso Zeugnisse), jedoch mit dem Ton, der gerade das Gegenteil andeutete? Oder hat sie vielleicht den Dingen nur ihren Gang überlassen und so getan, als ob sie von nichts Ahnung hatte? Und nun die entscheidende Frage: Wusste *sie selbst*, welche von diesen Interpretationen richtig ist? Ich wage hier meine eigene Version zu dieser mehr als verworrenen Geschichte hinzufügen.

Stellen wir uns den Zustand einer Frau vor, die vor ungefähr einem Jahr bereits einen Schock erleiden musste, indem einer ihren nächsten Diener vor ihrer Augen ohne (aus ihrer Sicht) jeglichen Grund grausam umgebracht worden ist, die damals sich zusammenriss und die Situation wieder beherrschen konnte, jedoch nach dem Geburt ihres Kindes einer Depression verfallen ist (eine Depression ist selbstverständlich auch eine sehr grobe Verallgemeinerung von vielen heterogenen Phänomenen und somit eine Interpretation). Das wäre die psychologische Seite. Nun die politische. Sie will ihren Mann loswerden, denn er ist für sie zur Gefahr geworden. Darnley ist selbst ein Verschwörer. Sogar eine Scheidung ist in Betracht gezogen worden. Doch könnte diese, auch wenn sie nicht ganz unmöglich war, ihrem Sohn und der Thronfolge schaden. Nun versucht Maria Darnley dadurch unter Kontrolle zu bringen, dass sie ihn aus Glasgow abholt und zurück nach Edinburgh bringt, um ihn nicht aus den Augen zu verlieren. Ob es ihre Absicht ist oder nicht – er wird damit auch den Mördern zugänglicher. Und nun wird er ermordet. Es stellt sich die Frage. Könnte es nicht sein, dass der Schock, den sie bei dieser Mitteilung bekommt, auch damit zusammenhängt, dass sie sich nicht sicher sein kann, dass sie unschuldig ist? Kann sie nun, nach dem Mord, es wissen, ob nicht ihr Wunsch, den Mann loszuwerden, seinen Mord bewirkt hat? Ob sie ihn ausdrücklich genug untersagt hat? Ob sie es doch vorhersehen und verhindern hätte können? Und umgekehrt: Hätte sie einen direkten Befehl gegeben, würde sie sich nicht nachträglich zu rechtfertigen versuchen? Vergessen wir nicht, dass sie Darnley nur zwei Jahre zuvor geheiratet hat, nicht nur aus politischen Gründen und Intrigen, sondern vor allem, weil sie, wie manche Historiker es darstellen, in ihn verliebt war. Darum würde eine Entscheidung, den Mann ermorden zu lassen, der Königin kaum leichtfallen und, wäre sie getroffen, nach einer nachträglichen Selbstentschuldigung verlangen:

Der Mann habe ihr Vertrauen mit Recht verloren und ihre Verachtung verdient; er habe sich selbst den Verschwörern ausgeliefert usw. Aber auch in dem Fall, dass Maria keinen Befehl gegeben hat, würde dieser plötzliche Tod ihres Gatten eine Erschütterung für sie bedeuten. Erklärt das vielleicht ihre Untätigkeit, und zwar unabhängig davon, ob sie es ausdrücklich befohlen hat oder nicht? Ein starkes Schuldgefühl kann in beiden Fällen vorhanden sein: Sowohl, wenn sie den Mord angeordnet hat, als auch, wenn sie an der Verschwörung nicht unmittelbar beteiligt gewesen ist. Denn auch im letzteren Fall konnte sie sich nicht sicher sein, dass sie es nicht gewusst hatte bzw. nicht wissen sollte, dass der Mord früher oder später passieren würde.⁷¹

Diese Geschichte ist wirklich tragisch. Und dies nicht nur in dem Fall, wenn es sich bloß um eine Verschwörung gegen eine schöne junge Königin und ihre nachträgliche Verleumdung handelt. Viel dramatischer sind solche Geschichten, weil man selbst sie nachträglich nicht eindeutig interpretieren kann. Was hieße hier ›eine richtige Interpretation‹? Wer könnte hier behaupten, er kenne die Wahrheit darüber, was tief im Herzen eines Menschen entschieden oder nicht entschieden war? Maria selbst könnte darauf eine eindeutige Antwort geben: Das ist Gott. Gott ist allein derjenige, der alle Geheimnisse des menschlichen Herzens kennt. »Dir freilich, o Herr, ›vor dessen Augen offen liegt‹ der Abgrund des menschlichen Herzens, was sollte dir in mir verborgen sein, auch wenn ich's dir nicht bekennen wollte?«, fragte lange vorher Augustinus.⁷² Und er hatte Recht: Denn Gott allein sind alle Tiefe sowohl des Geschehens als auch der menschlichen Seele zugänglich. Folglich kann er allein eine richtige Interpretation von einer falschen unterscheiden. Wenn wir jedoch an Gott nicht glauben, bleibt uns ein flüssiges Geflecht von zweifelhaften Tatsachen und heterogenen Interpretationen. Und alles, was wir ›wirklich‹ haben, ist eine Locke, die ihren Glanz und Farbe verloren hat und von der man uns bei der Führung im Holyrood Palast berichten wird, sie habe Maria Stuart gehört, und ein dunkler Fleck auf

⁷¹ Eine ähnliche psychologische Situation wurde brillant von Dostojewski in seinem letzten Roman *Die Brüder Karamasow* beschrieben. Iwan erfährt nachträglich, dass sein Halbbruder und Diener Smerdjakow seine Worte, er wünsche den Tod des Vaters, als direkten Hinweis und als Befehl verstanden hat, ihren Vater zu ermorden. Dostojewski zeigt dabei meisterhaft, dass Iwan zwar von dem Mord nichts wusste, er es aber geahnt hat, zumindest nachträglich interpretiert er die Vergangenheit in diesem Sinne um und hält sich für den Hauptmörder.

⁷² Augustinus, Aurelius: *Bekenntnisse*, X, 2, übers. v. Wilhelm Thimme, Zürich, Stuttgart: Artemis, 1958, S. 246.

dem Boden in einem Zimmer, von dem man uns dort erzählen wird, dass hier die Leiche Riccios nach dem Mord gelegen habe.

Der Fall Marias lässt viele, vielleicht zu viele Interpretationen zu. Aber – so möchte ich wieder das Argument Ecos aufnehmen – doch nicht alle. Der Mord Darnleys ist tatsächlich sehr umstritten. Gibt es jedoch vielleicht auch unumstrittene Tatsachen? Beispielsweise, dass Mary Bothwell geheiratet hat. Nein, diese ›Tatsache‹ ist leider auch nicht sicher bzw. hier sind einige Interpretationen möglich.⁷³ Versuchen wir etwas Grundlegenderes. Man kann Maria zwar als Königin Englands bezeichnen, aber doch nicht als Königin eines afrikanischen Landes. Das wäre kontrafaktisch. Tatsächlich scheint eine solche Uminterpretation zuerst unmöglich zu sein. Riskieren wir jedoch eine gewagte Fantasie. Man könnte Maria durch gewisse Umdeutung ihrer Geschichte zu einer christlichen Märtyrerin erklären, zu einer Hüterin aller gefährdeten Frauen, die während ihrer Schwangerschaft Gewaltszenen erleben mussten oder selbst Opfer der Gewalt wurden. Man könnte ihren Kult fördern, und zwar gerade in Afrika. So würde Maria Stuart im gewissen Sinn zur Königin Afrikas, so wie die Gottesmutter Maria die Königin von Polen genannt wird. Es gibt auch einen kürzeren Weg. Das afrikanische Land, um das es geht, könnte nachträglich zur französischen Domäne erklärt werden, so dass Könige Frankreichs ohne Weiteres zu Königen dieses Landes werden. Dann wäre Maria zweifelsohne auch Königin dieses hypothetischen Landes gewesen.

Aber wir wissen doch Bescheid, dass sie am 8. Dezember 1542 geboren ist. Erstaunlicherweise ist auch das ungewiss. Denn manche Historiker äußern den Verdacht, das offizielle Geburtsdatum sei verschoben worden, um die Geburt der zukünftigen Königin mit dem Fest der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter Maria zusammenfallen zu lassen. Allerdings könnte man hier erwidern, dass es sich zumindest in diesem Fall nur um fehlende Kenntnisse handelt. Die Mutter Marias wusste sicherlich die Wahrheit. Und wenn sie sogar dies verwechseln konnte, wussten es diejenigen, die während der Geburt der Prinzessin bei ihr gewesen sind. Das Argument der Realisten lautet ja: Man könnte es im Prinzip wissen. Meine Gegenfrage lautet jedoch: Wer ist der ›man‹, der

⁷³ Die Trauung ist im kalvinistischen Ritus vollzogen worden, was für Maria als überzeugte Katholikin sicherlich viel weniger Gültigkeit hatte, als wäre sie von einem katholischen Priester vollbracht. Und schon das könnte ein Fingerzeig darauf sein, dass sie sich nur der Gewalt gebeugt hat – ein Umstand, der nach dem Römischen Kirchenrecht die Ungültigkeit der Ehe bedeutet.

dies genau wissen könnte, und zwar ohne seine Interpretationen dieser Tatsache hinzufügen, ohne Alternativen und ohne ›wenn‹ und ›aber‹?

Um die ›Tatsache‹ einer Geburt als Interpretation zu enthüllen, muss man freilich in die Details gehen. Was ist überhaupt ein Datum? Es ist, denke ich, überflüssig zu sagen, dass dies eine Interpretation ist, und nicht nur wegen einer bestimmten Zeitrechnung, sondern wegen unseres ganzen Konzepts der Zeit. Hier etwas zu bestreiten, würde bedeuten, unsere Realitätsvorstellung in ihren grundlegendsten Zügen in Frage zu stellen, was sicherlich nicht leicht, jedoch auch nicht unmöglich ist. Zwar ist es extrem schwierig eine plausible Alternative zu unserer Zeitrechnung anzubieten, aber nichts garantiert uns, dass auch diese Vorstellungen von der Zeit in der Zukunft radikal revidiert werden müssen, auch gegen Proteste des gesunden Menschenverstandes. War die Umstellung von dem julianischen auf den gregorianischen Kalender nicht eine solche Revision? Nur wenn andere Interpretationen, die die Zeitrechnung bestimmen, z. B. alles, was die Bewegung der Himmelskörper angeht, als Tatsachen akzeptiert werden, ist auch das Datum von Marias Geburt im Prinzip feststellbar.

Aber vielleicht zumindest in einer abgeschwächten Form ist die Tatsache der Geburt frei von Interpretationen? Sollten wir vielleicht sagen: Wir wissen, dass Maria Stuart, Tochter von James V. und Marie de Guise, irgendwann in der Vergangenheit geboren wurde? Auch diese Aussage folgt einer gewissen Interpretationsvorlage. Dazu gehören z. B. eine (sehr umstrittene) Idee über den Anfang des menschlichen Lebens erst nach der Geburt und die Idee des Organismus, der nicht als eine mehr oder weniger stabile Sammlung von Molekülen betrachtet wird, sondern als ein bestimmtes, von dem Rest der Welt abgesondertes Ganzes, das trotz des mehrmaligen vollständigen Stoffwechsels seine Selbstidentität behält. Die Idee der organischen Identität ist jedoch eine der gewagtesten Gleichsetzungen des Nicht-Gleichen und somit eine mächtige Interpretation. Es ließe sich dagegen z. B. fragen, in welchem Sinne das Etwas, das, wie wir sagen, an jenem Tag das Licht der Welt erblickt hat (als ob der Schoß seiner Mutter noch keine Welt wäre), mit dem Etwas identisch war, das 18 Jahre später in dem Hafen von Leith bei Edinburgh angekommen ist, und ebenso mit dem Etwas, das noch 19 Jahre später (nach unserer Rechnung, wohlbermerkt!) einen wichtigen Teil von sich selbst auf dem, was wir als englischen Boden bezeichnen, verlieren musste, das nämlich, was wir Kopf nennen.

Was ist mit dem Tod? Kann man zumindest behaupten, Maria ist im Schloss Fotheringhay ums Leben gekommen und dann war sie tatsäch-

lich tot? Der Tod scheint tatsächlich das Ende der Interpretierbarkeit zu markieren. Man könnte hier freilich wieder auf die Idee der Identität und des Organismus hinweisen, denn für gewisse Bakterien hat in jenem Moment das Leben erst begonnen. Jedoch kann man dieses Etwas, das es danach noch gab, gewiss nicht Maria Stuart nennen. Sie war dann tot. Kann man dies bestreiten? Das kann man. Bekanntlich hat sie selbst geschrieben: »In meinem Ende ist mein Anfang.« Dieser Satz war für sie alles andere als bloß eine poetische Metapher. Sie glaubte doch, soweit wir darüber urteilen können (und das können wir nie mit Sicherheit, auch über uns selbst nicht), dass nach dem Tod, besonders einem Märtyrertod (und dass ihr Tod ein Märtyrertod war, glaubte sie ebenso, mehr oder weniger), das wahre Leben erst beginnt. Für sie war der Tod keine Grenze, sondern ein Übergang zum neuen Leben. Und ob wir es wollen oder nicht, auch heute noch glauben (wenn auch mehr oder weniger) über zwei Milliarden Menschen, die sich zum Christentum bekennen, immer noch daran.

Aber auch abgesehen von diesem Glauben kann man nicht bestreiten, dass die Gestalt von Maria Stuart nach ihrem Tod an Lebendigkeit nichts verloren hat.⁷⁴ Wenn das Kriterium der Lebendigkeit die Wirksamkeit ist, dann ist die schottische Königin nach ihrer Enthauptung nur noch lebendiger geworden. Selbst über mehrere Jahrhunderte hinweg hat man sich von ihrer Gestalt und ihrer Geschichte inspirieren lassen und um verschiedene Auslegungen leidenschaftlich gekämpft. Und auch heute noch fehlt es weder an solchen Inspirationen noch an solcher Leidenschaft. Bedeutet das nicht, dass sie im gewissen Sinn immer noch lebt?

Bevor wir zum Thema ›Tod‹ übergehen, möchte ich noch Folgendes betonen. Oben wurde es bereits angedeutet: Auch Handlungen sind nicht bloß von vielen Interpretationen abhängige Tatsachen, sondern Interpretationen. Königin Elisabeth gehört dabei nicht weniger zu den Interpreten dieser Geschichte als der Henker, der die Hinrichtung vollzog, oder die Amme Marias, die sie zum Hinrichtungsort begleitete und dort mit ihr zusammen nach dem römischen Ritus betete. Alles in dieser Geschichte ist eine gewagte Interpretation: Elisabeths Unterschrift unter dem Todesurteil ist es nicht weniger als die purpurrote Farbe von Marias Kleidung, die zum Zeichen ihres Martyriums werden sollte. Mehr noch:

⁷⁴ So nutzte Stefan Zweig diesen Satz von Maria in einem anderen Sinn als sie: Der Tod war für sie der Anfang, weil ab diesem Moment ihre Geschichte an literarischer, kultureller und selbst politischer Bedeutung immer mehr gewann (Zweig, Stefan: *Maria Stuart*, Berlin: Insel, 2013).

Die Unterschrift ist ein besonders auffallendes Beispiel jener ›Tatsache‹, die ohne Interpretation nicht funktioniert und als Handlung eine Interpretation darstellt. Denn die Frage ist nicht, ob die Frau, die für Elisabeth, Königin Englands, gehalten wurde, tatsächlich eine Feder in die Hand genommen hat und mit dieser Feder ein paar Tintenlinien zeichnete. Die Frage ist, ob sie der Hinrichtung ihrer Cousine damit zustimmte. Und diese Frage kann von den Historikern bis heute nicht gelöst werden. Denn gleich nach dem Vollzug des Todesurteils hat Elisabeth bekanntlich ihre Bewilligung geleugnet: Sie habe das Papier nur unterschrieben, um das Volk zu beruhigen, und habe nicht gewollt, dass das Urteil in die Tat umgesetzt wird; es sei ein tragisches Missverständnis gewesen. Und können wir tatsächlich sicher sein, was Elisabeth gewollt hat? War sie selbst sich ihrer Sache sicher? Und auch wenn sie es gewesen ist, wenn sie bewusst Theater gespielt hat, heißt das, dass dieses Bewusst-Sein eine Tatsache ist? Dass da kein Zweifel, kein Hintergedanke, keine nachträgliche Uminterpretation stattgefunden hat? Wenn man behaupten würde, dass es bloß eine Komödie gewesen ist, die der Tragödie folgte, so sollte man bedenken, dass diese Elisabeths Sekretär beinahe sein Leben gekostet hat. So mächtig können nämlich Interpretationen sein. Sie können töten. Werden sie damit nicht zu Tatsachen?

Die Unterschrift Elisabeths und der Tod Marias bilden gewiss Tatsachen, die jedoch aus vielen Interpretationen zusammengeflochten sind, um eine Grundlage für weitere Interpretationen zu bilden. Eine Handlung (eine Unterschrift oder eine Enthauptung) ist nicht nur eine Frucht von Interpretationen, sondern selbst eine Interpretation, weil sie nie für sich allein dasteht, sondern von alledem abhängig ist, was vorher und nachher geschieht und wie es verstanden wird. Mit ihr werden die Spielräume für weitere Interpretationen festgelegt. Darum sieht sie wie etwas Hartes aus: weil die Möglichkeiten, eine solche Interpretation zu relativieren, durch sie abgeschnitten zu sein scheinen. Solche Möglichkeiten sind jedoch immer vorhanden.

Die These, bezüglich der Vergangenheit gebe es von Interpretationen freie Tatsachen, ist somit entschieden zurückzuweisen. Es lässt sich immer auf eine Vorlage hinweisen, in die sich eine Handlung oder ein Geschehen einpasst, woraus deutlich wird, dass diese keine selbstständigen Fakten sein können, sondern von dem Interpretativen schon immer ›befleckt‹ worden sind, seien es prähistorische Zeiten, eine poetische Geschichte aus der Vergangenheit oder eine Nachricht in der Abendzeitung. Wenn wir eine Tatsache feststellen, ist sie es niemals außerhalb, sondern immer *innerhalb* einer interpretierten ›Welt‹, die

durchaus Variationen und Alternativen zulässt. Sie ist nicht bloß wahr oder falsch, sondern sie ist aus einer gewissen Perspektive wahr und aus einer anderen falsch. Jede Tatsache, sei es Geburt, Mord oder eine Unterschrift, wird nur dann zur Tatsache, wenn sie sich in ein Geflecht, ein Konglomerat anderer Interpretationen einzuordnen vermag. Dies betrifft, nebenbei gesagt, nicht nur menschliche Handlungen und Lebenswendungen, sondern auch Naturereignisse. Wir werden sie als solche erst dann identifizieren und bezeichnen können, wenn wir viele Vorinterpretationen in Kauf nehmen, die selbst nur Ergebnis sehr gewagter Prozeduren sind, z. B. der Identifizierung, Klassifizierung, Zeitrechnung usw. Darüber hinaus wäre wiederum zu beachten, wie wir eine menschliche Perspektive ständig privilegieren und bei jedem Geschehen alle anderen Perspektiven ausklammern. Für Viren und Bakterien wird das, was wir als Erdbeben oder Krieg bezeichnen, einen ganz anderen Sinn haben als für uns Menschen; aus der Mikroperspektive wird es sich vielleicht gar nicht als ein einheitliches Geschehen beschreiben lassen. Dies ist kein unbedeutender Einwand. Denn eine Tatsache – es sei noch einmal gesagt – ist als Interpretation zu verstehen, wenn zumindest noch eine andere Interpretation möglich ist. Nur dadurch, dass wir die anderen Möglichkeiten übersehen, kann sie uns als ein unumstrittenes Faktum vorkommen.

Und dennoch: Auch wenn wir den Interpretationscharakter jeder Tatsache im Prinzip anerkennen müssen, sind damit keineswegs alle Fragen beantwortet worden. Man kann z. B. nicht ernsthaft bestreiten, dass zwischen der Lebendigkeit in Poesie und Legenden und dem ›realen‹ Weiterleben ein großer Unterschied besteht, auch wenn er nicht leicht definierbar ist. Auch der religiöse Glaube würde diesen Unterschied anerkennen und den Tod Marias nicht leugnen wollen. Wir können kaum behaupten, Maria sei an jenem Tag, dem 18. Februar 1587, nicht enthauptet worden. Trotz allem Wenn und Aber (die Zeitrechnung, die Unmöglichkeit, den genauen Zeitpunkt des Todes festzustellen usw.) stellt ihre Hinrichtung etwas Hartes dar, eine Grenze ist hier deutlich spürbar. Maria, Königin von Schottland, war an jenem Tag tot. Auch wenn wir es, was das Festlegen des Datums, die Auslegung der Identität Marias und die Definition des Todes angeht, mit Interpretationen zu tun haben, den Tod Marias deswegen zu leugnen wäre unseriös und absurd.

Nun möchte ich versuchen, den Einwand, der die Unzufriedenheit der ›Realisten‹ mit der Interpretationsthese der Postmoderne zum Ausdruck bringen soll, besser zu formulieren. Die Frage ist nicht, ob es Tatsachen ohne Interpretationen geben kann. Diese Frage scheint

mir nicht besonders rätselhaft. Die Antwort wäre: Solche Tatsachen sind uns unbekannt und es gibt gute Gründe dafür, warum sie uns unbekannt bleiben müssen. Die Frage ist vielmehr: Wieso lässt sich manches Geschehen gelegentlich nicht alternativ interpretieren, sondern sieht eindeutig und damit wie eine Tatsache aus? Diese Tatsache würde, haben wir gerade an den historischen Beispielen gesehen, nicht ohne Vorinterpretationen funktionieren können. Und dennoch stellt sie etwas Hartes dar, das weiteres Uminterpretieren untersagt. So scheint der Tod eine unüberschreitbare Grenze der Interpretation zu sein. Sie macht jedes weitere Interpretieren unmöglich. Oder genauer gesagt: Alle anderen Interpretationen (poetische und religiöse) scheinen ihr gegenüber viel zu schwach zu sein. Sie fließen wie Wasser in Wittgensteins Fluss an ihr vorbei. Oder um seine Metapher anders anzuwenden: Das ganze Flussbett ist durch diese Grenze so eingeschränkt worden, dass nur eine Richtung für die Bewegung des Gewässers möglich bleibt; zwar können sich in manchen Flussteilen gewisse Wasserwirbel erzeugen, jedoch sind sie ohnmächtig, die Flussrichtung im Ganzen zu ändern. Denn auch wenn sich kein radikaler Unterschied zwischen Verschiebungen des Gesteins und der Bewegung des Wassers, zwischen Tatsachen und Interpretationen, feststellen lässt, bleibt die Frage übrig: Was macht diesen Unterschied überhaupt aus? Was macht manche Interpretationen so mächtig, dass man alle anderen Interpretationen erst ändern muss, um auch diese ändern zu können? Wenn es keinen radikalen Unterschied zwischen Tatsachen und Interpretationen gibt, so gibt es vielleicht einen nicht radikalen, jedoch erheblichen Unterschied zwischen *starken und schwachen* Interpretationen? Und es genügt nicht ihn bloß als solchen zu behaupten. Man sollte ihn auch beschreiben können und zumindest versuchen, Kriterien für die ›Stärke‹ anzugeben.

Der Tod als Grenze der Interpretation

Etwas in Marias Geschichte scheint für alle Beteiligten und für uns, die wir über sie lesen, unverfügbar geworden zu sein. Das ist alles, was einmal und unwiderruflich unmöglich wurde. Der Tod lässt sich nicht umdeuten. Er ist das für das Uminterpretieren Unverfügbare schlechthin. Eco spricht in diesem Zusammenhang von der »Erfahrung des Todes« als von der absolut unüberbietbaren Grenze, der »gegenüber sich alle

Sprache in Stille auflöst«. ⁷⁵ Dies stimmt nicht ganz und Eco sollte es sicherlich wissen. Die Sprache der Mythen und Religionen wird sich hier nicht auflösen, sondern erst beginnen. Das Geschehene ungeschehen zu machen, ist das Privileg der Götter. Aus den Heiligengeschichten weiß man, dass ein Hingerichteter seinen Kopf unter den Arm nehmen und mit ihm weiterlaufen kann. ⁷⁶ Diese phantastischen Erzählungen, die jedoch jahrhundertlang das Leben der Menschen in vielerlei Hinsicht geprägt haben, ziehen wir heute nicht mehr in Betracht. Dennoch, in einem viel bescheideneren Maße, erleben auch wir ziemlich oft, wie etwas zwar unwiderruflich geschehen zu sein scheint (z. B. die Schädigung unseres Organismus durch eine Krankheit oder Verletzung), es in manchen Fällen jedoch rückgängig gemacht werden kann, dass jemand, der am Rande des Todes gewesen ist, wo jede Hoffnung verloren zu sein schien, wieder gesund wird.

Die Erfolge der Medizin hält heute keiner für ein unmögliches Wunder. Der Unterschied zum Wunderglauben besteht jedoch darin, dass wir hier eine vorhandene wissenschaftliche Erklärung vermuten, auch wenn sie uns als Patienten zumindest teilweise unbekannt bleiben muss. Bezeichnenderweise ist dies auch eine Frage der Interpretation. Denn der Wissenschaft geht es in solchen Fällen schon seit dem 19. Jahrhundert nicht um eine Erklärung, d. h. nicht auf die Antwort auf die Frage »Warum?«, sondern um eine *Beschreibung* der Mikroprozesse, die nur bis zu einem gewissen Grad möglich ist und bei der Feststellung ›Es wirkt, weil es so und so wirkt‹ irgendwo stehen bleiben muss. Der wesentliche Unterschied zwischen dem Wunderglauben und dem Glauben an die Medizin besteht jedoch nicht nur darin, dass die Medizin die Prozesse, die zur Heilung führen, auf der Mikroebene beschreibt, sondern dass sie auch mehr oder weniger zuverlässige Vorhersagen machen kann. ⁷⁷ Eine gewisse Regelmäßigkeit (die Statistik) scheint die Wissenschaftlichkeit solcher Beobachtungen zu sichern. Jedenfalls muss die Medizin, im Unterschied zum Wunderglauben, früher oder später eine Grenze des Unmöglichen ziehen. Zwar verschiebt sich auch diese immer weiter, jedoch nur, bis wir den für alle Zeiten festgelegten Horizont

⁷⁵ Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 46.

⁷⁶ Das sind die sogenannten Kephalphoren (auf Griechisch: »Kopfräger«) wie z. B. der Hl. Dionysus.

⁷⁷ Zu dem in der Philosophie der Wissenschaft viel diskutierten Problem der Erklärung vgl. Schurz, Gerhard: *Wissenschaftliche Erklärung*, in: Bartels u. Stöckler, (Hg.): *Wissenschaftstheorie*, S. 69–88. Auf dieses Problem werde ich im Zusammenhang mit dem Zufall im nächsten Kapitel noch einmal zu sprechen kommen.

aller unserer Bemühungen erreichen: Der Tod kann grundsätzlich nicht rückgängig gemacht werden.⁷⁸ Mit ihm wird zumindest eine Interpretation unmöglich, dass nämlich dieser konkrete Organismus weiterlebt. Und nicht nur im Falle des Todes. Alles, was unwiderruflich geschehen ist, alles, was niemals rückgängig gemacht werden kann, folgt, wenn auch nur bis zu einem gewissen Grad, der Logik des Todes – ein unwiderruflich geschädigtes Körperglied, eine zerbrochene Puppe oder ein Weinleck auf einem wichtigen Dokument. Es sind die Erfahrungen der grundsätzlichen Zerstörbarkeit, die uns von der Realität überzeugen, die hartnäckiger ist als alle unsere Bemühungen. Der Tod ist gewiss auch eine Tatsache, die ohne Interpretation nicht funktioniert. Aber er ist eindeutig das Ende einer bestimmten Interpretation, ihre unüberbietbare Grenze, die weiteres Interpretieren sehr stark einschränkt und manche Interpretationen aus der Realität verbannt, auch wenn diese (und das dürfen wir niemals vergessen) selbst aus Auslegungen besteht.

Hier möchte ich noch einmal die Position Meillassoux in die Diskussion einbeziehen, der den Streit um die Realität zu lösen sucht, indem er eine absolute Realität jenseits der metaphysischen Prämissen begründet. Im Unterschied zu den ›Neurealistern‹ führt Meillassoux die Argumentation seiner Gegner nicht auf die absurde These zurück, es gebe keine Realität. Stattdessen versucht er eine geheime Unterstellung der Realität bei den ›Antirealistern‹ zu enthüllen und dadurch ihre Skepsis dem Absoluten gegenüber zu entkräften. Auch sie setzen etwas als absolut, nämlich die Faktizität des Gegebenen. Die Unterscheidung von ›an sich‹ und ›für uns‹ scheint auch bei ihnen unausbleiblich zu sein, und somit eine Verabsolutierung von dem, was anders ist, als wir darüber denken. Eine skeptisch-agnostische Haltung kann Meillassoux zufolge dadurch entkräftet werden, dass man dem Skeptiker diese Unterscheidung nachweist. Darauf gründet er seinen Beweis für die absolute Kontingenz, die der Realität innewohnt und die durch die ›antirealistischen‹ Denker gegen ihre eigenen Intentionen bestätigt wird. Die Unvernunft und das Hyperchaos der Kontingenz herrschen

⁷⁸ Oder anders formuliert: Wenn der Tod rückgängig gemacht wird, muss er neu (als klinischer Tod) definiert werden. Dementsprechend wirft sich die Frage auf, wann soll jemand für tot erklärt werden – die Frage, die im Falle eines Menschen nach einer ethischen und rechtlichen Lösung verlangt. In diesem Sinn handelt es sich auch bei der Bezeichnung ›tot‹ um eine Interpretation, die allerdings nicht unendlich uminterpretiert werden kann. Die Grenzen sind hier deutlich spürbar.

absolut und real, das meint Meillassoux bewiesen zu haben, kraft des postmodernen Arguments und gleichzeitig ihm zum Trotz.⁷⁹

Ohne weit in Meillassoux's elaborierte Argumentation einzugehen, möchte ich nur auf einen Punkt aufmerksam machen, der für seine Widerlegung des ›Antirealismus‹ bzw. seinen Beweis der absoluten Kontingenz entscheidend ist. Meillassoux spricht nicht von den Interpretationen, sondern von dem Korrelationsargument, das er, ähnlich wie die ›Neurealisten‹, von Kant bis in die Postmoderne verfolgt. Laut dem Korrelationsargument kann die Welt immer nur von dem jeweiligen Standpunkt aus erkannt werden und alle Erkenntnis hängt wesentlich von dem jeweiligen Standpunkt ab. Meillassoux nennt es Korrelationszirkel, den man jedoch seiner Meinung nach – und entgegen jener der postmodernen Denker – überwinden könne. Der Zirkel hat nämlich eine Voraussetzung, die einerseits unausweichlich ist, andererseits für den Zirkel selbst zerstörerisch. Das ist die Kontingenz des Zirkels selbst, die Möglichkeit seiner Nicht-Existenz. Konkret heißt das, dass, indem der eigene Standpunkt und damit jede Weltansicht als kontingent beurteilt werden, die Möglichkeit immer in Betracht gezogen werden muss, dass es diesen Standpunkt nicht gibt bzw. dass es ›nur‹ dieser Standpunkt ist, der durch andere ersetzt werden kann. Das bedeutet jedoch auch, dass man die Realität außerhalb seines Standpunktes doch immer, wenn auch nur auf diese negative Art und Weise, mitdenkt. Meillassoux's Argument dafür ist, dass man den eigenen Tod, die Nicht-Existenz der eigenen Wahrnehmung, denken kann und dies sogar muss, um den Widerspruch im korrelationistischen Zirkel zu vermeiden.⁸⁰

Aber kann man sich tatsächlich die Nicht-Existenz des eigenen Standpunktes vorstellen? Was hieße hier ›vorstellen‹, ›begreifen‹ oder ›wahrnehmen‹? Man kann sich gerade nicht vorstellen, dass man sich nichts vorstellt. Denn indem man es tut, stellt man sich doch etwas vor. Der eigene Tod ist deshalb gerade nicht vorstellbar. Den Tod kann man nur nach einer Analogie denken. Diesen entscheidenden Unterschied – sich den eigenen Tod vorstellen oder ihn bloß abstrakt, nach der Analogie mit den anderen Lebewesen, denken – kann man am besten mit jenem Beispiel dartun, das Heidegger in *Sein und Zeit* angesprochen hat, nämlich an der Erzählung Lew Tolstois *Der Tod des Iwan Iljitsch*.⁸¹

⁷⁹ Vgl. Meillassoux: *After Finitude*, S. 57 ff.

⁸⁰ Vgl. Meillassoux: *After Finitude*, S. 59; Meillassoux: *Time without Becoming*, S. 23.

⁸¹ Heidegger ging es um »das Phänomen der Erschütterung und des Zusammenbruchs der Abstraktion ›man stirbt‹« (Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 254, Anm.).

Diese Erzählung handelt von einem Mann, der ein durchschnittliches, normales Leben geführt hat, der beruflich tätig war, geheiratet hat und zum Vater wurde, nun krank geworden ist und sterben muss. Tolstoi zeigt meisterhaft das Nicht-Triviale dieser auf den ersten Blick banalen Geschichte: Iwan Iljitsch hat verstanden, dass er sterben muss, er kann es aber nicht begreifen. Denn er kennt den Tod nur als »[j]enes Beispiel eines Vernunftschlusses, das er in der Logik [...] gelernt hatte: Cajus ist ein Mensch, alle Menschen sind sterblich, folglich ist Cajus sterblich«. Das »war ihm sein Leben lang richtig erschienen, aber nur im Bezug auf Cajus, durchaus nicht in Bezug auf sich selber«.

»Jener war der Mensch Cajus, ein Mensch im allgemeinen, und das war vollkommen gerecht; aber *er* war nicht Cajus und nicht ein Mensch im allgemeinen, er war stets ein ganz, ganz besonderes Wesen, anders als alle anderen gewesen; er war doch Wanja gewesen, mit Mama, mit Papa, mit Mitja und Wolodja, mit seinem Spielzeug, mit dem Kutscher, der Kinderfrau, dann später mit Katenka, mit allen Freuden, Kummernissen, Wonnen der Kindheit und der Jugend. Hatte denn Cajus jenen Geruch des gestreiften Lederballs gekannt, den Wanja so sehr liebte? Hatte denn Cajus die Hand seiner Mutter geküßt, und hatten etwa für Cajus die Falten von Mutters Seidekleid gerauscht? [...]«

»Und Cajus war wirklich sterblich, und folglich mußte er sterben, aber für mich, für Wanja, für Iwan Iljitsch, mit all meinen Gefühlen, Gedanken – für mich ist das etwas ganz anderes. Und es kann nicht sein, dass ich sterben muß.«⁸²

Das Geräusch der Falten eines Kleides, den Geruch des Lederballs kann man wahrnehmen, jedoch nicht den eigenen Tod. Die eigene Nicht-Existenz ist nicht möglich sich vorzustellen. Sie ist eine abstrakte Idee, der man im Allgemeinen zustimmt, die man in Bezug auf sich selbst jedoch nicht begreift.

Damit kann auch die Kontingenz des eigenen Standpunktes, die die Möglichkeit seiner Nicht-Existenz impliziert, nur eine abstrakte, allgemeine Idee sein. Man kann zwar immer wieder sagen, dass die Realität, die man wahrnimmt, nur *eine* Möglichkeit ist, die von der Art der Wahrnehmung wesentlich geprägt ist, dass es folglich auch andere Möglichkeiten geben soll, aber man wird so handeln, als ob die Realität der jeweiligen Wahrnehmung völlig entspricht und diese sogar

⁸² Tolstoi, Leo: *Der Tod des Iwan Iljitsch*, übers. v. Marie Stellzig, in: ders.: *Die Erzählungen*, in 2 Bdn., Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler, 2001, Bd. 2 (Späte Erzählungen 1886–1910), S. 88 f.

die einzige Realität ist, genau wie der Common Sense es verlangt. Die Kontingenz des eigenen Standpunktes, wenn es sich um eine konkrete Wahrnehmung handelt, kann genauso wenig wie der eigene Tod wahrgenommen werden.

Das postmoderne Argument wäre somit wieder gegen alle Widerlegungen bestätigt: Man kann sich die Realität ohne eigenen Standpunkt niemals vorstellen; seine Kontingenz ist nur abstrakt denkbar; es gibt folglich keinen Weg, der aus dem Korrelationszirkel nach ›Draußen‹ führt. Dennoch zu sagen, dass die eigene Kontingenz bloß eine abstrakte Idee ist, würde bedeuten, dass wir den existenziellen Sinn des Todes verfehlen. Meillassoux sagt uns nichts darüber.⁸³ Doch beide, Tolstoi und Heidegger, der sich auf den russischen Schriftsteller berief, haben es gezeigt. Man kann sich zwar nicht vorstellen, dass man nicht da ist und nichts mehr wahrnimmt. Aber man kann es indirekt erleben – durch die Furcht, die die angeblich abstrakte Idee des Todes uns bereitet. Mehr noch: Jedes Mal, wenn wir uns fürchten bzw. wenn wir um unsere Existenz ernsthaft besorgt sind, meldet sich der Tod und damit die eigene Kontingenz, die wir nicht begreifen, jedoch in diesem merkwürdigen Modus der Furcht erleben können. Iwan Iljitsch kämpft gegen den eigenen Tod, gegen die Möglichkeit des Todes selbst. Tolstoi zeigt, wie dramatisch und aussichtslos dieser Kampf ist. Nur wenn man ihn aufgegeben hat, kann man auch die Todesangst überwinden und sich des Lebens erfreuen. Iwan Iljitsch gelingt es, freilich erst dann, als er tatsächlich stirbt.

Der eigene Tod ist uns nicht gegeben wie die Sinneseindrücke uns gegeben sind, nicht wie der Tod der anderen Menschen. Aber er kann nichtsdestotrotz erlebt werden – durch die Furcht, mit der wir ihm begegnen. Mehr noch: Der Tod scheint deshalb absolut real zu sein, weil er sich unabhängig von allen Wahrnehmungen bestätigt, als eine unheimliche Möglichkeit, die nicht wahrnehmbar und jedoch für uns wesentlich ist, vielleicht das Wichtigste überhaupt. Gerade als paradoxes Erleben von dem, was nicht erlebt werden kann, scheint uns der Tod absolut real zu sein. Er scheint die Grenze zu markieren, an der wir die von unseren Wahrnehmungen freie Realität berühren können – im Modus des Unverfügbaren, das uns in Furcht versetzt.

⁸³ Meillassoux bleibt bei der Feststellung des Widerspruchs bei den sogenannten Korrelationisten und will sie mit seiner Idee der Hyper-Kontingenz überbieten, die die absolute Realität beschreiben soll und dennoch (nach seiner Auffassung) nicht metaphysisch ist. Vgl. Meillassoux: *After Finitude*, S. 60 ff.

Hier wird jedoch wichtig, nicht mehr von Wahrnehmungen zu sprechen, die das Gegebene als ›für uns‹ gegeben von der Realität ›an sich‹ radikal zu trennen scheinen. Indem der eigene Tod im Modus der Furcht erlebt wird, setzt er diese Trennung außer Kraft. Hier müssen wir wieder von den Interpretationen sprechen, die das Gegebene für uns bedeutsam machen, die ihm Sinn verleihen und immer wieder Wege öffnen, dies auf eine andere, neue Art und Weise zu tun. Nicht die absolute Kontingenz, wie Meillassoux es unterstellt, sondern die absolute Sinnlosigkeit droht uns mit dem Tod. Unser Entsetzen ihm gegenüber zeigt, dass wir ihn nicht akzeptieren können. Mehr noch: Dieser und nur dieser furchterregenden Möglichkeit setzen wir vielleicht *alle unsere Interpretationen entgegen*. Wir fühlen uns genötigt, uns ihr mit immer neuen Sinngebungen und Umdeutungen zu widersetzen. Wenn das Leben selbst eine Interpretation ist, wie Nietzsche es gesehen hat, so heißt es vielleicht auch, dass jede Interpretation als Widerstand dem Tod gegenüber zu verstehen ist, dem Tod als Ende der Interpretierbarkeit.

Horizontlinien der Realität: unbeantwortete Fragen

Das Argument von dem Tod her widerlegt somit nicht die sogenannte antirealistische Position. Jedoch zeigt es eine gewisse Grenze ihrer Gültigkeit. Die Frage ist, so scheint es mir, schließlich nicht, ob ›Realisten‹ oder ›Antirealisten‹ Recht behalten. Die These, es gebe eine einzige, von Interpretationen freie Wahrheit bzw. eine endgültige Übereinstimmung zwischen dem Urteil und dem Gegenstand des Urteilens, ist genauso wenig haltbar wie die These, es gebe nichts, wenn es zugleich nicht interpretiert wäre. In ihrer Reinheit stellen beide Thesen ein reines Absurdum dar. Die Frage, die ich für nicht trivial und nicht absurd halte, würde ich folgenderweise formulieren: Wie kann man den von Eco angesprochenen »harten Kern« allen Geschehens beschreiben, ohne Nietzsches tiefste Einsicht aufzugeben, dass auch Tatsachen Interpretationen sind, dass unsere Erkenntnis nur eine Art Erkenntnis und zwar vielleicht die armseligste Art ist, weil sie unsere Fähigkeit zum Interpretieren und Uminterpretieren, das Leben selbst, missachtet und durch eine Suche nach einem endgültigen, privilegierten Standpunkt ersetzt?

Eco weiß um die Einstellung der Postmoderne, die das Sein nur »als Aufschub und als Entzug seiner selbst« duldet.⁸⁴ Eine jede Interpretation weist auf eine andere Interpretation hin, die ihr vorhergeht und sie als Tatsache erscheinen lässt. Er erklärt diese Sichtweise für nicht haltbar. Denn erstens verleite sie zum *regressus ad infinitum* und zweitens beantworte sie die Frage nicht, wieso man Kokain nicht als Aspirin uminterpretieren kann.

Nun ist das Regressus-Argument in der Hinsicht interessant, dass es auch gegen den Argumentierenden selbst gerichtet werden kann. Das eigentliche Problem aller Korrespondenztheorien, auch solch bescheidener wie jener Ecos, scheint nicht darin zu bestehen, dass sie falsch sind, sondern darin, dass sie das Fragen nach den Kriterien der Korrespondenz beliebig abbrechen. Die Beliebbarkeit, der Haupteinwand gegen den ›Antirealismus‹, kann den ›Realisten‹ selbst vorgeworfen werden. In der Tat: Wenn man fragt, ob ein Urteil dem Gegenstand des Urteilens adäquat ist, muss man ein Kriterium der Adäquatheit angeben. Aber dieses Kriterium sollte selbst auf seine Adäquatheit hin befragt werden, was wiederum nach einem Kriterium verlangt usw.⁸⁵ Man merkt leicht, dass eine Korrespondenztheorie nicht weniger als die Idee der Interpretationen zum unendlichen Regress führt. Die Letztere hat jedoch den Vorteil, dass sie den unendlichen Aufschub des Hinterfragens anerkennt, den die Korrespondenztheorie leugnet.

Wenn man eine Aussage als eine Tatsache festhalten will, muss man den Prozess des Hinterfragens willkürlich beenden. Wie sonst könnte die endgültige Tatsächlichkeit garantiert werden? Wie könnte sonst, um unser historisches Beispiel wieder aufzunehmen, die Frage beantwortet werden, welche Sicht auf die Schuld oder Unschuld der schottischen Königin richtig ist? Wie schon oben angedeutet, wäre dies für Maria Stuart selbst nicht möglich, wobei eine solche Wahrheit über ihre Schuld für sie durchaus denkbar gewesen ist – durch die Berufung auf die absolut richtige, göttliche, Sichtweise. Den neuesten Anhängern einer Korrespondenztheorie bleibt dagegen nur noch der Common Sense, der als unfehlbar und unveränderlich sehr zweifelhaft ist. Der Common Sense ist schließlich selbst eine sehr gewagte Interpretation, deren Anspruch, Realität zu bestimmen, in der Geschichte mehrmals diskreditiert wurde.

⁸⁴ Eco zitiert hier Gianni Vattimo (Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 42).

⁸⁵ Hier zu sagen, wie die ›Neurealistin‹ es gewöhnlich tun, dass »Tatsachen [...] Wahrheiten« sind, »die auf Gegenstände zutreffen« (Gabriel: *Sinn und Existenz*, S. 49), heißt das Problem zu überspringen, ohne es wahrzunehmen. Es wäre gerade zu klären, was es heißt, dass etwas »zutrifft«, und ebenso, »dass etwas so-und-so ist« (ebd.). Vgl. auch S. 76.

Es gilt heute wie früher: Nur die Berufung auf eine Gottheit kann den Anspruch, Realität richtig beschreiben zu können, rechtfertigen. Und das Problem ist nicht, dass wir heute, abgesehen von unserem persönlichen Glauben oder Nicht-Glauben, nicht geneigt sind mit einer Gottheit zu argumentieren. Das Problem ist, dass diese Berufung nicht besonders vielsagend ist, heute genauso wenig wie zur Zeit der Scholastik. Denn sie legt bloß unsere Unfähigkeit offen, die Realität und ihre Grenzen zu begreifen, indem wir diese Aufgabe dem göttlichen Handeln überlassen, das uns als solches unergründlich erscheint.

Wenn man einen endgültigen, festen Standpunkt sucht, kann man die unwillkommene Unendlichkeit nur dann vermeiden, wenn etwas (oder jemand) dem menschlichen Verständnis Jenseitiges angenommen wird. Keine andere Rechtfertigung für den Abbruch des Hinterfragens nach den Kriterien der Adäquatheit scheint uns zur Verfügung zu stehen. Aber auch Ecos Vorwurf den Postmodernen gegenüber ist nicht ganz unberechtigt. Auch der Aufschiebs- und Entzugsgedanke gibt uns keine befriedigende Lösung, woher die Ketten der Interpretationen ihre Kraft nehmen und wo sie anfangen. Die Ironie besteht darin, dass *auch* die postmoderne Berufung auf die Unendlichkeit der Interpretationsketten nur zu retten wäre, wenn man am Anfang einen Interpreten gesetzt hätte, der das Seiende mit seinem Wort *ex nihilo* ins Leben gerufen hätte. Zwischen dem Nichts und dem Sein ist eine Kluft, die das ungeheuerlich gewagte, phantastische, göttliche Unterfangen der ersten Interpretation erfordert, worin sich weitere Interpretationsgeflechte verwurzeln müssen, auch wenn sie dieser ersten Interpretationshandlung trotzen wollen. Das Problem des Ursprungs aller Interpretation, des Bodens, auf dem sie gedeihen können, scheint somit genauso unergründlich wie die Frage nach dem adäquaten Korrespondenzkriterium.⁸⁶

Der Vorwurf des unendlichen Regresses wird somit nicht entkräftet, jedoch erweist er sich als zweischneidig. Es bleibt allerdings das andere Bedenken Ecos: Manche Interpretationen sind nicht möglich. Die Erde ist zwar genauer gesehen keine Kugel, auch kein Ellipsoid, aber doch

⁸⁶ Die Situation beinhaltet tatsächlich viel Ironisches. Denn beide Seiten werfen einander vor, die geheime Rehabilitierung des theologischen Denkens zu begünstigen. Die ›Postmodernen‹ können sich dabei immer auf den Theo-Logo-Zentrismus jeder Korrespondenztheorie berufen. Zu dem Vorwurf seitens der ›Realisten‹ gegen die ›Antirealisten‹ s. z. B.: Albert, Hans: *Kritik reiner Hermeneutik. Der Antirealismus als Problem des Verstehens*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994, S. 33 f. Besonders prominent und erstaunlich aggressiv wird der Vorwurf der Begünstigung des religiösen Fanatismus (!) durch postmoderne Autoren in: Meillassoux: *After Finitude*, S. 41 ff.

nicht ein Würfel. Und selbst bei der Unterscheidung Kugel/Ellipsoid kann man das mehr oder weniger Falsche bzw. Zutreffende feststellen. Oder – um Ecos Beispiel aufzunehmen – gewiss ist jede Krankheit, genauso wie Gesundheit, eine grobe Interpretation eines individuellen Zustandes, der selber instabil ist. Gewiss wirken Medikamente unter Umständen als Giftstoffe und können individuell zu unvorhersagbaren Nebenwirkungen führen. Aspirin ist keineswegs harmlos. Jedoch ist bei manchen chemischen Stoffen die Wirkung höchstwahrscheinlich nicht die erwünschte, dagegen wird bei den anderen, wiederum höchstwahrscheinlich, ihr Einsatz zum Erfolg führen. Dies auch mehr oder weniger, ›unter Umständen, dass...‹ und ›abgesehen von...‹. Aber die Frage bleibt: Warum ist es überhaupt so? Auch wenn wir Nietzsches These akzeptiert haben, laut der es keine interpretationsfreie Realität geben kann, bleibt die Frage nach der Ungleichheit der Interpretationen offen.

Schauen wir uns genauer an, wie diese Ungleichheit funktioniert. Wenn eine Interpretation selbstverständlich ist, fungiert sie wie eine pure Tatsache. Wenn sie jedoch als unmöglich angesehen wird, ist sie gerade keine Tatsache. Jedoch sind Interpretationen, das haben wir mit Nietzsche und Wittgenstein eingesehen, niemals bloß selbstverständlich oder bloß unmöglich. Sie sind es immer mehr oder weniger. Daher sind sie ungleich. Sie sind zwischen den zwei Extremen aufgespannt – zwischen der Selbstverständlichkeit und der Unmöglichkeit. Um Wittgensteins Metapher wieder aufzunehmen: Für jeden Fluss gibt es den höchsten Punkt, wo er seinen Ursprung nimmt, und den Nullpunkt, den Meeresspiegel. Sie können sich freilich auch verschieben. Wir haben mehrmals gesehen, wie das Selbstverständliche (z. B. Wunder) in das Unmögliche umgedeutet wurde und das Unmögliche (Flug auf den Mond) in das Selbstverständliche. Doch das passiert noch seltener als eine Veränderung des Flussbettes. Das Unmögliche und das Selbstverständliche sind zwei Grenzen, die den Spielraum aller Interpretationen beschränken und damit das Realitätsfeld umreißen.

Dennoch darf man sich dieses Feld nicht im Sinne einer Art Behälter vorstellen, in dem alles, was real ist, enthalten wäre. Der Spielraum der Interpretationen ist nicht homogen-isomorph und nicht stabil-unveränderlich. Deshalb überzeugt auch die Weltbildmetapher nicht, laut der die Realität bloß eine Summe von »nicht weiter begründ- oder erklärbaren Grundüberzeugungen« und bildlichen Anschauungen wäre.⁸⁷ In der

⁸⁷ Abel: *Zeichen der Wirklichkeit*, S. 117 ff. Man stellt es mit polemischen Zwecken so dar: Die Wirklichkeit sei ein »Haufen« von konstruierten »Dingen« (Searle, John R.: *Die Kon-*

Einführung wurde bereits gesagt, in welchem Sinne die Metapher des Bildes zu revidieren ist: Man sollte ihre Heterogenität und Instabilität stark machen. Das ›Bild‹ besteht aus mehr oder weniger begründeten und unbegründeten, mehr oder weniger starken Überzeugungen und mehr oder weniger deutlichen Meinungen, die darüber hinaus ständig revidierbar sind. Es ist schließlich gar kein konsistentes, zur Verfügung stehendes Bild, sondern bloß ein verwickeltes Geflecht, eine Reihe spontaner Verknüpfungen und unbewusster Assoziationen und Auslegungen. Manche Interpretationen sind dabei fast selbstverständlich, die anderen fast unmöglich und die dritten weder selbstverständlich noch unmöglich, sondern bloß wahrscheinlich oder zweifelhaft. Mehr noch: Das ›Bild‹ hat weder einen deutlichen Rahmen noch stellt es etwas Simultanes dar. Es umfasst nicht nur das, was wirklich geschehen ist, sondern auch alles das, was möglich gewesen ist oder sein wird. Erstaunlicherweise unterscheiden wir nicht nur das Wirkliche und das Mögliche, sondern auch das Wirklich-Mögliche und das Nicht-Wirklich-Mögliche, und noch komplizierter: das Wahrscheinlich-Mögliche und das Unwahrscheinliche. Selbst wenn man einem Kranken sein Medikament nicht rechtzeitig gegeben hat, gehen wir nachträglich davon aus, dass die Möglichkeit der Heilung wirklich vorhanden war. In welchem Sinne war sie wirklich oder nicht wirklich? Die Genesung war, sagen wir in diesem Fall, wahrscheinlicher als der Tod; dennoch, da eine gewisse Handlung fehlte, ist diese Möglichkeit versäumt worden bzw. vermochte die Wahrscheinlichkeit nicht, in die Fülle der Realität zu gelangen. Damit gehört die Genesung zur Realität, auch wenn sie nicht wirklich stattgefunden hat. ›Real‹ ist sie jedoch in einem eigentümlichen Sinne: Die Interpretation ›real‹ erhebt hier den Anspruch, Tatsache sein zu *können*, obwohl sie keine Tatsache *ist*. Das heißt sie wäre eine Tatsache, wenn dies und jenes auch eine Tatsache wäre, in unserem Fall, die Einnahme eines Medikamentes. Das ist eine merkwürdige Unterstellung der Realität jener Ereignisse, die nicht wirklich wurden, sondern nur möglich geblieben sind, die Unterstellung, die uns in unserem Alltagsleben ständig begleitet und die Realität weiter bestimmt, z. B. durch rechtliche Konsequenzen für das Unterlassen medizinischer Hilfe.

Die Interpretationen sind sich somit wesentlich ungleich: Sie können nicht nur wirklich oder möglich sein, sondern auch wirklich-möglich oder nicht-wirklich-möglich, und auch dies mehr oder weniger.

struktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl., 1997, S. 193).

Eine gewisse *Abstufung der Realität* kommt somit zum Vorschein: das Wirklich-Mögliche ist realer als das Unwahrscheinlich-Mögliche, jedoch wesentlich weniger real als das Wirkliche. Gleiches trifft auf das Notwendige zu, z. B. auf Naturgesetze. Auch sie sind Interpretationen, die nicht ohne gewisse Prämissen bzw. nicht unter allen Umständen gelten würden. Auch hier sind Kombinationen des Wirklichen, Möglichen und Notwendigen durchaus denkbar: Das Notwendige kann z. B. als möglicherweise notwendig oder als wahrscheinlich notwendig eingestuft werden. Wahrscheinlich ist dabei immer mehr oder weniger wahrscheinlich, wobei das Mehr und Weniger sogar kalkulierbar sein kann. Die moderne Quantenphysik funktioniert nur aufgrund der Wahrscheinlichkeitskalkulationen und demonstriert somit, dass auch das Notwendige der Naturgesetze mehr oder weniger wirklich ist.⁸⁸

Daraus ergibt sich ein wichtiger Schluss, der bereits im Zusammenhang mit dem Denken Spinozas angedeutet wurde. Die Realität ist dadurch gekennzeichnet, dass alles, was zu ihr gehört, nicht bloß als real bzw. als nicht real anzusehen ist, sondern als *mehr oder weniger real*. Die Feldmetapher könnte dabei viel hilfreicher sein als die des Bildes. Denn das ›Feld‹ muss nicht als simultan, stabil und homogen gedacht werden. Es ist gerade kein ›Bild‹, dem wir uns nach Belieben annähern, es zergliedern und in seinen Details, ob am Rande oder im Zentrum, anschauen können, sondern wir befinden uns schon immer an einem konkreten Standpunkt *innerhalb* des ›Bildes‹. Und seine Rahmen sind *Horizontlinien*, die unsere Sicht beschränken. Wenn eine Interpretation näher an die Horizontlinie liegt, die das Selbstverständliche markiert, bedeutet es für sie mehr Realität; sie sieht wie eine Tatsache aus. Wenn sie dagegen näher an der Horizontlinie ist, die das Unmögliche abgrenzt, bedeutet es, dass sie wenig Chancen hat, eine Tatsache zu werden, also viel weniger real ist. Beide Horizontlinien bleiben beweglich. Man kann sie selbst jedoch niemals annähern. Versucht man es, verschieben sie sich weiter und mit ihnen alle Interpretationen.

Hier möchte ich Folgendes nicht unerwähnt lassen. Bei allen Debatten um die Realität und den Realismus scheint mir am erstaunlichsten, wie die ›Neurealist‹ die Ausdrücke »es gibt« oder »existiert« ohne Weiteres verwenden, als ob es eine einfache Feststellung wäre und es

⁸⁸ Nach Eco markieren die Naturgesetze zwar die Grenzen der Realität, »[w]orin diese Grenzen aber bestehen, kann man mit Gewissheit überhaupt nicht sagen« (Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 49). Zum Verhältnis der Wahrscheinlichkeit und Realität in der Quantenphysik s. Kapitel 3.

bliebe bloß auszuweisen, wann sie anwendbar ist, d. h. ob etwas von einem Beobachter unabhängig existiert oder nicht.⁸⁹ Als Folge kommt man immer wieder auf die verblüffend-tautologische, nichtssagende Formulierung: Die Existenz eines Gegenstandes bestehe darin, dass es ihn wirklich gebe.⁹⁰ Weder die Verstärkung »wirklich« noch eine weitere Abgrenzung von der »Existenz« als Bereich des Möglichen kann dabei helfen, diesen schon von Heidegger angesprochenen fraglichen Sinn des scheinbar einfachen »es gibt« zu klären.⁹¹ Wenn auch mein Vorschlag, die phänomenologische Idee der Horizontlinien hier fruchtbar zu machen, keine vollständige Klärung anbietet, soll er jedoch der Heterogenität des Realen zum Ausdruck verhelfen. Diese kann, wie bereits erwähnt, sogar kalkuliert werden, das Mehr-oder-Weniger kann messbar sein. Dennoch erschöpft eine solche Formalisierung die Vielfältigkeit der Realität kaum. Denn auch wissenschaftliche Wahrscheinlichkeitskalkulationen sind Frucht einer Interpretation, die Horizonte verschiebt und die ihrerseits als mehr oder weniger real einzustufen ist. Jede Vorstellung, die die Realität homogen denken ließe oder auf einen gemeinsamen Nenner (etwa einen bestimmten Sinn eines ›Sinnfeldes‹) bringen würde, wäre hier ein Missverständnis.⁹² Die Realität – es sei noch einmal betont – darf man eben nicht als eine Art Behälter betrachten, zu dem alles Wirkliche (eventuell auch das Mögliche) gehört, nicht bloß »alles«, »was in einer vollständigen Beschreibung der Welt erwähnt werden müsste.«⁹³ Dieses

⁸⁹ Indem Markus Gabriel sich ausdrücklich zur Aufgabe bekennt, die Bedeutung von Existenz zu klären, meint er nicht das Problematisieren von »es gibt«. Der Sinn von »es gibt« und »wirklich« wird als unmittelbar klar angenommen (vgl. (Gabriel: *Sinn und Existenz*, S. 195) und über die Unterscheidung »fiktiv/wirklich« wird nicht weiter reflektiert (vgl. S. 220 ff.).

⁹⁰ Vgl. Gabriel: *Sinn und Existenz*, S. 33.

⁹¹ Z. B. »eine Theorie der Modalitäten« (Gabriel: *Sinn und Existenz*, S. 283) scheint dabei wenig hilfreich zu sein. Man beschreibt das Mögliche, genauso wie das Wirkliche, mit schlichten Dichotomien »es gibt / es gibt nicht«, wie es in der analytischen Philosophie üblich ist. Vgl. S. 25, 173 f., 183 ff.

⁹² So übersieht die Ontologie der Sinnfelder Gabriels systematisch, dass es mehrere mögliche Interpretationen auch von Sinnfeldern bzw. von ihrem »Leitsinn« (Gabriel: *Sinn und Existenz*, S. 369) geben kann. Das Problem der Differenz zwischen Tatsachen und Interpretationen bleibt somit ungelöst und die These, existieren bedeute in einem Sinnfeld zu erscheinen (vgl. S. 184), klingt tautologisch. Gerade dies wäre der Kern des ontologischen Problems: Was macht die Grenzen, d. h. die prinzipielle ontologische Ungleichheit und Nicht-Homogenität der ›Sinnfelder‹ aus? Was heißt es, dass diese ›Felder‹ existieren, und tun sie dies gleichermaßen? Was grenzt sie von einander ab, wie korrelieren sie miteinander?

⁹³ Russell, Bertrand: *Die Philosophie des logischen Atomismus*, München 1976, S. 222.

»alles« *ist* oder kann auf unterschiedliche Art und Weise sein, nicht nur mehr oder weniger, sondern auch dies nur auf Zeit und nur unter einem bestimmten Blickwinkel. Indem ich von der Realität in diesem Sinne – im Sinne eines Feldes bzw. eines nicht simultanen, nicht stabilen und nicht homogenen Bildes – spreche, möchte ich die Vorstellung von der ›Welt‹ genauso wie von den ›Welten‹ zurückweisen.⁹⁴

Kehren wir nun zur Frage Ecos zurück. Denn unsere phänomenologische Deutung der Realität als Feld mit den Horizontlinien hat sie – das darf nicht missverstanden werden – keineswegs beantwortet. Sie hat jedoch die Fragestellung selbst wesentlich korrigiert. Wenn wir die Frage, die von Eco aufgeworfen wurde, auch nach unserer Auseinandersetzung mit dem Denken Nietzsches behalten wollen, lautet sie nun *nicht*: Was ist der Kern des Seins frei von Interpretationen? Wenn wir diese Frage sinnvoll stellen möchten, so müssen wir sie folgenderweise umformulieren: Was macht das Mehr und Weniger der Realität einer Interpretation aus? Und: Gibt es eine unüberschreitbare Grenze, einen Nullpunkt der Realität – das Unmögliche? Dass es ihre vollkommene Fülle, das absolut Selbstverständliche, nicht geben kann, scheint mir unverkennbar zu sein. Darum konnte Eco seinen Realismus nur negativ formulieren.

Eco hat Recht: Wenn unmögliche Aussagen nicht wirklich unmöglich sind, so sind sie viel weniger möglich als die anderen. Es genügt nicht bloß zu sagen, dass manche Interpretationen sich durchgesetzt haben. Man sollte auch erklären, warum dies so ist. Wenn es nicht die Realität selbst ist, was verleiht dann diesen Interpretationen ihre Stärke? Diese Fragen werden von ›Antirealisten‹ entweder systematisch ignoriert oder sie werden tautologisch beantwortet, etwa wie: Eine Interpretation setzt sich durch, weil sie stärker ist. Oder die Frage wird bloß verscho-

⁹⁴ Metaphysische Vorstellung von der Welt als Einheit sollte durch Gabriels »ontologischen Pluralismus« (Gabriel: *Sinn und Existenz*, S. 29) negiert und überboten werden. Es gibt nach Gabriel zwar keine Welt, aber ›Welten‹ bzw. Sinnfelder, deren ontologische Ungleichheit bei ihm allerdings ungeklärt bleibt (vgl. die Anm. 89, 92). Damit entgeht Gabriels pluralistische Ontologie zwar der globalen, aber nicht der lokalen Metaphysik (vgl. S. 80). Auch eine »Keine-Welt-Anschauung« (S. 224 ff.) bleibt eine Weltanschauung, wenn ihr eine kritische Perspektivierung der eigenen Sichtweise auf die ›Welt‹, ›Sinn‹ und ›Sein‹ fremd ist. Zur Kritik der Vorstellung von der ›Welt‹ als bloßem Behälter der für die Erkenntnis (im Prinzip) verfügbaren Tatsachen s. Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, S. 94 ff. Gabriel setzt sich mit Heidegger zwar auseinander. Indem Heideggers Idee der Verschiedenheit von Seinsmodi bei ihm keine weitere Entwicklung findet (vgl. S. 253) und der Gedanke, dass die Dinge auf unterschiedliche Art und Weise »sind«, entschieden abgelehnt wird (vgl. S. 200 f.), wirft er Heidegger Ambivalenz vor (vgl. Gabriel: *Sinn und Existenz*, S. 253 ff.).

ben: Eine Interpretation siegt, weil sie sich besser in das Geflecht der anderen, vorherigen Interpretationen fügt. Was heißt hier »stärker« oder »besser« und warum ist dies gelegentlich unvorhersagbar?⁹⁵ Man könnte noch einen unter postmodernen Denkern nicht seltenen argumentativen Sprung machen und auf die gewissen Bedürfnisse und entsprechenden Erwartungen hinweisen, deren Befriedigung einer Interpretation ihre Kraft verleiht.⁹⁶ Ein solches Argument würde jedoch eine starke Abweichung von der vertretenen Position darstellen. Denn nach ihm sind Bedürfnisse etwas Gegebenes, etwas, das der Realität gleichgesetzt wird. Die Bedürfnisse sind jedoch selbst Frucht einer Interpretation und unterliegen demselben Hinterfragen: Wie kommt es, dass diese Interpretation sich durchsetzt oder, umgekehrt, sich als unhaltbar erweist? Wie kommt es zur Veränderung davon, was wir für real halten, auch wenn es reale Bedürfnisse sind? Man wird gewiss sagen, dass das Essen zu den realen Bedürfnissen gehört. Aber man wird sich unsicher, sobald es um das Maß des Konsums und seine konkrete Gestaltung, Regelmäßigkeit usw. geht. Und bei der Frage, ob der Besitz eines Computers oder Handys tatsächlich zu realen oder imaginären Bedürfnissen gehört, wird das Problem unlösbar. Denn ihre Beantwortung ist selbst von vielen Interpretationen abhängig. Aber wenn wir diese Frage nicht eindeutig beantworten können, können wir die Stärke der Interpretationen, die zur Produktion dieser Geräte führen, nicht aus Bedürfnissen heraus erklären.

Hier öffnet sich der tiefere Sinn der Frage Ecos an Nietzsche: Was stößt die Revolutionen in der Realitätsauffassung an? Genügt es auf die Beschränktheit jeder Interpretation und ihr zweifelhaftes Prozedere im Gleichsetzen des Nicht-Gleichen hinzuweisen? Gibt es nicht Fälle (und die Geschichte des 20. Jahrhunderts bietet hier einiges), wo eine gewagte, fantastische Gleichmacherei sich im Gegensatz zu der vorherigen Lebensweise gewaltsam durchgesetzt hat, und zwar dadurch, dass sie Millionen »Interpreten« überzeugt hat, so dass ebenso Millionen ihr Leben verlieren mussten? Woher kommt diese ungeheure Überzeu-

⁹⁵ Auch »Realisten« sind geneigt, auf solche pure Faktizität der Durchsetzungskraft hinzuweisen. So sind nach Gabriel »Sinnfelder« »nicht abzählbar« und »kontingent individuiert« (Gabriel: *Sinn und Existenz*, S. 349). Es gebe in dieser Hinsicht keine Regel (vgl. S. 387 f.). Hier kann man merken, wie der »Realismus« sich dem »Antirealismus« (»Bereichskonstruktivismus« (S. 179)) annähert.

⁹⁶ Der Bezugspunkt ist dabei oft Bronislaw Malinowskis Theorie der Bedürfnisse in seinem *A Scientific Theory of Culture* (1944) (vgl. dazu Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, S. 2).

gungskraft? Was verleiht einer Interpretation ihre Stärke, dass sie sich als Tatsache durchsetzen und über Leben und Tod bestimmen kann?

Mir scheint, auf diese entscheidenden Fragen gibt es bis heute *keine befriedigende Antwort*. Die Debatte um den Realismus und Antirealismus demonstriert immer aufs Neue unsere philosophische Ratlosigkeit in dieser Hinsicht. Und wenn man den ›Antirealisten‹ Recht geben soll, dass Tatsachen nur innerhalb eines Geflechts von Interpretationen als solche verstanden werden können, so kann man auch dem Einwand der ›Realisten‹ nicht entkommen, dass nicht jede Interpretation sich gleichermaßen für eine Tatsache ausgeben kann und dass manche Tatsachen sich viel weniger leicht uminterpretieren lassen als die anderen. Auch wenn es stimmt, dass jede Tatsache nur aus einem flüssigen Interpretationsgewebe als solche zu verstehen ist, so sind die Gesetze der Entstehung und Veränderung solcher Gewebe von uns bisher weder beschrieben noch wahrgenommen worden. Und selbst auf die Frage, ob es solche Gesetze überhaupt gibt oder vielmehr Zufall herrscht, gibt es keine Antwort.⁹⁷ Die Historiker können unendlich darüber streiten, ob eine Marotte bzw. eine ungeschickte Handlung eines einzelnen Menschen

⁹⁷ An dem Beispiel der besonders ausgewogenen und durchdachten Positionen sieht man diese Ratlosigkeit am besten, weil sie gerade die Aussichtslosigkeit einer schlichten Dichotomie (entweder gibt es die Realität, die eindeutig feststellbar ist, oder es gibt nur Interpretationen, die beliebig ersetzbar sind) zur Sprache bringen, auch gegen ihre eigenen Präferenzen. Eco, der dem ›Realismus‹ anhängt und trotzdem die Vielfalt der Interpretationen anerkennen muss, stellt ein gutes Beispiel einer solchen Position dar, die keine befriedigende Lösung anbieten kann. Auch vonseiten der Interpretationsphilosophie wurden einige prominente Versuche unternommen, den Dualismus von ›entweder... oder‹ zu überwinden. So geht Abel so weit, dass er vorschlägt, die Unterscheidung von ›Phänomen‹ und ›Zeichen‹ gänzlich aufzugeben und stattdessen die Wirklichkeit als durch die Kommunikation geprägt und geformt zu verstehen (Abel: *Zeichen der Wirklichkeit*, S. 101). Das hieße aber die Schwierigkeit bloß zu überspringen, ohne sie zu lösen. Denn gerade für die Kommunikation ist diese Unterscheidung entscheidend, ohne sie kann diese nicht funktionieren. Dass die Zeichen prinzipiell ungleich sind und selbst das Verstehen und Verständigen keine einfache Tatsache darstellen, bedeutet, dass es einen wesentlichen, jedoch undefinierbaren Unterschied gibt – zwischen dem, was als Phänomen, und dem, was als Zeichen aufgefasst wird. Wenn man diesen Unterschied ignoriert oder bloß mit einem Hinweis auf die jeweilige Situation (vgl. »situationsgemäß und regelgerecht« (S. 105), Interpretationspraxis (S. 145)) abzutun glaubt, bekräftigt man alle Vorwürfe der Belieblichkeit, die man abwenden wollte (vgl. S. 55 ff.). Denn dass diese oder jene Situation das jeweilige Zeichen mit dem Phänomen gleichsetzt oder von ihm unterscheidet, bleibt ein unkalkulierbarer und unerklärbarer Zufall. Vgl.: »Wenn also der Interpretant ›paßt‹ bzw. ›trifft‹, dann ist seine Welthaltigkeit und sein Weltbezug immer schon gewährleistet« (S. 311). Die Frage wäre jedoch: Warum ›passt‹ es und inwiefern kann man mit diesem ›Passen‹ rechnen?

das Schicksal von vielen geändert hätte, wären keine ›Bedingungen‹ dafür vorhanden gewesen. Und für die Wissenschaftshistoriker bleibt überraschend, dass große Entdeckungen öfters durch einen bloßen Zufall und sogar eine Verwechslung zustande kommen, im direkten Widerspruch mit den Aufgaben, Wünschen und Vorstellungen eines konkreten Wissenschaftlers. Es fehlt nicht an Beispielen, dass wichtige Entdeckungen sich jahrhundertlang nicht durchsetzen konnten. Und es spricht nichts dagegen, dass manche von ihnen sich niemals durchsetzen werden, weil sie in unsere Realitätsvorstellung nicht hineinpassen. Aber auch manche erfolgreichen Interpretationen passen nicht wirklich in das komplexe Geflecht der schon bestehenden Auslegungen. Nichtsdestotrotz können sie sich nicht nur durchsetzen, sondern durch sie entstehen neue Geflechte, die die Realität neu bestimmen. Eine neue Interpretation muss nicht in die bereits vorhandenen Interpretationsgrenzen passen wie das Wasser in das Flussbett. Auch eine kleine Verschiebung des Grundes kann die Flussrichtung radikal verändern; sie kann aber auch unbedeutend bleiben und sich dem Fluss bloß hinzufügen.

Es liegt mehr oder weniger auf der Hand, zu vermuten, dass eine Interpretation, die die anderen Interpretationen in sich aufnehmen und vereinheitlichen kann, sich höchstwahrscheinlich als die stärkere erweisen und als Tatsache durchsetzen wird, wie das kopernikanische Sonnensystem sich gegen das ptolemäische schließlich durchgesetzt hat. Dies natürlich, bis noch eine Interpretation entsteht, die das besser kann bzw. die das Interpretationsgeflecht konsistenter macht. Jedoch ist dieser Prozess keine siegreiche Bewegung auf das Passende und Systematische hin. Schon deshalb nicht, weil die Kriterien des Passens nicht klar sind, wenn es sich um konkrete Vorstellungen handelt.⁹⁸ Und erst recht nicht, weil es nicht immer in die Richtung des Passens geht. Die Interpretationen, die viele andere in sich aufnehmen, sind gelegentlich stärker als die anderen; denn sie festigen das Flussbett. Das Flussgewässer kann sich dennoch immer weiter teilen, statt sich zu vereinen. Gerade die

⁹⁸ Vgl. Anm. 97. Es bringt nichts, sich hier z. B. auf das Prinzip der Widerspruchsfreiheit zu berufen. Wenn es sich um A und Nicht-A handelt, kann gewiss das Argument, dass die Widerspruchsfreiheit das Kriterium einer Interpretation ist, geltend gemacht werden. Jedoch geht es bei den konkreten ›Tatsachen‹ niemals um eine bloße Binarität. A und Nicht-A sind selbst von den Interpretationen wesentlich betroffen. Und was genau als Widerspruch zwischen ihnen anzusehen ist, ist selbst eine Interpretationsfrage.

moderne Physik scheint die Hoffnung auf die einzige einheitliche Theorie der Wirklichkeit aufgeben zu müssen.⁹⁹

Die Durchsetzungskraft einer Interpretation, die sie, wenn auch nur für gewisse Zeit, zu einer Tatsache macht, bleibt uns, zumindest in manchen Fällen, ein Rätsel. Die Gesetze der Bewegung von Interpretationen bleiben uns verschlossen und der Verdacht wächst, dass vielleicht keine Gesetze dahinterstecken, nichts, was wir einigermaßen homogen beschreiben könnten. Dieses Versagen können wir gewiss, wie Meillassoux, mit der Hyper-Chaos-Diagnose besiegen. Wir sollten uns jedoch davor hüten, zu denken, wie er es zu tun scheint, dass damit etwas erklärt, noch weniger: bewiesen wurde.¹⁰⁰

Aber auch wenn wir bisher nur einige sehr zweideutige Regelmäßigkeiten feststellen konnten, wie Interpretationen an Kraft gewinnen, können wir nicht leugnen, dass diese Kraft selbst eine der mächtigsten Realitätsauslegungen darstellt. Bei allen Veränderungen der Interpretationen, ob sie in einer schon vorhandenen Realitätsauffassung gut verankert sind oder, umgekehrt, diese revolutionieren, werden die Grenzen der Realität neu bestimmt, d. h. die Horizontlinien der Realität, das Selbstverständliche und das Unmögliche, werden verschoben. Es entsteht ein neues Verständnis davon, was als wirklich, möglich und notwendig bzw. wirklich möglich und möglicherweise notwendig beurteilt werden soll. Und für die Beschreibung dieser komplexen Konstellation gibt es seit der Neuzeit und bis hin in die Postmoderne einen Begriff, der keinesfalls als Lösung aller Probleme der Realität angesehen werden darf, sondern als ihre Bezeichnung, die der Ungleichheit der Interpretationen sowie der Heterogenität und Instabilität der Realität Rechnung trägt. Das ist Macht.

⁹⁹ Vgl. Gutschmidt, Rico: *Einheit ohne Fundament, Eine Studie zum Reduktionsproblem in der Physik*, Frankfurt a/M: ontos, 2009. Freilich gibt es gerade mit Blick auf die Situation in der modernen Physik auch Gegenpositionen, indem die These der Theorieunterbestimmtheit mittels der Unterscheidung zwischen dem epistemischen und semantischen Realismus relativiert wird; die Pluralität der Weltbeschreibungen sei Indiz für die Unvollständigkeit unseres Wissens. Vgl. Lyre, Holger: *Epistemischer versus semantischer Realismus*, in: Halbig u. Suhm (Hg.): *Was ist wirklich?*, S. 183–200.

¹⁰⁰ Meillassoux' Idee des Hyper-Chaos wird uns noch im Kapitel 3 beschäftigen.

Die Macht über die Interpretationen und die Macht als Interpretation

Das Machtargument hat unter den Realisten mehrfach Empörung ausgelöst.¹⁰¹ Das ist, denke ich, ein weiteres Missverständnis. Denn die ›Antirealisten‹ wie Nietzsche und Foucault wollen damit nicht das Wissen durch Herrschaft ersetzen, als ob beide (und das ist häufig die Vorstellung eines ›Realisten‹) feststünden und eins als Instrument des anderen missbraucht werden könnte. Dass Macht nicht bloß Herrschaft ist, dies sollte aus unseren historischen Exkursen klar werden. Die Macht ist, darin wären alle vier Denker sich einig, eine asymmetrische Kräftekonstellation aus vielfältigen Lebensperspektiven, bei der, wie Nietzsche es gezeigt hat, Selbstbetrug, Vergessenheit und Selbstüberwindung eine primäre Rolle spielen und die darum – so sowohl Nietzsche als auch Foucault und Luhmann – nichts Selbstverständlich-Gegebenes darstellt. Oder vielmehr: Diese Kräftekonstellation will selbstverständlich und neutral-gegeben aussehen und birgt dabei die eigene Kontingenz sowie die Nicht-Indifferenz aller Beteiligten. Denn indem wir nach der Realität bzw. nach der Wahrheit über sie fragen, so das Argument, bringen wir unsere Bedürfnisse, Sehnsüchte und Ängste mit hinein, die ihrerseits als wahr oder unwahr, als real oder fantastisch beurteilt werden. Wir versuchen dieses Chaos in Ordnung zu bringen, wir versuchen es unter Kontrolle zu bringen und das heißt: die Realität so zu interpretieren, dass sie dieser Aufgabe der Bewältigung entgegenkommt. Wir wollen gewiss die Realität erkennen, jedoch sie so erkennen, dass sie ein konsistentes, neutrales und notwendiges Weltbild ergibt, um sie uns auf diese Weise verfügbar zu machen.

Hier möchte man fragen: Warum wollen die ›Neurealisten‹ an der Realität als solcher festhalten und den Interpretationen etwas Festes entgegensetzen? Weshalb verlangen sie nach öffentlichen Kriterien und Garantien? Eco macht daraus kein Geheimnis. Er will wissen, wie man das Fieber bekämpft, oder vielmehr: Er will Sicherheit, dass das Bekämpfen einer gewissen Krankheit nicht scheitern wird, wenn wir gewisse Mittel einsetzen. Das ist es, was die wissenschaftliche Medizin mit ihren Erklärungen, ihren Vorhersagen und ihrer Statistik immer anstrebt: Krankheiten zu bekämpfen und die Gesundheit den Menschen zu garantieren, wenn auch nur auf Zeit. Auch Eco fragt nach Realität,

¹⁰¹ Vgl. die Ausführungen »Trugschluss Wissen-Macht« in: Ferraris: *Was ist der Neue Realismus?*, S. 54.

weil er das Risiko des Misslingens verringern möchte. Darum sieht er sich genötigt, den Kern der Realität, das Sein, in dem zu sehen, was unsere Interpretationen zurückweist, was uns zum Misslingen verurteilt. Das Sein ist folglich das, was sich den Versuchen, es unter Kontrolle zu bringen, widersetzt. Es ist etwas, das sich uns als unverfügbar zeigt, durch die Erfahrung unserer Ohnmacht ihm gegenüber. Folglich ist das, was wir suchen, wenn wir nach dem »harten Kern des Seins« fragen, die Macht über eine Situation, im Endeffekt über das Sein selbst, das zwar unverfügbar ist, aber einen gewissen Umgang mit sich zulässt – den Umgang, der zu unseren Zwecken führen könnte. Wir versuchen das Sein zu beherrschen. Darum fragen wir nach Realität, darum wollen wir feste Kriterien, was als real gelten soll.

Man merkt, wie die Macht und Ohnmacht im Umgang mit der Welt auch bei den ›Realisten‹ das Kriterium des Realen bestimmen, und zwar in einem viel einfacheren Sinn als bei den kritisierten ›Antirealisten‹ – im Sinne der Kontrolle. Das hat das oben schon erwähnte No-Miracle-Argument Putnams ebenso demonstriert: Der Erfolg der Wissenschaft sei ein Beweis ihrer Richtigkeit bzw. davon, dass sie die Realität adäquat beschreibt. ›Erfolg‹ meint dabei das technische Beherrschen mittels der Vorhersagbarkeit. Er bedeutet das Verfügbar-Machen, sei es in Form funktionierender Flugzeuge oder der Bekämpfung von Fieber. Das Feld der Realität wird mit dem umrissen, was ›in unserer Macht steht‹. Und seine Grenzen sind die Grenzen ›unserer Macht‹.

Es sei noch einmal betont: Die Macht, die die ›Postmodernen‹ meinen, ist kein bloßes Streben nach Herrschaft. Wenn es um das Herrschen geht, dann ist es nur im Sinne der dominierenden Denkmuster zu verstehen, die festlegen, was als Realität bzw. was als selbstverständlich und unmöglich anzusehen ist. Die Macht bestimmt die Horizontlinien des Realitätsfeldes. Dieses ist kein stabiler Raum, gefüllt mit neutralen, unter sich gleichen Wahrheiten, sondern ein Kampfplatz. Aber es ist kein Kampf um das Durchsetzen der eigenen Realitätsinterpretation zum Zwecke der persönlichen Herrschaft. Solch ein Durchsetzen ist nur ein Extremfall. Es ist ein viel globalerer und dramatischerer Kampf – *der Kampf des Menschengeschlechts um die Annäherung an die Horizontlinien der Realität*.

Die Frage nach Realität bzw. nach dem »harten Kern des Seins« wird gestellt, weil wir ein für allemal herausfinden wollen, was wir als selbstverständlich und was als unmöglich zu verstehen haben. Und dies wollen wir, um jede Interpretationsänderung vorhersagen zu können. Wir suchen damit die Macht über alle Realitätsauslegungen, wir streben

die grundsätzliche Verfügbarkeit der Horizontlinien an. Aber indem wir es tun, passiert etwas, das uns wesentlich unvorhersagbar ist, das unserer Kontrolle entgeht. Den Horizontlinien kann man weder sich nähern noch über sie verfügen; die Linie des Selbstverständlichen ebenso wie die des Unmöglichen verschiebt sich in dem Moment, wenn wir glauben, wir haben sie bereits erreicht. Dieser Prozess ist jedoch nicht fruchtlos, das Werk der Erkenntnis ist keine Sisyphusarbeit. Denn indem wir von unseren scheinbar unsinnigen Versuchen nicht ablassen können, an die Horizontlinien der Realität zu gelangen, tun wir etwas, das von uns selbst als unmöglich angesehen wurde: Wir verändern die Realität. Das Unmögliche wird wahrscheinlich und das Selbstverständliche wird fraglich. Die Realität zeigt sich als äußerst instabil. Und wir merken, dass es unsere Tat ist, dass wir die Realität tatsächlich verändern können, mehr noch, dass wir es mit jedem Atemzug tun müssen, dass es in unserer Macht steht, die Realität zu gestalten und sie zu bestimmen, auch wenn wir dabei immer wieder unsere Schwäche und unsere Ohnmacht erfahren, auch wenn diese Macht samt ihren Grenzen uns selbst ein Rätsel bleibt.

Hier darf man nicht unerwähnt lassen, dass die Macht in der postmodernen Fassung keine ontologische Größe, sondern selbst eine Auslegung ist, nämlich eine Auslegung davon, wieso Interpretationen sich durchsetzen können, und eine Vorhersage dafür, dass sie sich (möglicherweise) durchsetzen werden. Damit ist nichts über das Wesen dieser Macht gesagt. Sie ist keine ontologische Begründung für die Härte einer Interpretation, für ihre Kraft oder das Maß ihrer Realität, sondern nur eine andere *Bezeichnung* desselben Rätsels, vor dem wir alle stehen: Dass Interpretationen sich nicht gleich sind, dass sich unter ihnen stärkere und schwächere befinden und dass wir oftmals nicht wissen, worin ihre Stärke oder ihre Schwäche liegt. Ich würde sogar sagen: »Macht« ist der Name für die Situation, die durch unsere Machtlosigkeit angesichts des undefinierbaren Unterschiedes zwischen einer starken und einer schwachen Interpretation, und das heißt, zwischen dem Mehr und Weniger der Realität, gekennzeichnet ist.¹⁰² Eine solche Bezeichnung hat jedoch einen großen Vorteil: Sie lässt uns diesen Unterschied als bewegliche Differenz erkennen, ohne ihn zu leugnen; sie lässt uns auch dem Befund Rechnung tragen, dass es mehr oder weniger reale

¹⁰² Vgl. z. B. die oben zitierte Stelle aus Abels Ausführungen zur Macht der Weltbilder, die er als Geflecht von unseren »nicht weiter begründ- und erklärbar[n] Grundüberzeugungen und Grundanschauungen« deutet. Die Letzteren seien »nicht hintergebar« und »nicht suspendierbar« (Abel: *Zeichen der Wirklichkeit*, S. 137).

Interpretationen gibt, und folglich dass der Gegensatz des Realen und Nicht-Realen kein binärer, kein scharfer Gegensatz ist. Und dies nicht nur, weil Macht sich als kleinere oder größere Macht unterscheiden lässt, nicht nur, weil solche Extreme wie Ohnmacht und Allmacht als ebenso unerreichbare Horizontlinien erscheinen. Die Berufung auf Macht destabilisiert das ›Bild‹ der Realität, weil der Machtbegriff gerade für die Möglichkeit steht, die Grenze zwischen dem Realen und Nicht-Realen zu überschreiten. Er steht dafür, dass eine Interpretation in der Realität sich durchgesetzt hat bzw. sich durchsetzen kann, d. h. für die grundsätzliche Unbeständigkeit der Realität, für ihre fortwährende Bewegung zwischen dem Selbstverständlichen und dem Unmöglichen.

Macht ist gewiss eine Interpretation – eine Auslegung der Realität, die von Interpretationen durchdrungen ist. Sie lässt diese zu Tatsachen werden, jedoch ohne den Unterschied zwischen Tatsache und Interpretation zu missachten, aber auch ohne diesen als ewig und ›hart‹ zu akzeptieren. Wenn wir von der Macht einer Interpretation sprechen, so fragen wir nicht mehr, ob gewisse Tatsachen auch jenseits unserer Auslegungen real sind, sondern, ob diese oder jene Interpretation sich im Vergleich mit den anderen und in der Abgrenzung zu ihnen in die Tat umsetzen *kann*. Die Rede von Macht lässt uns somit das ›Feld‹ der Realität in seiner Offenheit besser beschreiben. Denn der Machtbegriff steht für die ständige Verschiebung der von Eco gesuchten Kriterien der ›Härte‹ von Realität.

Die Bezeichnung ›Macht‹ ist und bleibt eine Interpretation. Wie jede Interpretation kann sie sich immer wieder als mehr oder weniger mächtig und somit als mehr oder weniger real erweisen. Unsere Erkenntnis von Realität bekommt in ihr ihren Prüfstein, der jedoch den Forderungen der ständigen Überprüfbarkeit wesentlich *nicht* entspricht. Der Grund dafür wurde bereits im Luhmann-Kapitel angesprochen: Das, was in der Vergangenheit sich als mächtig erwies, bleibt für die Zukunft ein bloßes Versprechen. Wenn eine Interpretation sich in der Vergangenheit als mächtig gezeigt hat, garantiert ihr nichts, dass sie sich in Zukunft nicht auflösen wird, so dass auch die Vergangenheit sich im Lichte einer neuen Auslegung verändern muss. So macht das Scheitern die vorherigen Erfolge zunichte; dagegen kann ein Erfolg vorherige Misserfolge in die Vorstufen und Vorzeichen eines zukünftigen Sieges umdeuten. Die Vergangenheit *kann* nachträglich geändert werden. Das haben wir mehrmals erlebt. Und nur wenn man solche Veränderungen missbilligt, nennt man sie ideologisch. Wenn man ihnen dagegen zustimmt, nennt man sie Aufdeckung der Wahrheit, z. B. die

Aufklärung über das Mittelalter, über die jedoch ihrerseits sehr wohl aufgeklärt werden könnte, oder die Entlarvung des kommunistischen Systems, die, da sie nicht selten mit starken Vereinfachungen operiert, durchaus weitere Umdeutungen hervorrufen kann. Unsere Ambitionen, eine endgültige Wahrheit zu finden, sei es über die Vergangenheit oder die Gegenwart, erweisen sich somit als gescheitert. Aber auch der Anspruch auf ein unendliches Uminterpretieren muss hier in eine Sackgasse führen. Denn die Bezeichnung ›Macht‹ entlastet uns gewiss nicht davon, die Grenze der Interpretierbarkeit ernst zu nehmen; sie kann nicht mit einer bloßen Berufung auf die offene Zukunft abgetan werden. Auch wenn sie als solche nur auf Zeit gilt, so ist doch noch zu fragen, was einer Interpretation ihre Macht für diese Zeit verleiht.¹⁰³

Der Machtbegriff dient keiner Erklärung, was die Grenzen der Realität ausmacht. Aber er markiert die Grenze des Selbstverständlichen und des Unmöglichen, die Horizontlinien der Realität, und macht sowohl ihre ›Härte‹ als auch ihre Beweglichkeit deutlich. Sprechen wir von Macht, wird die Verschiebung der Horizontlinien als ein schwer errungener Sieg verstanden, der zwar nicht unmöglich ist, jedoch selten vorkommt. Wenn man die Realität mit dem Machtbegriff beschreibt, bekennt man sich somit zu einer gewagten Realitätsinterpretation: Nicht nur das Selbstverständliche, auch der Nullpunkt der Realität, das Unmögliche, kann umgedeutet werden. Faktisch tut die Wissenschaft nichts anderes. Sie versucht die Horizontlinien nicht nur im Denken zu erreichen, sondern auch mit Technik und Medizin über sie hinauszugehen. Die Horizontlinie des Selbstverständlichen wird von ihr ständig in Frage gestellt, aber ebenso die des Unmöglichen – bis wir seine unüberbietbare Grenze erreicht zu haben glauben, den Tod. Der Tod steht für unsere vollkommene Ohnmacht, über das Unmögliche hinaus weiterzugelangen, für einen Extremfall der Unverfügbarkeit, die uns wesentlich ungleichgültig ist, die wir mit immer neuen Interpretationen zu beherrschen streben, wobei wir früher oder später scheitern müssen. Wenn auch hier überhaupt eine Umdeutung möglich wäre, wenn auch der Tod als Zeichen des Lebens uminterpretiert werden könnte, müssten

¹⁰³ Indem Nietzsche als Denker der Macht interpretiert wird, wird diese Frage bei ihm erstaunlich tautologisch behandelt. Vgl. »[D]as einzige Kriterium für die Wahrheit einer Auslegung der Wirklichkeit besteht darin, ob und in welchem Maße sie sich gegen andere Auslegungen durchzusetzen imstande ist. Jede Auslegung hat soviel Recht, wie sie Macht hat.« (Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 48) Die Frage, was die Stärke dieser Macht bedeutet und wie sie sich von der Schwäche unterscheiden lässt, wird dabei nicht gestellt.

wir sagen, dass dies eine Macht ist, über die hinaus zu denken uns Menschen nicht möglich ist – die Macht über das Unmögliche, das jeder Realität innewohnt, die Allmacht über alle Interpretationen und alle Realität.

Zusammenfassung

Wir haben die Frage Ecos folgenderweise umformuliert. Sie lautet nicht mehr: Was ist der »harte[] Kern des Seins« bzw. was sind die Kriterien, nach denen sich die Wahrheit der Aussagen öffentlich prüfen lässt und die ihre Richtigkeit garantieren? Wenn Nietzsche in dem Punkt Recht behält, dass es keine von den Interpretationsgeflechten unabhängigen Tatsachen gibt und der Unterschied zwischen einer Tatsache und einer Interpretation nicht radikal ist, sondern die Grenze zwischen ihnen immer wieder verschoben werden kann und tatsächlich verschoben wird, dann muss Ecos Frage neu gestellt werden: Was macht Interpretationen mehr oder weniger mächtig? Wie lässt sich die Kraft auffassen, die sie zwischen zwei Extremen verschiebt – der Unmöglichkeit und der Selbstverständlichkeit? Diese Fragen sind auch angesichts Nietzsches Perspektivismus bedeutsam und können nicht als leer und überholt übersprungen werden. Man tut es aus einem einzigen Grund: Es gibt auf sie bis heute *keine befriedigende Antwort*.¹⁰⁴

Die Realität bleibt für uns ein Rätsel.¹⁰⁵ Besonders trifft es für die Grenze des Unmöglichen zu, die das Reale von dem Nicht-Realen trennt. Der Wunsch der ›Realisten‹, diese Grenze für alle Zeiten festzuhalten,

¹⁰⁴ Streng genommen gibt es viele Antworten wie transzendental-pragmatische oder historisch-hermeneutische. Dennoch kann die Frage damit keinesfalls als gelöst eingestuft werden. Aktualisiert wird sie allerdings, wie ich zu zeigen versuchte, in Diskussionen um den Konstruktivismus. Die Heftigkeit der Letzteren zeigt, dass die Lösung nicht in Sicht ist. So beschreibt Latour diese Diskussionen als Kriege und schlägt eine Art Friedensvertrag vor, womit klar wird, dass auch er (sowie die sogenannten *Science and Technology Studies*) keine Lösung hat, wie man gute von den schlechten bzw. starke und tragfähige von den schwachen und hinfälligen Interpretationen unterscheiden sollte, was ihm allerdings durchaus bewusst ist. Vgl. Latour, Bruno: *The Promises of Constructivism*, in: Ihde, Don a. Selinger, Even (ed.): *Chasing Technoscience. Matrix for Materiality*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 2003, S. 27–46.

¹⁰⁵ Vgl. den Gedanken Abels, dass es kein Rätsel mehr gebe, und wenn doch, dann bestehe es darin, »dass die diese Welt ausmachenden Kräfte-Relationen und Interpretationen in ihren Vollzügen unerbittlich das sind, was und wie sie sind.« (Abel: *Nietzsche*, S. 319). Äußert sich somit, trotz alles Pathos des philosophischen Sieges über alle Verzweigung an

ist genauso perspektivlos wie das Negieren ihrer ›Härte‹, das diese den ›Antirealisten‹ vorwerfen. Unsere Bemühungen, die Grenze als solche aufzufassen, sind allerdings nichts anderes als ein Zeugnis dafür, dass wir sie weder begreifen noch von den Versuchen, sie zu erkennen, ablassen können. Das Problem der Interpretation bestätigt so aufs Neue das Schicksal der humanen Rationalität, die schon Kant als verhängnisvoll beschrieb: von den Fragen geplagt zu sein, die man nicht beantworten kann. Der Streit der ›Realisten‹ und ›Antirealisten‹ demonstriert immer wieder, dass wir uns damit nicht abfinden können, diesen uns nächsten Unterschied zwischen dem Selbstverständlichen und dem Unmöglichen nicht besser verstehen zu können. Und es wäre genauso aussichtslos dieses Nicht-Können hartnäckig zu leugnen, um die Realität als festen Boden jeglicher Interpretationen zu verteidigen, wie es sicherlich kurz-sichtig ist, einer postmodernen Euphorie zu verfallen und über unser Unvermögen dem Realitätsproblem gegenüber zu jubeln.

Vielleicht *kann* es eine allgemeine Lösung dieses Problems nicht geben. Der bewegliche Sinn der Realität lässt sich nicht allgemein feststellen, sondern muss jeweils neu begriffen werden. Wir kommen ihm jedoch näher, wenn wir nicht bloß von Interpretationen, aber auch nicht von einer interpretationsfreien Realität ausgehen, sondern von Macht – von der Macht, eine Interpretation in die Realität umzusetzen. Eine solche Beschreibung des Rätsels vom Realen geht gewiss über den schlichten Gegensatz von Interpretationen und Tatsachen hinaus. Sie weist auf eine andere Unterscheidung hin – die von Macht und Ohnmacht, welche jedoch selbst nur Extreme darstellen, zwischen denen mehrere Abstufungen und Schattierungen denkbar sind.

Mit der Bezeichnung ›Macht‹ werden drei Aspekte des Problems der Realität sichtbar. Zum einen steht Macht für die Beweglichkeit des Realen zwischen zwei Polen – der Selbstverständlichkeit des Tatsächlichen und der Unmöglichkeit von allen jenen Interpretationen, die aus der Realität ausgeschlossen zu sein scheinen, wobei diese Grenzen sich ebenso als sich ständig verschiebende Horizontlinien erweisen. Zum anderen ist die Machtzuschreibung selbst eine Interpretation, die die Realität zwar auf eine bestimmte Art und Weise darstellt, jedoch keinen Anspruch erheben kann, dieser endgültig gleichgesetzt zu werden. Denn die Realität der Macht steht selbst immer wieder in Frage. Das Fragwürdige der Macht besteht vor allem darin, dass sie sich in den Bereich des Möglichen und

der Wahrheit (vgl. S. 456), nicht unsere Ratlosigkeit angesichts der Frage, was die Kraft dieser ›Kräfte‹ ausmacht?

des Zukünftigen verschiebt, über den jedoch nach der Vergangenheit geurteilt werden muss, sowie umgekehrt: Das Vergangene kann sich im Lichte der Gegenwart neu bestimmen lassen. Wer die Realität in Termini der Macht beschreibt, muss folglich ihre Ungewissheit und grundlegende Unsicherheit in Kauf nehmen.

Der dritte Aspekt wurde bis jetzt nur gelegentlich angesprochen, er wird uns im Weiteren noch näher beschäftigen. Er betrifft die Subjektbezogenheit der Machtverhältnisse, die jedoch nicht als bloße Subjektivität (etwa im Gegensatz zur Objektivität) missverstanden werden darf. Denn das Subjekt ist kein souveräner Inhaber der Macht, der über Interpretationen willkürlich verfügt. Vielmehr ist es selbst Ergebnis einer komplexen Konstellation von Interpretationen, steht also mit ihnen in einem verwickelten, oft undurchschaubaren Verhältnis. Es sei noch einmal betont, was oben gegen Missverständnisse der ›Realisten‹ gesagt wurde: Erst durch eine Interpretation wird ein ›Interpret‹ sichtbar; es ist ein Produkt der Auseinandersetzung von Interpretationen. Nach Foucault gewinnt sogar eine Interpretation an Stärke durch ihre Anonymität. Nichtsdestotrotz kann sie Subjekte produzieren, selbst die, die des Widerstandes ihr gegenüber fähig sind. Die Realität, die von Interpretationen durchdrungen ist, ist somit nicht subjektiv, aber subjektbezogen, d. h. sie bringt das Subjektive ständig hervor. Allerdings genauso wie das Objektive. Das heißt: Sie ist Bewegung, deren Nebeneffekt die Spaltung in das Subjekt und das Objekt ist – eine völlig reale Teilung, die jedoch nicht feststeht. Alle Vorwürfe, dem beliebigen Subjektivismus anzuhängen, laufen darum ins Leere. Die Realität, die man als Geflecht der um die Macht kämpfenden Interpretationen begreift, ist nichts Willkürliches, auch wenn wir niemals auf ihren festen ›Kern‹ kommen werden, der unabhängig von allen ›Interpreten‹ und ihren Präferenzen gelten würde, sei es Menschen, Lebewesen oder selbst ›tote‹ Gegenstände. Aber sie liegt uns auch nicht als eine fertige Ganzheit vor, das Gegenüber vom Subjekt und Objekt entsteht und vergeht – ein Verlauf, bei dem das Subjekt sowohl seine Macht als auch seine Ohnmacht fortwährend erfährt. Darum ist er im nächsten Kapitel näher zu untersuchen, in dem die Frage nach dem Sinn und Motivation des Wissens gestellt wird.

Die Bezeichnung ›Macht‹ könnte also als gewisser Wendepunkt in der Realismus-Antirealismus-Debatte betrachtet werden sowie als ihre Scheidelinie. Bemerkenswerterweise geht es nicht nur den ›Antirealisten‹, sondern auch den sie bekämpfenden ›Realisten‹ um die Macht, freilich die Macht im schlichten Sinne der Kontrolle über jegliche Situation. Schon hier zeigt sich der Unterschied zwischen ihnen: Der Sinn der

Macht sowie die Realität selbst werden bei den Denkern der Postmoderne viel komplexer gedeutet als von ihren Kritikern. Und dennoch: Wenn die sogenannten Realisten eine Tendenz zeigen, die Instabilität und Heterogenität der Realität zu vernachlässigen, scheinen die sogenannten Antirealisten ihre ›Härte‹ zu ignorieren. In diesem Zusammenhang von der Macht zu sprechen, heißt jedoch, *beides* ernst zu nehmen – sowohl die Unverfügbarkeit und Selbstständigkeit der Realität als auch die Möglichkeiten über sie eventuell mit Interpretationen zu verfügen. Der Sinn der Macht und folglich auch der der Realität wird sich uns öffnen, nur wenn wir beides beachten – die Macht der Interpretationen und ihre Ohnmacht, oder, wie diese in der Einführung im Anschluss an Dilthey und Heidegger bezeichnet wurden: die Widerständigkeit und die Nachgiebigkeit, mit denen die Realität unseren Interpretationen begegnet, sie in Frage stellt, durchbricht oder bestätigt. Eben diese Leitunterscheidung kann uns zum Ausgangspunkt dienen, um die Realität selbst als Macht aufzufassen – als eine nicht-gleichgültige, asymmetrische und kontingente Bewegung, die in einem komplexen Verhältnis zur Anonymität und folglich auch zum Subjekt steht. So haben wir die Macht anhand von vier historischen Exkursen bzw. vier Machtphilosophien ausgelegt. Und dieses Vorverständnis soll uns im Folgenden helfen auf den Sinn der Realität als Macht in epistemologischer, ideologiekritischer und theologischer Hinsicht zu kommen.

Kapitel 2. Macht des Wissens

Physicists spend a large part of their lives in a state of confusion. It's an occupational hazard. To excel in physics is to embrace doubt while walking the winding road to clarity. The tantalizing discomfort of perplexity is what inspires otherwise ordinary men and women to extraordinary feats of ingenuity and creativity; nothing quite focuses the mind like dissonant details awaiting harmonious resolution. But en route to explanation – during their search for new frameworks to address outstanding questions – theorists must tread with considered step through the jungle of bewilderment, guided mostly by hunches, inklings, clues, and calculations. And as the majority of researchers have a tendency to cover their tracks, discoveries often bear little evidence of the arduous terrain that's been covered.

Brian R. Greene, *The Fabric of the Cosmos*¹

Im vorigen Kapitel wurde die Macht als Bezeichnung für die Stärke und die Schwäche der Interpretationen vorgeschlagen, mit denen wir dem Problem der Realität begegnen. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass auch ›wir‹ selbst eine Interpretation darstellen. Da wir Teil der Realität sind, die aus mehr oder weniger starken Auslegungen besteht, kann die Macht weder wie Eigentum uns gehören noch ausschließlich uns als Machtträger auszeichnen. Vielmehr impliziert Macht und Ohnmacht der Interpretationen, dass die Realität, indem sie sich ihnen jeweils widersetzt oder umgekehrt sich ihnen fügt, ebenso als Macht anzusehen ist – als Macht, die auch uns selbst und unser Wissen über sie bestimmt. Eben das soll nun geklärt werden: was die Realität als Macht in epistemologischer Hinsicht bedeutet.

Wenn die Realität von den Interpretationen durchdrungen ist, so ist der Sinn des Wissens d. h. das, was jeweils als Wissen gilt, sowie das, was als seine Motivation und seine Zwecke verstanden werden, eine der mächtigsten Interpretationen, die den Anspruch erhebt, die Realität nicht bloß zu erkennen, sondern vor allem festzulegen, was als Realität anzusehen ist. Seit der Neuzeit wird dieser Anspruch des Wissens immer klarer:

¹ Greene, Brian R.: *The Fabric of the Cosmos: Space, Time, and the Texture of Reality*, New York: Knopf, 2004, S. 470.

Wissen wird als Macht aufgefasst – vom berühmten (und berüchtigten) Spruch Francis Bacons »Wissen ist Macht« bis zum oben analysierten Werk Foucaults *Der Wille zum Wissen*. Bei Bacon bezog sich der Spruch freilich nicht unmittelbar auf die menschliche, sondern vor allem auf die göttliche Macht.² Aber auch das Thema der menschlichen Macht wird bei Bacon prominent: »[D]ie menschliche Wissenschaft« (*scientia*) und die Macht (*potentia*) seien »Zwillingsziele«.³ Diese bestehen einerseits darin, sich Gewalt über die Natur zu verschaffen, und andererseits darin, über andere Menschen zu herrschen, beides zum eigenen Wohle, d. h. zur Befriedigung der eigenen Bedürfnisse. Der erste Aspekt – die Gewalt über die Natur – wurde von Bacon selbst hervorgehoben, der zweite etwas später von Thomas Hobbes.

In diesem und dem folgenden Kapitel werden wir uns, um den Sinn der Realität als Macht zu klären, vor allem mit dem Sinn des Wissens beschäftigen, das sich als Macht im Blick auf wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit der Natur zeigt. Die andere Seite der Macht – die der zwischenmenschlichen, sozial-politischen Beziehungen, die bestimmt, wie wir unser Verhältnis zueinander verstehen, – betrachten wir dann im Kapitel 4, wenn es um die Ideologien gehen wird. Der Spruch »Wissen ist Macht« ist in beiden Hinsichten nur scheinbar eindeutig. Er birgt mehrere Optionen, sowohl dafür, wie man das Wissen und seine Macht, als auch, wie man die Realität verstehen kann.

Bei Bacon scheint der Sinn des Wissens durch seinen einzigen Zweck festgelegt – das Ausnutzen der Natur. Dass dies nicht die einzige Möglichkeit ist, wie die Triebfeder des Wissens, das von der Wissenschaft erworben ist, verstanden werden kann, wird allerdings dadurch deutlich, dass Bacon seine Auffassung der vorherigen scharf entgegensetzt. Die Aufgabe von *Instauratio magna* ist es vor allem, den Wissenschaften eine neue Richtung zu geben. Diese dürfen nicht, wie vorher, in leere Spekulationen versinken, sondern sollen sich in den Dienst der Menschen stellen, d. h. sich einzig und allein der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse widmen. Auch wenn Bacon seine Erneuerung etwas übertrieben als Bruch mit den vorherigen Einstellungen der Wissenschaftler darstellte, ist

² In *Meditationes Sacrae* wurde gegen häretische Meinungen die Allmacht Gottes nicht nur behauptet, sondern auch als absolut unerlässliche Grundlage gedeutet, um den Häresien zu widerstehen (vgl. Bacon, Francis: *Meditationes sacrae*, II (*De Hæresibus*), London 1826 (*The Works of Sir Francis Bacon* in 10 Bdn., Bd. 10), S. 308). Die Allmacht-Frage wird uns im letzten Kapitel dieses Buches beschäftigen.

³ Bacon, Francis: *Neues Organon*, lateinisch-deutsch, in 2 Teilbdn., hg. v. Wolfgang Krohn, Hamburg: Meiner, 1990, Teilbd. I, S. 64 f.

es nicht schwer in der früheren Philosophie eine Kontrastfolie zu seiner Aufgabe zu finden, z. B. bei Thomas von Aquin, der im Anschluss an Aristoteles vom theoretischen Wissen als ehrenvoll sprach, gerade weil es nicht mit Blick auf konkrete Bedürfnisse, sondern allein für sich gut ist und selig macht. Das Wissen war folglich auch für Thomas nützlich. Dies jedoch, weil es selbst als grundlegendes Bedürfnis zu verstehen war.⁴

Nun wird das Verhältnis von Wissen und Nützlichkeit umgekehrt. Nicht Wissen ist als Selbstzweck gut und nützlich, sondern nur *jenes* Wissen ist gut, das den praktisch-guten Zwecken dient. Der Unterschied ist auffallend: Der Maßstab von dem, was erstrebenswert ist und beglückt, liegt nicht im Wissen, sondern in anderen Bedürfnissen, für die rein theoretisches Wissen nur ein Hilfsmittel sein kann. Auch das Glück wird neu verstanden. »Selig« bedeutet, wie Bacon sagt, »nicht bloß [...] Glück der Betrachtung [felicitas contemplativa]«, sondern es geht hier »um die Sache und das Glück der Menschheit und um die Macht zu allen Werken«. ⁵ Er vergleicht die bisherige Wissenschaft mit einer Jungfrau, die unberührt, aber auch unfruchtbar geblieben ist, die allerdings einem mythologischen Ungeheuer (»die Fabel von der Scylla«) ähnelt, das nur »das Antlitz einer Jungfrau« hatte, »an ihrem Leib aber hingen und klammerten sich heulende Untiere an«. ⁶ Denn sie wird von unfruchtbaren Streitigkeiten zerrissen, gleichgültig gegen Menschen und ihre Not. Nun soll sie ihnen dienen und Früchte bringen, d. h. ihr Leben verbessern.

Bacons These »Wissen ist Macht« ist sehr schnell zu einer Floskel und sogar zu einem politischen Leitspruch geworden, und damit verflachte sie sich: Die Macht des Wissens wurde auf das Einsetzen der Technik reduziert, d. h. auf die technische Herrschaft über die Natur. Schon bei Bacon scheinen die »mechanischen Künste[]« ein Vorbild der Philosophie zu sein. ⁷ Der pragmatische Auftrag des Wissens wird durch die Technik ausgeführt. Dennoch könnte man Bacons Formel »Wissen ist Macht« auch im tieferen Sinne verstehen. Darauf deutet seine Scylla-Metapher hin: Um unendliche Streitigkeiten zu beenden, bedürfe das Wissen einer Richtschnur. Diese sei nicht spekulativ zu finden, keine Theorie könne hier hilfreich sein, sondern allein die praktische Anwendung, die Praxis. Im Grunde genommen ist das dieselbe Aufgabe,

⁴ Vgl. seinen Kommentar zu Aristoteles: Aquin, Thomas von: *Die Seele. Erklärungen zu den drei Büchern des Aristoteles >Über die Seele<*, übertr. u. eingel. v. Alois Mager, Wien: Hegner, 1937.

⁵ Bacon: *Neues Organon*, S. 64 f.

⁶ Bacon: *Neues Organon*, S. 15.

⁷ Bacon: *Neues Organon*, S. 17.

die ab Descartes immer wieder thematisiert worden ist, die Aufgabe, der auch noch Kant sich verpflichtet fühlen wird (das Motto für die 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hat er Bacons Buch entnommen): Man muss dem Wissen ein sicheres Fundament verschaffen, ein für alle Mal ein Kriterium finden oder zumindest einen Weg einschlagen, dem das Wissen sicher folgen kann. Schon Bacon empfindet diese Aufgabe in aller Dringlichkeit: Das Wissen braucht einen Prüfstein, ein Kriterium. Es handelt sich nicht um eine bloße Umkehrung der, pauschal gesprochen, griechischen und scholastischen Vorstellung vom Primat des Theoretischen zugunsten des Praktischen; es geht um eine generelle Revision der Erkenntnis selbst, die man als dringend nötig empfindet, um einen generellen Zweifel, dass wir bereits wissen, was als Wissen gelten soll – den Zweifel, den auch Nietzsche äußerte und der seine Produktivität in der späteren Philosophie mehrmals erweisen wird.

Für Bacon scheint das Wissen jedenfalls nicht nur einen eindeutigen Zweck bekommen zu haben, sondern auch sein Kriterium steht von Anfang an fest: Wissen ist das, was zum eigenen Vorteil genutzt werden kann. Indem Bacon die Wissenschaft und die Macht durch ihre »Zwillingsziele« definierte, fielen sie bei ihm »zusammen«.⁸ Die Natur soll dem Ziel der Verbesserung der Lebensbedingungen unterworfen werden. Seine primäre Sorge war, dass dies nicht übersehen wird, dass die »Zwillinge« nicht getrennt werden und das Wissen sein Ziel nicht verfehlt, Macht in diesem Sinne zu sein. Später wird dieses Gleichsetzen des Wissens und der Macht zu neuen Fragen führen. Im Laufe der Zeit wird Bacons optimistische Lösung »Wissen ist Macht« zunehmend einen pessimistisch-skeptischen Unterton bekommen: Was ist, wenn wir, statt die Natur zu erkennen, sie bloß zu unseren Gunsten ausbeuten wollen, und zwar ohne sie wirklich zu verstehen? Was ist, wenn wir überhaupt Erkenntnis missverstanden haben, weil es uns gar nicht ums Wissen, sondern allein um die Macht ging, wie Bacon diese verstand, – die Unterwerfung zur Befriedigung unserer Bedürfnisse? Die Macht und das Wissen können dann wieder im Gegensatz zueinander stehen; das Ziel des Wissens könnte von jenem der Macht abgekoppelt werden. Besonders angesichts der aktuellen ökologischen Krise wird Bacon vorgeworfen, er habe mit seinem Wahlspruch »Wissen ist Macht« diese begünstigt.⁹ Solche Vorwürfe möchte ich hier nicht ernsthaft in

⁸ S. die Anm. 3.

⁹ Vgl. Jonas' Angriff auf das baconsche Ideal (Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, 1979, S. 251 ff.) Vgl. auch Rappel, Simone: »Macht euch die Erde untertan«. *Die ökologische Krise*

Betracht ziehen, nur eins dazu bemerken: Auch die Befürworter der Beschränkungen der Wissensmacht nehmen ihren Sinn in Anspruch, wie ihn Bacon festgelegt hat – die Kontrolle zum eigenen Vorteil; auch sie befürworten, dass das Wissen unserem Nutzen dienen soll. Nur wird dieser nun nicht in das direkte Ausnutzen, sondern indirekt, in den nachhaltigen Umgang mit der Umwelt, gesetzt. Das Ziel des Wissens und seiner Macht wird jedoch auch noch hier wie vorher durch die Nützlichkeit definiert.¹⁰

Bacons Konzeption von Macht und Wissen impliziert, das darf nicht übersehen werden, eine besondere Auffassung der Realität – als Natur. Wie die Natur nun zu verstehen ist, wird von zwei Metaphern offengelegt, die zu neuzeitlichen Topoi geworden sind. Die erste ist die berühmte Metapher der Natur als Buch, der man sich schon seit Augustinus bediente, besonders oft jedoch in der Neuzeit, von Galilei und Descartes bis Einstein: Die Natur sei ein Buch, das man sorgfältig lesen sollte, um ihre Geheimnisse zu erfahren; und jeder, der ihre Sprache (die der mathematischen Formel) versteht, kann begreifen, was in ihr klar und für alle Zeiten festgeschrieben steht. Diese Metapher spricht uns auch heute noch an, sie scheint so grundlegend zu sein, dass man das Merkwürdige (die Sprache der Natur ist Mathematik; alles ist erkennbar für den, der diese Sprache kennt) und das Anmaßende (die Natur liegt dem Erkennenden als ein fertiger, offener Text vor) wenig merkt.

Die zweite Metapher, die Bacon gern verwendet, ist sonst viel weniger geläufig – die Metapher der Folter: Die Natur solle durch ein Experiment gleichsam auf das Folterbett gespannt werden, damit erkennbar werde, was sie sonst verheimliche. Denn erst, wenn sie beunruhigt und mit Hilfe der menschlichen Kunst, d. h. der technischen Mittel, gepeinigt werde (»irritata et vexata«), verrate sie ihre Geheimnisse, genauso wie ein Mensch, der durch Folterinstrumente gezwungen wird, das preiszugeben, was er willig nie ausgesprochen hätte.¹¹ Die Metapher sorgt heute verständlicherweise für Empörung, besonders weil Bacon die Natur im Einklang mit der Metaphorik seiner Zeit als eine weibliche

als Folge des Christentums?, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1996, S. 276 ff.

¹⁰ Vgl. z. B. Schäfer, Lothar: *Das Bacon-Projekt: Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1999. Hier wird (polemisch gegen Jonas) gegen die Aufkündigung des baconschen Ideals plädiert, wenn auch gleich für die radikale Revision seines Programms, wie man einem solchen Ideal heute folgen kann.

¹¹ Bacon, Francis: *De dignitate et augmentis scientiarum*, Lib. II, Cap. II, Nürnberg: Riegel und Wießner: 1829, S. 96.

Gestalt aufgefasst hat, was man nicht selten mit den Hexenprozessen in Verbindung setzt, an denen Bacon indirekt beteiligt war.¹²

Hier ist kein Platz für moralisierende Anschuldigungen. Es gibt vieles in der Renaissance und in der frühen Neuzeit, was uns heute befremdlich und sogar unverständlich vorkommt. Es war das Zeitalter des unvergleichbaren Aufstiegs der Künste und der Wissenschaften, aber auch das der rapiden Zunahme der Grausamkeit, der religiösen und politischen Verfolgungen, Scheiterhaufen und Folterungen. Bacons Metapher erlaubt allerdings die Verbindung zwischen Praktik der Wissenschaft und jener der Gerichtsprozesse zu verstehen. Denn er denkt eine wissenschaftliche Untersuchung nach dem Vorbild eines Gerichtsverfahrens seiner Zeit; das Experiment wird zum Mittel eines Verhörs, dessen Ziel es ist, die Natur zu nötigen, auf gestellte Fragen Punkt für Punkt eine Antwort zu geben.¹³ Bemerkenswerterweise wird auch Kant sein kritisches Unternehmen mit einem Gerichtsverfahren vergleichen, freilich ohne solche extremen Parallelen wie Bacons Foltergleichnis. Es handelt sich vielmehr um den Richterstuhl der Vernunft, vor dem alle Kenntnisse sich rechtfertigen müssen und alle dogmatischen Anmaßungen abgelegt werden sollen.¹⁴ Das ist auch verständlich: Die Gerichtspraktik hat sich seit Bacons Zeit geändert, dementsprechend wurde auch die Metapher, die die wissenschaftliche Arbeit beschreibt, bei Kant milder und weniger auffallend. Und dennoch ist es dieselbe Metapher, die den Sinn des Wortes ›Untersuchung‹ bestimmt, das wir auch heute sowohl für ein juristisches als auch für ein wissenschaftliches Verfahren in Anspruch nehmen.

Versuchen wir in Bacons Naturmetapher etwas anderes als eine bloße Befürwortung der Grausamkeit zu sehen bzw. als Feindseligkeit den Frauen gegenüber, dann können wir merken, dass sie alles andere als eindeutig ist. Die gefolterte Natur ist eine gefährliche Verschwörerin, die man zu bezwingen hat; sie birgt Geheimnisse, die sie nicht willig verrät. Die so verstandene Natur ist jedenfalls nicht neutral, genauso wenig wie

¹² Vgl. dazu Merchant, Carolyn: *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York: Harper One, 1989, bes. Kapitel 1.

¹³ Vgl. Bacon, Francis: *Parasceve, ad historiam naturalem et experimentalem*, in: ders.: *The Works*, latin-english, ed. by James Spedding, Robert Leslie Ellis a. Douglas Denon Heath, Cambridge: Cambridge Univ., 1857, Bd. 2, S. 59.

¹⁴ Vgl. »vor dem kritischen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft« (Kant: KrV, B 767); ebenso der »Richterstuhl des Verstandes« (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA, Bd. 7, S. 145) und der »des Gewissens« (Kant, Immanuel: *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, hg. von K.H.L. Pölit, 2. Aufl., Leipzig: Taubert, 1830, S. 170, 225).

der Untersuchende ihr gegenüber. Sie ist kein offenes Buch, vielmehr ein eigenwilliges Wesen, das des Widerstandes auch dann fähig ist, wenn man denkt, man habe seinen Willen gebrochen. Die Folter-Metapher impliziert, dass die Natur als eine aktive, selbstständige Kraft zu deuten ist – im Gegensatz zu dem passiv-neutralen Buch der Natur.

Bemerkenswerterweise hat Bacon die Metapher des Buches ebenso gebraucht, indem er den Wissenschaftler mit einem »Dolmetscher« (interpres) der Natur verglich. Als solcher sei er auch »Diener« (minister) der Natur. Denn die Kette der Ursächlichkeit lasse sich nicht brechen; folglich könne man die Natur nur dann besiegen, wenn man ihr gehorche.¹⁵ Nun wird das Folter-Gleichnis ergänzt und sein Sinn sogar umgekehrt. Die Natur ist nach Bacon nicht nur keine passive, sondern auch keine schwache Frau, vielmehr eine mächtige Rivalin. Mit purer Gewalt kann man bei ihr wenig erreichen. Mehr noch: Ihre Macht kann letztendlich nicht anders als durch Gehorsam gebrochen werden. Man soll ihr *dienen*. Das Verhältnis zwischen dem Wissenschaftler und dem Gegenstand seiner Untersuchung mag das Rivalitätsverhältnis und selbst ein grausamer Kampf sein; aber die Macht über die Natur wird nur erworben, wenn man der Natur folgt und sich ihr fügt. Sonst wird die Macht des Untersuchenden nichtig.

Das Wissen ist somit nach Bacon sowohl auf die Gewalt angewiesen als auch auf das Dienen, Folgen und Gehorchen; die Natur ist sowohl eine gefolterte Gegnerin als auch eine mächtige Herrin. Jedenfalls ist sie kein stummer Text, der nur darauf wartet, gelesen und übersetzt zu werden. Die baconischen Metaphern weisen trotz oder vielmehr dank ihrer Heterogenität unmissverständlich darauf hin, dass zwischen dem Wissenschaftler und der Natur mit ihren Geheimnissen ein unwiderruflich asymmetrisches und zweideutiges Verhältnis besteht: Er versucht sie zu unterwerfen, muss ihr dafür aber dienen und gehorchen; sie leistet Widerstand, den man niemals endgültig brechen kann (die Kette der Ursächlichkeit), lässt sich jedoch gelegentlich bändigen und verrät ihre Geheimnisse.

Die unaufhebbare Asymmetrie der Machtverhältnisse, die wir von Nietzsche und Foucault kennen, zeigt sich somit bereits bei Bacon als latente Zweideutigkeit der Macht des Wissens und weist auf ein tieferes Verständnis von Realität hin als eine neutrale Gegebenheit. Allerdings bleiben beide Metaphern – die des Buches und die der Folter – dem

¹⁵ Vgl. Bacon: *Neues Organon*, S. 64 f. Vgl. »Die Natur nämlich lässt sich nur durch Gehorsam bändigen [...]« (S. 81).

Sinn der Wissensmacht als Kontrolle zum eigenen Vorteil verhaftet und legen somit auch den Sinn der Wissenschaft fest: die Aufdeckung von Geheimnissen, die diese Macht sichern würden. So kommt der Sinn des Wissens bei Bacon deutlich zum Vorschein: *Das Wissen bedeutet eine Sammlung der aufgedeckten Tatsachen, die mit List und Gewalt erworben werden und dem Wissenden eine endgültige Macht über die Natur gewähren.*

Eben diesen Sinn des Wissens als bloße Summe der endgültigen Tatsachen, dessen Macht darin besteht, die Natur zum eigenen Vorteil zu nutzen, möchte ich hier revidieren bzw. eine Alternative zu ihm aufzeigen. Das Ziel des Wissens mag seit einer gewissen Zeit im Nutzbar-Machen der Natur gesehen werden. Aber sein Sinn, der von seinen ursprünglichen Motivationen herkommt, kann mit einer solchen Diagnose immer noch ungeklärt bleiben. Und vielleicht verdunkelt die Letztere den Ersteren bloß. Im Gegensatz zu Bacon und der sich ihm bis heute anschließenden Denktradition werde ich die Motivation des Wissenschaftlers, seinen Antrieb zum Erkennen nicht in Nützlichkeit suchen. Vielleicht hat man das Spezifische der wissenschaftlichen Tätigkeit übersehen, indem man in ihr nur die technische Unterwerfung der Natur bzw. eine geschickte Manipulation wahrgenommen hat? Vielleicht hat man auch das Wissen, das durch diese Tätigkeit erworben wird, grundsätzlich missverstanden, wenn man es ausschließlich als Ablesen eines fertigen Textes im Buche der Natur bzw. das gewalttätige Erzwingen ihrer Geheimnisse auslegte, die für das Menschengeschlecht gewinnbringend sind? Die Triebfeder der wissenschaftlichen Tätigkeit kann auch eine andere sein, als sie sowohl von scholastischen Spekulationen konzipiert als auch von der neuzeitlichen Technisierung her gedacht ist – weder die Glückseligkeit der interesselosen Spekulation noch die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse. Oder vielmehr: Das Bedürfnis, das zur Entstehung einer wissenschaftlichen Fragestellung bzw. zur Geburt einer wissenschaftlichen Theorie führt, kann ein anderes sein als eine selige Schau der erkannten Tatsachen oder das Einsetzen des erworbenen Wissens zum eigenen Vorteil. Vielleicht hat das Wissen neben der Befriedigung der alltäglichen Nöte und Verbesserung der Lebensbedingungen auch andere Ziele, die auf einen anderen Sinn hinweisen als auf die bloße Summe der erworbenen Kenntnisse.

Im Folgenden soll der Sinn des Wissens ergründet werden, und zwar dadurch, dass einige der wichtigsten Mechanismen der Wissenschaft als besonderer Tätigkeit samt ihrer Triebkraft ans Licht kommen – jenseits ihrer pragmatistischen Deutungen. Der neu gewonnene Sinn des Wissens

soll uns im nächsten Schritt (im Kapitel 3) zum Sinn der Realität führen. Wenn Wissen auch dann als Macht zu verstehen ist, so ist es Macht in einem ganz anderen Sinne als Unterwerfung zum eigenen Gewinn. Dann wäre auch die Natur jedenfalls keine fertig vorliegende Ganzheit. Nietzsche, Foucault und Luhmann haben gezeigt, dass die Natur vielmehr als die von uns selbst stark abhängige Konstruktion zu verstehen ist, weil sie von den Präferenzen, Wünschen und Entscheidungen des Erkennenden bestimmt wird. Freilich auch diese – konstruktivistische – Deutung erschöpft das Problem der Realität keineswegs. Denn auch die oben besprochenen frühneuzeitlichen Metaphern sind nicht gänzlich unberechtigt. Die Realität ist weder das eine noch das andere – weder eine souveräne Natur noch ein uns verfügbares Konstrukt. Auch indem sie sich unseren Konstruktionen beugt, bleibt sie selbstständig, sowie umgekehrt: In ihrer Selbstständigkeit ist sie niemals eine bloße Gegebenheit.

Mit der Freilegung von einem anderen, alternativen Sinn des Wissens soll unter anderem klar werden, warum im Folgenden nicht von der Natur, sondern von der Realität die Rede sein wird. Bereits in der Einführung habe ich die Vorteile der Rede von Realität angesprochen, ebenso ihre Schwierigkeiten. Was die Bezeichnung ›Natur‹ betrifft, so kann man, ohne weit auf die Geschichte der Begrifflichkeit einzugehen, feststellen, dass sie immer wieder auf einen Gegensatz hindeutet: Natur und Kultur, Natur und Technik, Natur und Vernunft. Bei Kant ist die Natur als »Inbegriff der Erscheinungen«¹⁶ definiert worden, als eine in sich geschlossene Neutralität, die dem erkennenden Subjekt gegenübersteht. Darum impliziert die Wortwahl ›Natur‹ bereits den Sinn des Wissens, den wir gerade anhand der baconischen Metaphern dargelegt haben, – eine Sammlung der endgültigen Tatsachen, die den Widerstand für immer überwinden und die Natur ein für alle Mal bändigen lässt. Die Bezeichnung ›Realität‹ soll dagegen deutlich machen, dass es sich nicht um ein für immer feststehendes Gegenüber handelt, sondern um eine Bewegung, die auch den Wissenden einschließt, samt seinen ihm nicht immer durchschaubaren Motivationen, Bedürfnissen und Zwecken. Diese Bewegung ist einerseits souverän, wenn auch nur bis zu einem gewissen Grad, d. h. sie kann für ihn niemals vollkommen verfügbar sein, sie lässt ihn andererseits gelegentlich über sich verfügen. Als solche ist die Realität kein Gegenstand des Wissens im baconischen Sinne, sondern der Erkenntnis bzw. der wissenschaftlichen *Tätigkeit*, deren vorübergehende,

¹⁶ Kant: *Prolegomena*, Bd. 4, S. 317. Vgl. auch die »Natur als Inbegriff der Gegenstände äußerer Sinne« (Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 386).

immer neu hervorzubringende Frucht das Wissen ist, – ein Prozess, keine Summe von erkannten Tatsachen. Die Realität erscheint dem Wissenden als Natur – als eine gegebene Einheit, die ihm vorliegt, um im Denken aufgefasst zu werden. Aber der Erkennende sieht in ihr viel mehr als das: eine bewegliche Unterscheidung zwischen dem Realen und Nicht-Realen, die im Sinne des Gegebenen von ihm gedeutet werden muss, die jedoch immer wieder die Grenze überschreitet, die er ihr gezogen hat, und ihn selbst, seine Theorien, seine Konstruktionen und seine Vernunft, in ihre Bewegung einbezieht.

Hier wäre noch auf etwas hinzuweisen, das im Laufe dieser Untersuchung immer wieder berücksichtigt werden soll. Die Spaltung in das Subjekt und Objekt, die so viel in der postmodernen Philosophie kritisiert worden ist, kann kein Unfall, weder ein Irrtum noch ein Missgeschick, sein. Denn sie ist das, was das Wissen ermöglicht, – das Wissen, das von der Erkenntnis bezweckt wird, das als solches andauernd gegründet, aber auch revidiert wird. Die Entgegensetzung ›wir – Realität‹ ist darum nicht nichtig und nicht zu vermeiden. Sie darf jedoch nicht als harter Gegensatz missverstanden werden, sondern ist als bewegliches und vorübergehendes Gegenüber zu deuten, das festlegt, was als Wissen gelten soll, ohne jedoch selbst festzustehen.

Das Ziel der Wissenschaft mag endgültiges Wissen sein; das Wissen könnte tatsächlich das Ausnutzen zur Befriedigung von Bedürfnissen anstreben. Wer jedoch vom Wissen als Macht spricht, deutet darauf hin, dass auch sein Gegenstand Macht ist bzw. dass die Natur als Realität im oben beschriebenen Sinne zu verstehen ist – keine Summe der neutralen Tatsachen, keine Gesamtheit der Erscheinungen, sondern eine asymmetrische Bewegung und eine zweiseitige Herausforderung zu einer andauernden Auseinandersetzung. Das Wissen wird zur Erkenntnis, die Natur zur Realität. Bacons zweideutige Metaphern wiesen in diese Richtung: Man bringe die Natur dadurch zum Gehorsam, dass man ihr selbst gehorche und sogar ihr diene. Damit ist die uns schon bekannte Zweiseitigkeit der angeblich gleichgültigen Realität angedeutet – ihre Nachgiebigkeit, die wir dank der Wissenschaft erfahren, indem Dinge vorhersagbar und verfügbar werden, einerseits und ihre anhand der Polemik Heideggers gegen Dilthey und Scheler besprochene »Undienlichkeit, Widerständigkeit, Bedrohlichkeit«¹⁷ andererseits. Diese Zweiseitigkeit weist auf einen viel komplexeren Sinn des Spruchs »Wissen ist Macht« hin, als von Bacon aufgeworfen und im Anschluss an ihn immer wieder

¹⁷ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 137.

aktualisiert wurde. Das asymmetrische Verhältnis soll in seiner Komplexität aufgefasst werden, damit der Sinn der Wissensmacht jenseits der Nützlichkeit freigelegt werden kann, und mit ihm auch der Sinn der Realität – keine stumme Natur, kein neutral-stabiles Gegenüber des Wissenden, sondern ein geheimnisvolles Rätsel, auf das der Erkennende sich einlässt.

Den epistemologischen Sinn der Realität mit Blick auf den Sinn der wissenschaftlichen Tätigkeit zu klären, wäre die Aufgabe, zu der in diesem und im nächsten Kapitel nur beigetragen werden kann. Erschöpfen kann man den Sinn des Wissens genauso wenig wie den Sinn der Realität, die uns zur Erkenntnis herausfordert. Denn sie tut es immer wieder aufs Neue und auf eine unerwartete Art und Weise. Auch dieser Sinn ist nichts Gegebenes, sondern eine lebendige Bewegung, wobei nur manche Besonderheiten von ihr sich beschreiben lassen.

Staunen als Anfang der wissenschaftlichen Tätigkeit

Um dem Sinn des Wissens und folglich auch dem Sinn der Realität als Macht in epistemologischer Hinsicht näher zu kommen, möchte ich mich zuerst einer Frage widmen, die im modernen philosophischen Kontext vielleicht wenig willkommen ist, v. a. anachronistisch zu sein scheint, – der Frage nach der ursprünglichen Motivation der Wissenschaft als menschliche Tätigkeit. Ich muss gestehen, dass mir der Mut, die Frage so zu stellen, wahrscheinlich gefehlt hätte, hätte ich nicht einen zeitgenössischen Vorgänger auf diesem Weg – Grigorij Gutner. Sein Buch *Anfang und Motivation des wissenschaftlichen Erkennens. Abhandlung über das Staunen* ist leider bis heute nur auf Russisch zugänglich.¹⁸ Darum sollen in diesem Abschnitt seine wesentlichen Inhalte wiedergegeben werden.

In welchem Sinne darf man heute noch vom Anfang sprechen, ohne einer philosophischen Naivität beschuldigt zu werden? Gewiss, nicht essentialistisch. Gutner geht es zwar um den logischen Anfang des Erkennens, aber nicht im Sinne des Wesens, sondern im Sinne der Triebkraft der Praktiken, die wir als Forschung bezeichnen. Wenn es solche Praktiken überhaupt gibt, so das Argument, dann müssen sie irgendein Spezifikum des Antriebs nachweisen können, das sie von

¹⁸ Гутнер, Григорий Борисович (Gutner, Grigorij Borisowitsch): *Начало и мотивация научного познания. Рассуждение об удивлении (Anfang und Motivation der wissenschaftlichen Erkenntnis. Abhandlung über das Staunen)*, Moskau: Lenand, 2018.

anderen Praktiken unterscheiden lässt. Dann lohnt es sich vielleicht, trotz allen Bedenkens, vom Anfang zu sprechen. Gutner nennt dabei auch andere Praktiken, wie merkantile, deontologische, ästhetische, spielerische und religiöse. Aber sein Ziel ist keineswegs eine Theorie der Praktiken aufzustellen. Im Grunde genommen besteht er auf seiner Auflistung nicht und betont sogar, dass die genannten Praktiken nicht nur sehr heterogen sein können, sondern auch getrennt voneinander kaum anzutreffen sind, dass sie dazu neigen, ineinander überzugehen. Besonders stark ist die Expansion der merkantilen Praktiken: Sie tendieren dazu, alle anderen zu verschlucken. Dennoch, darauf besteht Gutner: Wären alle anderen auf diese reduzierbar, gäbe es weder Ethik noch Kunst noch Spiel noch Religion noch Wissenschaft.

Bemerkenswerterweise wird das, was Bacon noch als Forderung an die Wissenschaft gestellt hat, die Nützlichkeit, heutzutage zum entlarvenden Verdacht, dass nämlich die Wissenschaft, wie alle anderen menschlichen Praktiken, utilitär ist und nur scheinbar etwas anderes darstellt. Für Bacon war dies eine Aufgabe, keine hinter den Dingen sich verborgende Tatsache. Die Kluft zwischen Wissenschaft und utilitären Praktiken war für ihn offensichtlich, darum galt es, sie zu überwinden. Anders ist es heute. Die Demaskierung eines merkantilen Interesses bei jeder menschlichen Tätigkeit hat feste Wurzeln in der modernen Auffassung von uns selbst und von der Realität geschlagen. Das ist die Wirkung vom Marxismus mit seiner Entlarvung des falschen Bewusstseins, auf die wir im Kapitel 4 noch kommen werden. Aber nicht nur der Marxismus. Der Logik einer solchen Entlarvung folgt auch der sogenannte soziale Konstruktivismus – das Hauptobjekt der Kritik Gutners, das er jedoch, um ihn noch stärker zu machen, mit der evolutionären Epistemologie verkoppelt.¹⁹ Kurz und etwas vereinfacht formuliert, lautet das Argument folgenderweise: Alle menschlichen Praktiken seien Produkte sozialer Interaktionen, die ihrerseits ableitbar aus dem Nutzen seien, wie sie zum Überleben einer sozialen Gruppe beitragen. Sie seien nichts weiter als

¹⁹ Hier kann ich die Bemerkung nicht unterlassen, dass das Buch Gutners in der Art und Weise, wie es mit anderen Positionen umgeht, einen erfreulichen Kontrast zur Realismus-Antirealismus-Debatte darstellt. Nicht nur werden hier entscheidende Argumente der kritisierten Position nicht übersehen, sondern sie werden noch mit anderen verstärkt. Kein einziges Konzept in der großen Vielfalt der Positionen – von Platon und Euklides bis Heisenberg und Einstein – wird nur zum Unterstützen der eigenen Position bzw. nur in der Widerlegungsabsicht verwendet. In jeder Konzeption findet Gutner einen wichtigen Kern, der einerseits hilft seine eigene Argumentation zu schärfen, andererseits aber die Vielfalt und Tiefe der Probleme zu veranschaulichen.

Ergebnisse der in diesem Sinne pragmatischen Auseinandersetzungen im sozialen Kontext, auch wenn sie heute nutzlos und nur für sich bestehend zu sein scheinen. Im Falle der Forschungstätigkeit sei der Nutzen sogar offensichtlich: Die Neugier des Einzelnen bringe Früchte für die Gemeinschaft und sichere dieser größere Überlebenschancen. Es handele sich nicht um die selbstlose Suche nach der Wahrheit, wie die Wissenschaftler selbst vielleicht denken mögen, sondern um das Ausprobieren und Selektieren. Und auch dass sie selbst es anders sehen bzw. dass sie ihre Tätigkeit als interesseloses Erforschen der Realität betrachten, gehöre zu den Bedingungen des Überlebens. Im Rahmen des radikalen Konstruktivismus lässt sich sogar sagen, dass *alle* Entdeckungen der Wissenschaft nichts anderes als Projektionen der sozialen Faktoren sind, die durch entsprechende Auseinandersetzungen selektiert wurden. Das bedeutet u. a., dass eine wissenschaftliche Theorie nur in dem Fall sich durchzusetzen vermag, wenn sie für das Überleben der Gemeinschaft tatsächlich nützlich ist. Die geheimnisvollen Revolutionen in der Wissenschaft scheinen somit endgültig erklärt zu sein.

Das evolutionäre Argument, angewandt auf soziale Praktiken, ist so stark, dass Gutner es als im Grunde unschlagbar einstuft. Nicht nur jede Entdeckung, sondern jede menschliche Praktik überhaupt lässt sich so erklären. Man kann sich nicht vorstellen, dass eine solche Theorie irgendwo Anstoß nehmen kann, dass sie auf ein Faktum trifft, das ihr widerspricht. Aber gerade das ist höchst verdächtig. Denken wir an Poppers Kriterien der Wissenschaftlichkeit: Eine Theorie, die im Prinzip nicht falsifizierbar ist, sei keine wissenschaftliche Theorie. Als Theorie, die alles erklären könne, erkläre sie gerade nichts.²⁰

Ich denke allerdings, dass wir Popper hier nicht unbedingt folgen müssen.²¹ Schließlich ist es das Ziel der wissenschaftlichen Tätigkeit zumindest in der Neuzeit gewesen: eine möglichst umfassende Theorie zu schaffen, die möglichst nicht widerlegbar ist. Warum sollen wir eine Theorie, der es gelungen ist, deshalb für nicht-wissenschaftlich

²⁰ Vgl. Popper, Karl: *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, Wien: Springer, 1935; Popper, Karl: *Conjectures and Refutations*, London: Routledge and Kegan Paul, 1963. Als »Tautologie-Problem« der Selektionstheorie wird es auch in den modernen Diskussionen um die Evolutionstheorie immer wieder aufgegriffen. Vgl. Weber, Marcel: *Philosophie der Evolutionstheorie*, in: Bartels, Andreas u. Stöckler, Manfred (Hg.): *Wissenschaftstheorie. Ein Studienbuch*, Paderborn: mentis, 2007, S. 269 f.

²¹ Zu entsprechenden Diskussionen s. z. B. Putnam, Hilary: *The »Corroboration« of Theories*, in: Boyd, Richard, Gasper, Philip a. Trout, J.D. (eds.): *The Philosophy of Science*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991, S. 121–137.

halten? Aber vielleicht können wir diese Theorie bei einer Inkonsequenz ertappen, oder zumindest bei einer Art Kreisargumentation. Und dies tut Gutner, nicht, um sie zu entlarven (er erkennt ihre »mächtige Heuristik« an²²), sondern um ihre Geltung einzuschränken. Tatsächlich scheint sie das Prinzip der Kausalität immer schon vorausgesetzt zu haben, ohne dieses zu begründen.²³ Doch viel wichtiger ist der latente Widerspruch im Prinzip der Nützlichkeit. Wenn solche Eigenschaften wie Neugier oder solche Illusionen wie selbstlose Suche nach der Wahrheit tatsächlich gewisse Vorteile im evolutionären Prozess der Entwicklung der Lebewesen und für das Überleben der menschlichen Gesellschaft gesichert haben, dann entspricht die evolutionäre Epistemologie nicht ihrem eigenen Kriterium der Tauglichkeit. Denn die These, dass die Neugier oder Suche nach der Wahrheit in Wirklichkeit etwas anderes, Pragmatisches, darstellen, dass sie bloß nützliche Illusionen seien, ist gewiss kein ermutigender Gedanke. Der Letztere kann gerade für diese Neugier und diese Suche tödliche Folgen haben. Mit einer Entdeckung oder vielmehr Entlarvung der »eigentlichen« Gründe der Forschungstätigkeit zerstört man also genau das, was zum Erfolg beigetragen hat. Eine solche Theorie trägt somit nicht zum Überleben bei, ist also nach ihrem eigenen Kriterium falsch bzw. für eigene Zwecke nicht tauglich und muss früher oder später einer anderen Theorie Platz machen.

Hier möchte ich betonen, dass eine solche Argumentation gegen sozialen Konstruktivismus und seinen mächtigen Alliierten, evolutionäre Epistemologie, keine Widerlegung ist. Die Letztere ist deshalb unwiderlegbar, weil sie immer kasuistisch argumentieren kann. Man könnte z. B. erwidern: Es mag sein, dass Neugierde und Glaube an die Wahrheit zum Überleben der Gemeinschaft beigetragen haben, jedoch dies nur indirekt und nur für gewisse Zeit; heute benötige man weder das eine noch das andere; man wolle vielmehr Stabilität als Entdeckung, vielmehr Nützlichkeit als Wahrheit. Eine Theorie, die solch anachronistisches Streben wie das nach der Wahrheit oder gar nach dem Neuen mäßigt, sei im Moment sehr am Platz. Denn heute bräuchten wir in der Wissenschaft keine Entdecker und Forscher, sondern Handwerker und Manager. Gutner bemerkt dazu:

²² Гутнер: *Начало и мотивация научного познания*, S. 26.

²³ Dieses Argument scheint mir allerdings nicht besonders stark zu sein. Wenn das Prinzip der Kausalität selbst Frucht der evolutionären Entwicklung ist, so ist seine Wahrheit bzw. seine Tauglichkeit dadurch erwiesen, dass es zum Überleben beiträgt. Warum darf es dann nicht als Grundlage der ganzen Überlegung geltend gemacht werden? Die Selbstbezüglichkeit führt in diesem Fall nicht unbedingt in die Kreisargumentation.

»Darauf lässt sich nichts erwidern, außer vielleicht, dass es eine ungeheure geistige Verarmung bedeutet.«²⁴

Man könnte hinzufügen: Dann würde es auch nicht viel Sinn machen, von der Wissenschaft als selbstständiger Praktik weiter zu sprechen.

Was für eine Alternative zu einer solchen utilitaristischen Reduktion könnte man jedoch auffinden? Hier gibt es zumindest zwei Auswege aus der Sackgasse, in die uns das utilitaristische Argument geführt hat. Zunächst lässt sich fragen, inwiefern es überhaupt ratsam ist, menschliche Praktiken getrennt davon zu betrachten, wie Menschen selbst verstehen, was sie tun. Das ist der Makel jeder Entlarvungslogik. Sie erhebt den Anspruch, die Dinge so zu beschreiben, wie sie wahrhaftig sind, und nimmt damit unreflektiert die metaphysische Unterscheidung von Sein und Schein, von objektiv und subjektiv, in Anspruch. Wir haben schon gesehen, wie diese Tendenz sich in der Nietzsche-Forschung zeigt. Nietzsche selbst versuchte mit allen Kräften eine solche Argumentation nicht in Anspruch zu nehmen, was ihm, wenn auch nur begrenzt, gelungen ist. Auf Forschungspraktiken angewandt, könnte man sagen: Auch oder gerade weil wir von ihrem Wesen nicht sprechen wollen, sollten wir die Intentionen ernst nehmen, die die Menschen dazu bewegen, sich ihnen zu widmen. Wir sollten aufhören zu entlarven statt zu verstehen. Was sind diese sozialen Faktoren, die der soziale Konstruktivismus als eine Art allgegenwärtige Realität betrachtet? Entstehen sie selbst nicht u. a. in Folge der wissenschaftlichen Praktiken? Warum sollen diese auf das Soziale reduziert werden und nicht z. B. umgekehrt? Und muss man alles auf eins reduzieren? Vielleicht übersehen wir dabei gerade die Vielfalt von dem, was wir tun, und dem, wie wir es tun können. Dies ist keine Widerlegung, vielmehr ein Hinweis auf eine Richtung, wie wir aus der Sackgasse herauskommen könnten, in die der soziale Konstruktivismus führt.

Ein weiterer Hinweis wurde von Bruno Latour, dem Begründer der sogenannten *Science and Technology Studies* und ihrem späteren Kritiker, angedeutet, in Form eines Prinzip, das er aus den eigenen empirischen Untersuchungen der wissenschaftlichen Tätigkeit herleitete und dem Konstruktivismus entgegensetzte – die Interobjektivität.²⁵ Bei Latour wird das Problem der Realität prominent, und zwar als Rätsel, das durch alle Streitigkeiten (und sogar Kriege, denen Latour seinen

²⁴ Гутнер: *Начало и мотивация научного познания*, S. 33 (meine Übersetzung – E.P.).

²⁵ Vgl. Latour, Bruno: *Eine Soziologie ohne Objekt? Anmerkungen zur Interobjektivität*, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 2001 (11/2), S. 237–252.

Friedensvertrag entgegengesetzt²⁶) hindurchschimmert. Es ist wahr, dass all unser Wissen Konstruktion ist, und zwar eine soziale Konstruktion, d. h. dass viele soziale Faktoren und merkantile Interessen im Spiel sind, wenn der Forscher sein Objekt betrachtet. Aber dieses ist deshalb kein Produkt solcher Konstruktionen, sondern eine selbstständige Kraft, die sich nicht auf etwas anderes, sei es auch soziale Konstrukte, reduzieren lässt. Vielmehr gilt: Das Objekt »schlägt zurück«.²⁷ Es erhebt seine Ansprüche und widersteht jedem Versuch, es als selbstständiges und rätselhaftes Etwas zum Verschwinden zu bringen, es in den Konstrukten aufzulösen und damit völlig verfügbar zu machen. Latour versucht dabei die Kluft zwischen Realismus und Konstruktivismus zu überwinden: Die ›Dinge‹ stehen dem Wissenschaftler weder objektiv gegenüber noch sind sie seine Konstrukte, sondern sie sind widerspenstig, sie trotzen jeder Aneignung, jedem Versuch, sie unter Kontrolle zu bringen. Und nur ein Wissenschaftler, der auf diese Widerspenstigkeit aufmerksam werde, sei der Konstruktionen fähig, die für die anderen maßgebend sein würden. Gerade als Wissenschaftler erforsche man seinen Gegenstand nicht aus einer sicheren Distanz, als ob er schon immer fertig daläge und stumm ihm gegenüberstünde, sondern lasse ihn ständig aufs Neue zu Wort kommen. Mehr noch: So ein Wissenschaftler sei *selbst* von seinem Gegenstand fortwährend beeinflusst; sein Selbstverständnis als Subjekt des Wissens ändert sich andauernd. Latour nennt das bewegliche Gegenüber von Subjekt und Objekt »a common world«, die es auf diese Weise zugleich zu konstruieren und zu entdecken gilt.

Die Überlegungen Latours münden somit in die Feststellung der uns schon bekannten Zwiespältigkeit: Unsere Verfügungsmacht, die Macht unserer Konstruktionen, kann nicht einfach mit der Realität gleichgesetzt werden. Wenn es uns gelingt, manche Prozesse vorhersagbar zu machen, halten wir es für einen Beweis dafür, dass wir der Realität ihre Geheimnisse entrissen haben und ihr näher gekommen sind. Aber auch umgekehrt. Wenn das Objekt sich diesen Versuchen widersetzt, hält man es für ein Zeugnis der Realität. Das ist kein Widerspruch. Denn gerade *weil* etwas in der Realität sich uns ständig widersetzt, können wir unsere Siege darüber als Annäherung an die Realität feiern. Latour spricht dabei nicht explizit von Macht, aber was er mit der gegenseitigen Interaktion zwischen den ›Dingen‹ und Wissenschaftlern meint, ist die

²⁶ S. die Anm. 104 im Kapitel 1.

²⁷ Vgl. Latour, Bruno: *When things strike back: a possible contribution of ›science studies‹ to the social sciences*, in: *British Journal of Sociology*, 51/1 (2000), S. 107–123.

Macht und Ohnmacht: Es handelt sich um die unerlässlichen Versuche, die ›Dinge‹ unter Kontrolle zu bringen, die sowohl im Gelingen als auch im Scheitern einflussreich sind, d. h. sie können die erkennenden Subjekte sowie ihre Objekte verändern und sie führen dazu, dass diese sich gegenseitig verändern lassen.

Gutner berücksichtigt die Position Latours sowie die Diskussionen um sie, um einen Faden zu bekommen, der uns zum Anfang der Erkenntnis führen könnte, und zwar der Erkenntnis, wie der Wissenschaftler selbst, der sich der Forschung widmet, seine Tätigkeit versteht: Sie ist *eine Bewegung auf ein ihm unverfügbares Rätsel hin und ebenso eine Rückbewegung auf seine Konstruktionen hin*. Das Rätsel, das das Objekt der Untersuchung darstellt, besteht eben darin, dass es sich mit keinen Konstruktionen decken lässt, obwohl man immer wieder versucht, versuchen muss, auf die eine oder andere Weise das Objekt in seinen Konstruktionen gleichsam aufzulösen. Es benimmt sich aber anders als erwartet und gerade deshalb wird es interessant und untersuchenswert. Was den Wissenschaftler angeht, so ist diese Inkommensurabilität seiner Konstrukte und der Realität gerade das, was ihn zur Forschung motiviert, der Anfang seiner Forschungstätigkeit, der allerdings immer wiederkehren soll, damit diese nicht in die anderen Praktiken übergeht. Gutner beschreibt ihn mit dem Begriff, der von Platon und Aristoteles als Anfang der Philosophie bezeichnet wurde – dem Staunen.

Das Staunen, wie Gutner es versteht, sollte nicht psychologisch missverstanden werden. Abgesehen von Platon und Aristoteles, hat man vom Staunen in diesem Zusammenhang immer wieder psychologisch gesprochen, z. B. Descartes.²⁸ Eine wichtige Ausnahme stellt dabei Heidegger dar, der im Aufsatz *Was ist das – die Philosophie?* das Staunen im Anschluss an griechisches Selbstverständnis der Philosophie auslegte, um den Sinn der Frage nach dem Anfang zu klären. Das Staunen und der Anfang erläutern einander gegenseitig. Hier ist das Zitat aus Heidegger, das bei Gutner angegeben wird:

»Im Erstaunen halten wir an uns (être en arrêt). Wir treten gleichsam zurück vor dem Seienden – davor, daß es ist und so und nicht anders ist. Auch erschöpft sich das Erstaunen nicht in diesem Zurücktreten vor dem Sein des Seienden, sondern es ist, als dieses Zurücktreten und Ansiehalten, zugleich hingerissen zu dem und gleichsam gefesselt durch

²⁸ Vgl. Gutner: *Nachalo i motivacija naučnogo poznanija*, S. 11.

das, wovor es zurücktritt. So ist das Erstaunen die Dis-position, in der und für die das Sein des Seienden sich öffnet.«²⁹

Heidegger wird im Buch Gutners ein besonderer Platz gewährt, was nicht bedeutet, dass er dem deutschen Philosophen folgen möchte, vor allem (wenn auch nicht nur) nicht in der Entgegensetzung von Philosophie und Wissenschaft.³⁰ Auch die Wissenschaft im engeren Sinne, v. a. die Naturwissenschaften, darauf besteht Gutner, u. a. im Anschluss an Aristoteles, wird von Staunen getragen. Wichtig jedoch ist, dass es sich um keine psychologische Stimmung handelt, sondern um eine gewisse existentielle Disposition, die, wie Heidegger sagt, es ermöglicht, dass das Sein des Seienden sich öffnen lässt. Am Ende seines Buches wird Gutner sich noch einmal Heidegger widmen und das Staunen im Anschluss an ihn, aber auch im Widerspruch zu ihm, als Existenzial deuten. Diese Abgrenzung von Heidegger, wie auch, gleich noch zu zeigen, von Wittgenstein, ist wichtig für unsere Fragestellung. Darum verdient sie ein wenig mehr Aufmerksamkeit.

Der Ausgangspunkt von Heideggers Analyse in *Sein und Zeit* ist das Zuhandene. Denn das In-der-Welt-Sein ist im heideggerschen Sinne ursprünglich von der »umsichtig orientierte[n] Verfügbarkeit eines zuhandenen Zeugganzen« getragen.³¹ Das Ganze des Zuhandenen ist die Welt. Es gibt hier keine Trennung zwischen Subjekt und Objekt, kein Weltbild ist nötig, keine Theorie kann entstehen. Es ist die lebendige Praxis selbst, als alltägliche Orientierung des Daseins, das keine Entfremdung kennt. Selbst Zeichenstiftung hat hier nicht den Charakter einer theoretischen Spekulation.³²

Merken wir uns, dass dieser ursprüngliche Modus des Seins des Daseins nach Heidegger einen durchaus pragmatisch-utilitären Umgang mit dem Zeug impliziert. Doch diese Ursprünglichkeit ist nicht beizubehalten. Im Entgleisen, im Ungehorsam, im Widerstand, welche die Welt dem Dasein entgegenbringt, melden sich die Grenze des Verfügbar-Zuhandenen und damit auch Angst und Sorge. Das Erkennen, das Subjekt-Objekt-Verhältnis, die Forschungstätigkeit, muss entstehen, und zwar als ein neuer, defizitärer Modus des In-der-Welt-Seins.

²⁹ Heidegger, Martin: *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen: Neske, 1956, S. 26; vgl. Gutner: *Nachalo und motivationa naučnogo poznanija*, S. 10 f.

³⁰ Vgl. Gutner: *Nachalo und motivationa naučnogo poznanija*, S. 11.

³¹ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 80.

³² Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 81.

»Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zutunhabens mit der Welt.«³³

Nach Heidegger ist dieses Moment bloß mangelhaft. Denn es führt vom Zuhandenen zum Vorhandenen, von dem In-der-Welt-Sein zum Weltbild, zur Spaltung von Subjekt und Objekt, zur Vergegenständlichung des Seienden und, schließlich, zum Herrschen des »Man« und zur Flucht des Daseins vor sich selbst, zum Verfall, zur Entweltlichung der Welt im Gestell und in der Machenschaft. Es sei auch noch daran erinnert, dass Nietzsches Wille-zur-Macht-Hypothese von Heidegger in diesem Kontext gedeutet wurde: als letzter Ausdruck des sich vom Sein entfernenden Daseins, dessen Seinsmodus das bloße Herrschen ist, was in ein radikales Defizit der Möglichkeiten münden muss. Das Letztere bringt im Endeffekt den Menschen dazu, vor dem absoluten Nichts zu stehen, zum vollendeten Nihilismus.

Dieses aus Heideggers Sicht defiziente Moment, wenn die Erkenntnis entsteht, beschreibt Gutner als Geburt des Objekts – das Ereignis, dem er mehrere Seiten widmet und das er mit zahlreichen Beispielen aus der Geschichte der Wissenschaft illustriert. Diese Geburt und nur sie stifte die Forschungstätigkeit. Für Heidegger ist die Geburt des Objekts nur Merkmal vom Verfall, von dem Verlust des Zuhandenen, vom Willen zur Macht, der als Wille zur Herrschaft die Möglichkeiten, das Dasein als Möglichsein, verschließt. Auch wenn Heidegger darauf besteht, dass dieser Verfall und diese Seinsvergessenheit nicht zufällig entstehen, sondern das Geschick sind, dem das Dasein nicht entgehen kann, bleibt es ein defizitärer Modus seines In-der-Welt-Seins. Gutner möchte dagegen darauf aufmerksam machen, dass Heidegger, indem er den Anfang der Forschungstätigkeit im Defizitären sucht, das Objekt der Untersuchung mit einem abstrakten Objekt verwechselt.³⁴ Aber sie sind im Grunde verschieden. Das Objekt, das Heidegger meint, das der Entfremdung vom zuhandenen Zeugganzen entspringt, ist das abstrakte Objekt – ein verfügbares Konstrukt, das dank einer bestimmten Theorie durchsichtig und als solches erkannt ist bzw. beherrscht wird. Im Grunde genommen ist es kein Objekt, sondern ein Instrument, mit dessen Hilfe man eine Theorie aufbaut, welche die Realität schlüssig und lückenlos beschreiben lässt. Aber solche Objekte sind nicht der einzige,

³³ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 61.

³⁴ Vgl. Gutner: *Начало и мотивация научного познания*, S. 84.

nicht einmal der primäre Gegenstand eines Wissenschaftlers. Indem der Physiker das Atom (das ist eines der Beispiele im Buch Gutners³⁵), das zunächst bloß als anschauliches Modell eingesetzt wurde, eines Tages als komplexes und rätselhaftes Etwas betrachtet, das selbst noch verstanden werden sollte, wird das Atom zu einem Forschungsobjekt. Damit dies geschieht, muss das Modell sich als zweifelhaft und unzuverlässig zeigen, das Atom als widerspenstiges, unverfügbares Phänomen und selbst als zweckwidriges Instrument. Es muss *erstaunlich* werden – in dem Sinne, dass die Art und Weise, wie es sich verhält, uns überrascht, weil es unseren Vorstellungen *nicht* entspricht. Aus einem Instrument wird ein Objekt, aus einer Abstraktion ein Gegenstand der Untersuchung.

Folglich hat Heidegger, indem er den Verlust des Zuhandenen als direkten Weg zur Machenschaft verstand, den nicht-utilitären Charakter der Forschungstätigkeit verkannt, die ihren eigenen Zugang zum Sein öffnet: im Staunen, das als solches beiden – dem ursprünglich-naiven Umgang mit der Welt, die sie bloß als verfügbares Zeugganze wahrnimmt, und ihrer technischen Ausbeutung durch »Man« – entgegensteht. Dieser von Heidegger übersehene Seinsmodus des Daseins wird von einem erstaunlichen Ereignis getragen.³⁶ Das Instrument verwandelt sich in ein Objekt, das sich gerade nicht manipulieren lässt, sondern zu einer selbstständigen Kraft wird, die ihre trotzig Realität auch gegen den Willen des Wissenschaftlers, sie in einer Konstruktion aufzuheben, behaupten kann.

Das Buch Gutners zeigt mit mehreren brillanten Beispielen, wie das Instrument zum Objekt und zurück zum Instrument verwandelt werden kann.³⁷ Das ist kein scharfer Gegensatz: Das Instrument kann immer zum Objekt der Untersuchung werden und umgekehrt. Aber dies bedeutet nicht, dass sie ineinanderfallen. Das Staunen, das diese Umwandlungen begleitet, ist das Merkmal dafür, dass hier etwas Reales geschieht, und zwar nicht so sehr mit dem Objekt, vielmehr mit uns selbst. In Heideggers Sprache, es ist eine gewisse Änderung unseres In-der-Welt-Seins, ein

³⁵ Vgl. Gutner: *Nachalo i motivacija naučnogo poznanija*, S. 97 ff.

³⁶ Heideggers späte Philosophie wird von Gutner nicht einbezogen. Das Thema der Geburt eines Objekts, wie er es versteht, könnte im Kontext vom späteren *Vom Ereignis* eine neue Wendung bekommen.

³⁷ Gutner betont dabei, dass es ihm nur um die Naturwissenschaften geht, wobei er vermutet, dass auch Geistes- und Sozialwissenschaften ihre Instrumente in Objekte umwandeln. Auch sie sind vom Staunen getragen (vgl. Gutner: *Nachalo i motivacija naučnogo poznanija*, S. 77, Anm. 48). Man könnte es vielleicht am besten am Beispiel der Historie demonstrieren.

neuer Modus, ein Existenzial, das von Heidegger nicht erkannt wurde, weil er den existenziellen Sinn der wissenschaftlichen Tätigkeit unterschätzt hat. Die Letztere besteht nicht darin, etwas bloß zu konstruieren und zu beherrschen, sondern auch darin, etwas zu entdecken und zwar in einer Art und Weise, wie es von den Konstruktionen nicht vorgesehen wurde. Dass auch diese Entdeckungen dann in neue Konstruktionen führen, ist keine Frage. Dennoch versteht sich die Wissenschaft dabei nicht als geschickte Manipulation mit den dem alltäglichen Umgang entfremdeten Gegenständen zum Zwecke des Beherrschens und der Ausbeutung. Sie wird zu einer Praktik, die von Neugier (die von Heidegger ausschließlich als Modus der Uneigentlichkeit aufgefasst wurde, welcher nichts mit »dem bewundernden Betrachten des Seienden« gemeinsam hat³⁸) getragen wird, gerade weil das Dasein nicht nur als Sorge zu verstehen ist, d. h. nicht als eine ausschließlich utilitäre Tätigkeit.

Es scheint, dass auch Heidegger eine Reduktion aller Praktiken auf das Utilitäre nicht fremd geblieben ist, indem er sie als Weg zum Verfall und gleichzeitig als Geschick des Daseins beschrieben hat. Auf diesem Weg gibt es jedoch eine (wenn auch vielleicht nicht die einzige) Abzweigung, die er übersehen hat: die Tätigkeit eines Forschers, der sein Objekt zu Wort kommen lässt, das er nicht bloß in einer Theorie aufhebt, sondern auch bewundert und in diesem Sinn (nicht nur im Sinne der Entfremdung) anschaut. Wenn die Welt zu einem Weltbild wird, ist es nicht oder nicht nur, weil man sie beherrschen will, sondern weil das Bild als solches erstaunlich ist und die Grenzen des vorher Erschlossenen sichtbar macht. Dann ist die Wissenschaft keine bloße Reihung von Paradigmen und Konstruktionen, die sich einander den sozialen Bedingungen gemäß ablösen, sondern ein atemberaubendes Abenteuer an der Grenze des Realen – der Grenze, die von ihren Konstruktionen bestimmt, jedoch von ihrem Gegenstand ständig durchbrochen wird.

Das Staunen entspringt der Realität: Das Objekt ist anders, als wir dachten, es sollte anders sein, als es gerade ist. Das so verstandene Objekt, als widerspenstiger Gegenstand der Untersuchung, lässt sich zwar konstruieren, aber nur bis zu einem gewissen Grad. Es lässt sich in einer Theorie zum Verschwinden bringen, aber nur auf Zeit. Das kann entzücken oder traurig machen, das kann erfreulich oder bedauerlich sein. Solche Reaktionen gehören tatsächlich in das Reich des Psychologischen; sie werden sich von Mensch zu Mensch unterschiedlich vertei-

³⁸ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 172.

len.³⁹ Bei Gutner handelt es sich jedoch nicht um ein psychologisches Moment, sondern um etwas, das die wissenschaftliche Tätigkeit als solche trägt, das sie als solche ermöglicht. Das Erstaunliche am Objekt ist das Unerwartete und deshalb das Nicht-Konstruierte, das, was jenseits aller vorhandenen Theorien und Modelle liegt. Es ist das Moment, das nicht nur durch die Geburt des Objekts gekennzeichnet ist, sondern auch durch die Geburt einer neuen Theorie. Sie gehen Hand in Hand und bestimmen eine Praktik, die wesentlich unpragmatisch, nicht praktisch, sondern theoretisch ist, in dem Sinn, den die Griechen dem Wort *θεωρία* gegeben haben, von *θέα* her – der Schau. Die Theorie war für sie keine Abstraktion, sondern An- und Einsicht – eine besondere Praktik, die auf die anderen nicht reduzierbar ist. Gutner setzt sie in Verbindung mit *θαύμα* (Wunder) und *θαυμάζειν* (staunen). Eben dieses Wort wird bei Platon und Aristoteles verwendet, um den Anfang des Erkennens zu beschreiben.⁴⁰

Das Staunen wurde ab der Neuzeit als »hilflose[r]« Zustand gedeutet, dem Fürchten gleich, der »sobald man die Grundlagen richtig erkannt und die daraus folgenden Gesetzmäßigkeiten sich klargemacht« hat, überwunden werden sollte.⁴¹ Nach Spinoza sollte »mit dem Schwinden von Unwissenheit auch das närrische Staunen dahinschwinde[n]«. ⁴² Diese negativen Einschätzungen des Staunens gingen mit dem Privilegieren der Praxis Hand in Hand, und zwar in ihrer pragmatisch-utilitaristischen Auffassung. Bacons Aufruf zur Nützlichkeit wurde bereits angesprochen. Bemerkenswert ist dabei, dass auch Bacon nur den Gegensatz ›pragmatisch-praktisch – theoretisch-abstrakt‹ gekannt zu haben scheint. Eine Theorie als interesselose Schau kam ihm dabei als absolut fruchtlos und zwecklos vor. Aber das Schauen, das eine wissenschaftliche Theorie hervorbringt, ist keine interesselose Ansicht, sondern sie ist vom Interesse getragen – *vom Interesse am Objekt*. Das Staunen ist in diesem, aber nur in diesem Sinn, utilitär. Sein Nutzen besteht *in Berührungen mit Realität*, die sich immer neu und anders ereignen, als man es erwarten könnte und vorgesehen hat.

³⁹ An dem Konflikt um die Quantenphysik wird im nächsten Kapitel deutlich, dass manche Wissenschaftler wie z. B. Einstein Vereinheitlichung und Vereinfachung des Wissens begrüßen, andere vielmehr seine Komplexität und Rätselhaftigkeit.

⁴⁰ Vgl. Platon: *Theaitetos*, 155 c–d; Aristoteles: *Metaphysik*, 982 b 11–20.

⁴¹ Schrödinger, Erwin: *Was ist ein Naturgesetz? Beiträge zum naturwissenschaftlichen Weltbild*, München: Oldenburg, 2012, S. 35 f. Erstaunlicherweise schreibt Schrödinger diese Geringschätzung des Staunens pauschal den altgriechischen Philosophen zu.

⁴² E, I, p 36, app (Spinoza: *Ethik*, S. 89).

Auch Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* folgten der neuzeitlichen Entgegensetzung von Theorie und Praxis bzw. Privilegierung der praktischen Tätigkeit. Wittgenstein ging dabei bekanntlich so weit, dass er die Theorie für eine philosophische Krankheit hielt, als ob die Praxis der Sprachspiele von dieser bedroht wäre.⁴³ Bekannt ist seine späte Formulierung der Aufgabe der Philosophie, die von nun an nur das Alltägliche, das Triviale, zum Ausdruck bringen soll, womit, wäre es in Thesen aufgestellt, alle nur einverstanden sein könnten.⁴⁴ Die Frage nach der Realität gehöre dabei zu den sinnlosesten, dem alltäglichen Sprachgebrauch entzogenen Fragestellungen. Nach den *Philosophischen Untersuchungen* soll die Praxis von dieser Unsinnigkeit heilen. Indem man sich auf die Sprachspiele einlässt, indem man lernt, wie man mit der Welt umgeht, statt zu fragen, warum die Welt ist, wird man das Staunen los. Es sei nur unsere Unwissenheit, so stimmt Wittgenstein dem Klischee der Neuzeit zu, die uns staunen lasse. Er versteht dabei die Unwissenheit rein pragmatisch – als Ungeschicktheit im Umgang mit den kommunikativen Situationen. Diese könne, indem sie zur Gewissheit werde, das Staunen bzw. das Gefühl, dass man es mit einem Zauber zu tun habe, für immer verschwinden lassen.⁴⁵

Allerdings wurde das Thema bereits im *Tractatus logico-philosophicus* ganz anders behandelt: Gerade »daß« die Welt »ist«, wurde dort als das Mystische eingestuft.⁴⁶ Im *Vortrag über Ethik* wurde zwar auf die Unsinnigkeit des Staunens über die Existenz der Welt hingewiesen, dieses wurde jedoch als »Zeugnis eines Dranges im menschlichen Bewusstsein« dargestellt, das man nur »hochachten« könne.⁴⁷ Mehr noch: In den letzten Notaten kehrt Wittgenstein zu seinem früheren Verständnis zurück, wenn er sagt:

»Zum Staunen muß der Mensch – und vielleicht Völker – aufwachen. Die Wissenschaft ist ein Mittel um ihn wieder einzuschläfern.«⁴⁸

⁴³ Vgl. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, 133, S. 305.

⁴⁴ Vgl. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, 128, S. 303.

⁴⁵ Bemerkenswert ist dabei, dass Wittgenstein das Wissen als Vertrautheit mit den ungeschriebenen Regeln der Kommunikation deutet, und nicht als eine Reihe von erkannten Tatsachen. Das Staunen stellt allerdings auch er als Effekt der Ignoranz dar.

⁴⁶ Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 6.44, S. 84.

⁴⁷ Wittgenstein, Ludwig: *Vortrag über Ethik*, in: ders.: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hg. u. übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1989, S. 18, 19.

⁴⁸ Wittgenstein, Ludwig: *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*, hg. v. Goerg Henrik von Wright, unter Mitarb. v. Heikki Nyman, in: ders.: *Bemerkungen über*

Bemerkenswert ist dabei nicht nur, dass Wittgenstein die Wissenschaft als dem Staunen entgegenwirkende Kraft versteht, sondern auch, dass er in ihm das eigentliche Ziel und die Würde aller menschlichen Tätigkeit sieht. Das Staunen führt jedoch auf die alte metaphysische Frage hin, warum etwas ist und warum es so und nicht anders ist. Das heißt: Das Staunen gilt der Realität, und zwar im metaphysischen, von Wittgenstein selbst für unsinnig erklärten, Sinn.

Anscheinend war Wittgenstein in seinen letzten Lebensjahren mit der These, dass das Staunen zum Verschwinden gebracht werden soll, nicht zufrieden, wie vielleicht auch mit anderen Lösungen der philosophischen Probleme, mit denen es, wie er noch im Vorwort seines *Tractatus* sagte, sehr wenig getan ist.⁴⁹ Wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, hat er in *Über Gewißheit* die Frage nach dem Weltbild sowie seiner Grenzen untersucht, um festzustellen, dass diese sich nicht ausschließlich kommunikativ beschreiben lassen, sondern gerade die Verschiebung dieser Grenzen ein Rätsel bleiben muss. Dabei notierte er für sich, dass diese Frage eine »große Lücke« in seinem Denken hinterlasse, die er nicht auszufüllen vermöge.⁵⁰

Eben auf diese Lücke zielen die Überlegungen Guttners, die sich nicht nur der Gedankengänge Wittgensteins bedienen, sondern sich auch in Abgrenzung zu ihnen entwickeln. Das »Weltbild« ist nicht nur ein kommunikatives Konstrukt; es sind nicht nur unsere Spiele, die die Kommunikation ausmachen, sondern auch die Spiele der ›Welt‹. Gerade die Wissenschaft ist der Ort, wo man ihre Brüche samt ihren Misserfolgen wahrnimmt und für die Spiele selbst fruchtbar macht, d. h. wo man die Grenzen der Spiele entdeckt, um sie zu verschieben. Denn die Spiele sind nicht nur selbst veränderbar, sondern sie verändern auch uns. Die Geburt des Objekts, seine Umwandlung aus einem verfügbaren Instrument in ein erstaunliches Rätsel, verwandelt auch das Subjekt: Es ist kein in eigenen Konstruktionen verschlossenes, abstraktes Subjekt mehr, das die theoretische Distanz zu seinem Objekt nur darum hält, weil diese ihm praktische Vorteile sichert. Nun ist es das Subjekt der Forschung, das der Berührungen mit Realität, des Staunens fähig geworden ist, mehr noch, das diese abgesehen von jeglichem weiteren Nutzen anstrebt und über alles schätzt, d. h. dafür bereit ist, seine Konstruktionen zu opfern.

die Farben. *Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1984, (Werkausgabe, in 8 Bdn., Bd. 8), S. 457.

⁴⁹ Vgl. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, Vorwort, S. 10.

⁵⁰ S. die Anm. 63 im Kapitel I.

Das Staunen kommt folglich nicht bloß von der Unwissenheit her, sondern von dem Zusammenspiel des Wissens und der Ungewissheit, auf die das Forschungssubjekt sich einlässt: Etwas ist anders, als es sein sollte; es ist erstaunlich, es ist sogar ein Wunder, dass es überhaupt ist. Das Staunen steht für einen existenziellen Modus unseres Daseins, der sich als »Balancieren an der Grenze von Sein und Nicht-Sein«⁵¹ beschreiben lässt. Um diese existenzielle Bedeutung der wissenschaftlichen Tätigkeit einzusehen, darf man sich allerdings nicht von den sicheren Sprachspielen täuschen lassen, als ob sie einen unveränderlichen Boden hätten oder sich selbst tragen würden. Die Frage nach der Realität stellt sich inmitten der Kommunikation, die man wissenschaftliche nennt, immer wieder erneut und unerwartet. Sie durchbricht die Logik dieser Kommunikation, indem sie ihre Objekte verändert und ihre Subjekte herausfordert, sich auf das Neue einzulassen.

Die Zweckmäßigkeit der Urteilskraft und die Lust an (Un)Passungen

Wir haben damit den Anfang der wissenschaftlichen Tätigkeit gefunden: das Staunen, das dem trotzigem Forschungsobjekt gebührt und auf einen besonderen existenziellen Modus des Daseins hinweist – den eines Subjekts der Forschung. Es bleibt nie bei dem Anfang. Ganz im Gegenteil: Der Anfang soll verlassen werden; als Forscher betrachtet man nicht bloß erstaunt sein Objekt, sondern macht aus ihm ein Instrument, ein Modell, ein theoretisches Konstrukt. Kein Wissenschaftler bleibt beim Staunen stehen, so wie kein Mensch Realität ausschließlich als Wunder betrachtet. Aber das Staunen muss immer wiederkehren, damit die Wissenschaft sich nicht in etwas verwandelt, das ihr zwar ähnelt, im Grunde jedoch sich von ihr stark unterscheidet – eine merkantile Praktik, dessen Ziel eine bloße Nützlichkeit bzw. das Herrschen über die Natur zum eigenen Vorteil ist, die folglich keine überraschende Berührung mit Realität kennt.

Das Staunen gilt der Realität eines Objekts. Man versteht nicht, warum es sich unseren Konstruktionen widersetzt bzw. warum es sich so und nicht anders verhält. Die Antwort, die die Wissenschaft auf diese Frage geben kann, besteht in der Beschreibung gewisser Makro- und Mikroprozesse, die zu dem führen, was wir beobachten können. Das Ziel einer Erklärung gilt als erreicht, wenn man ein Gesetz formulieren

⁵¹ Гутнер: *Начало и мотивация научного познания*, S. 81.

bzw. eine Regelmäßigkeit in einer mathematischen Formel auffassen kann, die erlaubt, ein ähnliches Geschehen vorherzusagen, wenn auch nur mit einer gewissen Genauigkeit und Wahrscheinlichkeit. Ist das der Fall, erstaunt das Objekt nicht mehr, es wird zu einem Instrument für die weitere Forschung, das bei der Erklärung von anderen Objekten eingesetzt werden kann. Wenn die Vorhersage jedoch nicht gelingt, wenn das Objekt sich wider Erwartung anders zeigt, als es sollte, wird es wieder zu einem erstaunlichen Gegenstand, der neue Fragen aufwirft. Ein Paradebeispiel eines solchen Verfahrens bietet die Bewegung der Himmelskörper. Die Frage, warum die Planeten elliptischen Bahnen folgen, wurde von Newton mit Hilfe der Anziehungskraft-Hypothese mit einer Formel beantwortet, die wir als newtonsches Gravitationsgesetz kennen, das auf Himmelskörper angewandt ihre Wirkungen aufeinander beschreiben lässt. Sind diese Prozesse vorhersagbar geworden, verschwindet das Staunen. Das Objekt, die elliptischen Laufbahnen, verwundert nicht mehr. Es wird durchsichtig und trivial. Es ist kein Objekt mehr, sondern ein Instrument für weitere Konstruktionen. Dies alles aber nur, bis man auf etwas stößt, das dem gefundenen Gesetz widerspricht, zum Beispiel auf die Rosettenbahn von Merkur, die anders ist, als von den newtonschen Gesetzen her zu erwarten wäre. Diese Planetenbahn erstaunt, d. h. sie zwingt uns, die Frage »Warum?« erneut zu stellen. Man macht sich auf die Suche nach einem neuen Gesetz, nach einer neuen Erklärung. In unserem Beispiel wurde diese von der Relativitätstheorie geliefert.

Hier darf ein wichtiger Punkt nicht übersehen werden, weil das Forschungsverfahren sonst viel zu schematisch, im Grunde falsch, vorgestellt wird. Man sollte nämlich zwischen der Tätigkeit eines einzelnen Forschers und jener der wissenschaftlichen Gemeinschaft unterscheiden. Wissenschaftliche Praktiken verlaufen in der Wirklichkeit etwas anders, als oben beschrieben. Bei einer genauen Betrachtung der Wissenschaftsgeschichte sowie der heutigen wissenschaftlichen Praxis wird deutlich, dass die Mehrheit der Wissenschaftler Widersprüche innerhalb einer Theorie über lange Zeit nivellieren kann, indem immer neue Erklärungen für die Abweichungen vorgeschlagen werden, die die herrschende Theorie möglichst unangetastet lassen. Eine alternative Theorie (das kopernikanische System, Keplers Gesetze, Einsteins Relativitätstheorie) entsteht zum größten Teil trotz der Widerstände seitens der wissenschaftlichen Gemeinschaft – dank dem Mut einzelner Wissenschaftler, die, statt eine alte Theorie bis zum bitteren Ende zu verteidigen, etwas Neues versuchen. Erst dann, wenn eine neue Theorie dank der Bemühungen

und des Wagnisses der Wenigen entstanden und mehr oder weniger geprüft worden ist, gibt die Mehrheit die alte auf. Und auch das nicht auf einmal und nicht ohne Rückfälle. Das zeigt allerdings, dass das Staunen nicht unbedingt erfreulich und das Neue nicht immer erwünschenswert erscheint. Die Widerspenstigkeit der Realität wird nur dann allgemein anerkannt, wenn es absolut unvermeidbar ist, und vertraute Konstruktionen werden erst dann aufgegeben, wenn neue bereits zur Verfügung stehen. Es werden also nur wenige Wissenschaftler sein, die sich vom Staunen führen lassen und die Berührungen mit Realität im oben beschriebenen Sinne anstreben. Und dennoch finden sich immer wieder Menschen, die durch die Trotzigkeit der Realität zur Forschung motiviert werden. Eben ihnen verdanken wir die Fortentwicklung der Wissenschaft zu allen Zeiten.

Bis jetzt könnte es so aussehen, als würden nur Misserfolge und Lücken unserer Konstruktionen die Berührungen mit Realität ermöglichen. Das hieße, dass nur die undurchschaubare Widerständigkeit des Forschungsgegenstandes zum Staunen und folglich auch zur Geburt des Objekts führen können. Gutner wollte uns jedoch keine Theorie des Staunens anbieten. Stattdessen sprach er von mehreren »Gestalten des Staunens«⁵² und, im Anschluss an Wittgenstein, sogar von »Familienähnlichkeiten« zwischen ihnen.⁵³ Familienmitglieder können jedoch recht verschieden sein. Es mag sein, dass das Staunen üblicherweise durch den Widerstand den wissenschaftlichen Konstruktionen gegenüber veranlasst wird. Aber sind diese Konstruktionen selbst nicht ebenso erstaunlich? Kann man nicht nicht nur ihren Misserfolg, sondern auch ihren Erfolg als Rätsel ansehen? Diese Fragen wurden im vorigen Abschnitt nur berührt, indem vom Zusammenspiel der Gewissheit und Unwissenheit bzw. vom Balancieren zwischen dem Wissen und dem Nicht-Wissen gesprochen wurde. Es gilt sie nun näher zu betrachten.

Eine der »Gestalten des Staunens«, die Gutner in seinem Buch analysiert, wurde durch Kant in seinem Konzept der Zweckmäßigkeit entfaltet. Bemerkenswerterweise ist die Zweckmäßigkeit und nicht etwa, wie bei Spinoza, die Kausalität zum Faden der menschlichen Einsicht

⁵² Dies (»Образы удивления«) ist der ursprüngliche Untertitel des Werkes gewesen, der im veröffentlichten Buch aufgrund der äußeren Umstände ersetzt worden ist. Es wurde zum Titel des Schlusswortes.

⁵³ Dem Ausdruck »Familienähnlichkeiten« gibt Gutner allerdings einen gezielt anderen Sinn als Wittgenstein, indem er von »Ontologie der Familienähnlichkeiten« spricht (Gutner: *Начало и мотивация научного познания*, S. 77).

in Kants dritter *Kritik* erhoben worden. Wenn es sich um das Denken *in concreto*, um die Urteilskraft handelt, scheint ein abstrakt-allgemeines Prinzip unbrauchbar zu sein. Um über die konkreten Vorkommnisse der Welt zu urteilen, müsste ein Richtmaß gefunden werden, mit dem die Tauglichkeit anderer Prinzipien geprüft werden könnte, und zwar im Sinne der Überbrückung zwischen den objektiven Prinzipien der Erkenntnis und der subjektiven Richtschnur der Handlung. Die Zweckmäßigkeit ist auch Kausalität, aber eine besondere: »Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts«. ⁵⁴ Die entsprechende, zweckorientierte Konstruktion, die einem Begriff innewohnt, bestimmt das Objekt und macht es für die Urteilskraft zugänglich, wenn dies auch nur für ihren subjektiven Gebrauch.

Zwecke kann man nach Kant der Natur keineswegs zuschreiben. Das wäre nicht nur eine unbegründete Lösung des Problems der Kausalität, sondern würde noch mehr Probleme aufwerfen. Dennoch – und dies ist ein entscheidendes Argument – kann man deshalb auf die Idee eines Zweckes nicht völlig verzichten. Denn die Tätigkeit eines Wissenschaftlers verfolgt einen Zweck: Er will das Chaos aller Erscheinungen als vernünftiges Ganzes darstellen, d. h. er sucht nach einem Prinzip, das das Mannigfaltige vereinheitlichen und harmonisch darstellen lässt; er sucht nach der Einheit in Vielfalt. Er muss dabei immer wieder bedenken, dass diese Einheit selbst weder beobachtbar noch ergründbar ist. Kant schlägt darum vor, die Zweckmäßigkeit als paradoxe »Gesetzlichkeit des Zufälligen« ⁵⁵ zu verstehen, d. h. als gleichzeitig objektiv zufällig und subjektiv notwendig. Ein Wissenschaftler schreibt zwar der Natur Gesetze vor und sieht sie als ein einheitliches und zweckmäßiges Ganzes, weiß aber, dass er keine Gründe hat, zu behaupten, die Natur sei tatsächlich solch eine zweckmäßige Einheit. Vielmehr gilt: Die Gesetze und die Ordnung mussten zu seinen subjektiven Zwecken der Einordnung des Mannigfaltigen ihr von ihm beigelegt werden. Man sollte sich stets in Erinnerung rufen: Die Einheit und Gesetzmäßigkeit des Empirischen sind nur »als ob« in der Natur gegeben. ⁵⁶ Dieser Gedanke ist bekanntlich tragend für die *Kritik der Urteilskraft*. Er erlaubt die ersten zwei *Kritiken* – die *Kritik der reinen Vernunft* und die *Kritik der praktischen Vernunft* – zu verknüpfen bzw. die Prinzipien des Verstandes mit denen der Vernunft zu verbinden, und zwar ohne sie in ein System einzuschließen.

⁵⁴ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 220.

⁵⁵ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 404.

⁵⁶ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 180.

Die Paradoxie der Gesetzmäßigkeit des Zufälligen wird in erster Linie für die reflektierende Urteilskraft tragend. Eben sie ist für die Entstehung neuer Theorien zuständig und eben sie bedarf eines Prinzips. Dieses betrifft nicht die logische Beschaffenheit ihres Objekts, sondern ist subjektiv – die Zweckmäßigkeit als transzendentes Prinzip. Aber auch dieses Prinzip bedarf einer Richtschnur. Denn als Prinzip *a priori* enthält es nichts Empirisches und ist zu allgemein. Wie soll es auf das Besondere und Heterogene der empirischen Phänomene angewandt werden? Der Ariadefaden der Zweckmäßigkeit als Prinzip der Urteilskraft darf ferner nicht im Objekt, sondern nur im beurteilenden Subjekt gefunden werden. Er darf weder theoretisch noch praktisch im kantischen Sinne sein, weder dem Erkenntnisvermögen (dafür wäre der Verstand mit seinen Kategorien und Postulaten zuständig) noch dem Willen (dafür steht die Vernunft mit ihren Ideen) entspringen. Darum führt Kant noch ein Seelenvermögen ein, das für die Urteilskraft ausschlaggebend sein soll – das Gefühl der Lust oder Unlust.

Das Wort »Gefühl« sollte uns nicht irreführen. Es geht Kant, wenn er von Lust und Unlust spricht, genauso wenig um die Psychologie des Erkennenden wie Gutner, wenn er das Staunen hervorhebt. Die Lust, die Kant meint, ist mit dem Staunen eng verbunden.⁵⁷ Dass etwas in der Natur mit unseren Vorstellungen von ihr übereinstimmt, dass die Natur uns entgegenkommt, ist erwünscht und angestrebt, jedoch unerwartet. Die Vorstellung von Zweckmäßigkeit des Objekts war doch bloß subjektiv, d. h. sie bezog sich auf das Subjekt, nicht auf das Objekt. Man ist erfreut, dass das Mannigfaltige sich einordnen und vereinheitlichen lässt, weil man damit eben nicht rechnen durfte. Das Staunen äußert sich deshalb als Lust über das Gelingen von dem, was nicht garantiert sein kann und unergründbar bleibt, was auch im Prinzip nicht sein sollte, wenn die Natur (und dies sollte immer wieder in Erinnerung gerufen werden) selbst keine Zwecke beinhalten würde und unserem Verstand auf keine Weise verwandt wäre.

Das gerade ist der Angelpunkt der ganzen Überlegung: Ist die Natur unserem Verstand tatsächlich so fremd? Der Gedanke ist bestürzend. Wir haben es zwar zum Zwecke der Kritik annehmen müssen und sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht war die radikale Trennung von Mensch und Natur unvermeidlich, aber im Grunde genommen ist sie ein Problem, besonders mit Blick auf die Urteilskraft, mit Blick auf

⁵⁷ Kant spricht an dieser Stelle von Bewunderung (vgl. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 187).

die Anwendung von unseren abstrakten Prinzipien auf die konkreten Naturerscheinungen. Dass der Mensch, auch als Erkennender, Zwecke verfolgt, darf nicht als absolute Ausnahme betrachtet werden, als ob er eine Art Missgeburt der Natur wäre. In seiner dritten *Kritik* sucht Kant nach einer Möglichkeit, dieses Ausnahme-Sein des Menschen zu mildern bzw. die Brücke zwischen dem Menschen und der Natur zu schlagen, ohne jene Grenzen zu verletzen, die durch die zwei ersten *Kritiken* gezogen worden sind.

Solange der Mensch die Natur anhand bestimmter Zwecke beurteilt, bleibt die Kluft zwischen ihm und der Natur unüberbrückbar. Aber menschliche Urteile verfolgen nicht immer bestimmte Zwecke. Der Mensch kennt auch die Zweckmäßigkeit ohne Zweck, und zwar als unmittelbares Erleben, das ihm Lust bereitet – in Betrachtung des Schönen, die Kant darum als interessefreie Anschauung einstuft,⁵⁸ weil ihr Zweck in ihr selbst liegt und nicht anders als durch Lust an Zweckmäßigkeit eigener Erkenntniskräfte definiert werden kann. Keine weiteren Zwecke oder Bedürfnisse seien hier im Spiel. Das Schöne sei das, was als solches Lust bringe, ohne dass man dafür einen weiteren Grund angeben müsste oder könnte. Aber gerade deshalb bestätigt ein Geschmacksurteil, dass unser Erkenntnisvermögen als solches zweckmäßig ist. Die Erfahrungen des Schönen vermitteln dem Menschen keine Kenntnisse über die Natur, aber sie geben ihm das Gefühl, dass er mit der Natur verwandt ist, mehr noch: dass er Gründe hat, die eigene Aufgabe, die Natur als begreifbar aufzufassen, ihr als Zweck beizulegen.⁵⁹ Was in theoretischer Hinsicht nur als »glücklicher, unsere Absichten begünstigender Zufall«⁶⁰ beurteilt wurde, ist in ästhetischen Urteilen zu einer »Spur« und zu einem »Wink« der Natur geworden,⁶¹ die zu verstehen geben, dass das Prinzip unserer Urteilskraft ihr nicht fremd ist. Für sich notierte Kant:

»Die Schöne Dinge zeigen an, daß der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme.«⁶²

Das Moment des Passens oder Stimmens ist jedoch selbst nicht weiter definierbar. Passen kann etwas erstens immer nur bis zu einem gewissen Grad und unter bestimmten Voraussetzungen, zweitens kann, ob etwas

⁵⁸ Vgl. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 204.

⁵⁹ Vgl. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 187.

⁶⁰ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 184.

⁶¹ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 300.

⁶² Kant: *Nachlaßreflexionen* (1820a), Bd. 16, S. 127.

passt oder nicht passt, nicht nach einem Kriterium beurteilt werden, weil dieses selbst erst gefunden werden sollte. Das ist ein schöpferisches Moment der reflektierenden Urteilskraft: Sie definiert etwas als passend, und dies ohne weitere Begründungen. Sie bewundert dabei sich selbst, die eigene Fähigkeit, aber dank ihr auch die Natur, die sich ihr auf diese Weise öffnet. Die gefundene Einheit bereitet ihr Lust und gibt gleichzeitig Kriterien für die weitere Suche.

Hier lauert aber eine Schwierigkeit, eine gravierende Paradoxie: Der Mensch lege in die Natur eigene Konstruktionen hinein, freue sich aber jedes Mal, wenn er sie dort wiederfindet. Schließlich wird Kant noch betonen, dass »der Grund der großen Bewunderung der Natur, nicht sowohl außer uns, als in unserer eigenen Vernunft« liege, »wobei es wohl verzeihlich ist, daß diese Bewunderung durch Mißverstand nach und nach bis zur Schwärmerei steigen mochte«. ⁶³ Die Schwärmerei besteht darin, dass der Grund der Bewunderung eben außerhalb der eigenen Vernunft, in der Natur selbst, gesucht wird. Dies wird über teleologische Urteile gesagt. Ästhetische Urteile entparadoxieren dagegen die Bewunderung der eigenen Taten, indem sie darauf hinweisen, dass die Natur unserem Erkenntnisvermögen gerade dort, wo sie zu einem freien Spiel fähig sind, entgegenkommen *kann*. Ihre Zweckmäßigkeit gleicht einem unerwarteten Geschenk, das Freude bereitet – eine Erfahrung, die auch der teleologischen Urteilskraft dienlich ist und ihr Prinzip, Zweckmäßigkeit, indirekt legitimiert. Kant spricht von der »Stimmung der Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt«, die »nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden« kann. Ein Gefühl lässt sich mitteilen, nicht prüfen. ⁶⁴

Die reflektierende Urteilskraft wird somit durch das Gefühl der Freude an den eigenen Kräften als Richtschnur ihrer Tätigkeit geleitet. Schauen wir genauer an, was hier die Freude auslöst. Es handelt sich um die Verwunderung über das Unerwartete, über das, womit man nicht rechnen konnte. Aber der Grund für das erfreuliche Erlebnis ist diesmal nicht der Widerstand, den das Objekt der Untersuchung uns entgegenbringt, sondern gerade umgekehrt: *seine Nachgiebigkeit*. Die

⁶³ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 363 f.

⁶⁴ Obwohl durchaus subjektiv, erheben ästhetische Urteile den Anspruch auf allgemeine Zustimmung. Diese ist zwar in einem konkreten Fall niemals überprüfbar, aber als subjektive Voraussetzung ist sie nach Kant sowohl für die ästhetischen als auch für die Erkenntnisurteile unerlässlich. Die allgemeine Mittelbarkeit verbindet Ästhetik mit Logik sowie mit ihrer notwendigen Bedingung – die Voraussetzung des Gemeinsinns (Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 238 f.).

Natur *kommt* unseren Absichten *entgegen*. Wir sind darüber erstaunt, weil wir keinen Grund hatten, dies zu erwarten. Die Zweckmäßigkeit der heterogenen empirischen Erscheinungen war nur unsere Idee, die wir für unsere Naturforschung angesetzt haben, aber kein Recht hatten, der Natur als solche beizulegen. Wenn die Natur sich unserem Zweck, die Einheit im Mannigfaltigen zu finden, als nicht fremd erweist, so ist es erfreulich und erstaunlich zugleich.

Hier ist noch Folgendes unbedingt zu bemerken. Kants Idee, dass die Lust an Passungen zur Richtschnur der Urteilskraft wird, gebietet eine wichtige Einschränkung unseres Urteilsvermögens, die nicht zu vermeiden ist, wenn wir die Aufgabe der Kritik ernst nehmen. Es wird nicht behauptet, dass alle unsere Kenntnisse bloß unsere Konstruktionen sind; aber auch nicht, dass wir es mit etwas anderem als Konstruktionen zu tun haben; vielmehr gilt, dass man *darüber nicht urteilen kann*, ob es sich ›nur‹ um unsere Konstruktionen handelt oder nicht. Dafür fehlt uns wesentlich ein Kriterium. Gerade darum ist der Erfolg unserer Theorien immer eine Überraschung und Grund für Bewunderung und Staunen, nicht weniger als ihr Misserfolg. Diese Zweischneidigkeit des kantischen Konstruktivismus wird von den Kant-Kritikern, besonders den sogenannten Neurealisten, systematisch übersehen: Man schreibt Kant die eindeutige These zu, die Welt sei nur unser Konstrukt.⁶⁵ Aber dies ist keineswegs das letzte Wort der *Kritik*. Im Grunde genommen ist es aus Kants Sicht falsch. Denn die Lust und die Bewunderung sind Zeichen dafür, dass man es hier mit der Realität zu tun hat, *weil* die gesuchte Korrespondenz niemals garantiert werden kann und nur in ästhetischen Urteilen, und auch dort nur indirekt, ihre Bestätigung findet. Aber sonst wäre auch keine Lust am Platz: Man kann keine Freude an dem empfinden, was gesichert und vollkommen begriffen wurde, was somit selbstverständlich geworden ist.

Nun kommt eine wichtige Wendung des Themas: Gerade weil der Erfolg unserer Konstruktionen nicht garantiert ist, ist er nicht bloß erfreulich und erstaunlich, sondern bringt noch ein weiteres Gefühl mit sich: die Ehrfurcht. Berühmt sind die Worte Kants über zwei Dinge, die die Seele mit Ehrfurcht erfüllen – »*der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*«. ⁶⁶ Freilich ging es ihm an jener Stelle nicht etwa um das Schöne und die Lust an ihm (diese ist keine Ehrfurcht), sondern um die Erkenntnis der unüberschaubaren Größe

⁶⁵ S. die Anm. 6 im Kapitel 1.

⁶⁶ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. 5, S. 161.

der Welt und die Unergründbarkeit des moralischen Gesetzes. Die Erste wirke erniedrigend, denn sie zeige die Nichtigkeit des Menschen und seiner Bemühungen, sie zu begreifen, das Zweite erhebe ihn über alle Geschöpfe, aber auf eine Art und Weise, die ihm ebenso unbegreiflich bleibe. Eine solche Bewunderung ist im gewissen Sinne der vorher beschriebenen Lust gegensätzlich: Sie zeigt, dass zum einen etwas in der Natur unsere Fähigkeit, diese zu begreifen, weit übersteigt, und dass zum anderen unsere eigenen Fähigkeiten, die Vermögen des Gemüts, uns ebenso unfassbar und in ihren letzten Gründen unerklärlich sind. Die Ehrfurcht muss folglich vom Gefühl der Unlust begleitet werden. Denn sie bezeugt, dass der Erfolg unserer Bemühungen, alles Mannigfaltige durchschaubar und einheitlich zu verstehen und selbst unsere eigene Natur als einheitlich (als Naturwesen und Intelligenz zugleich) zu denken, schlechthin unerreichbar ist, dass wir auf diesem Weg zum Scheitern verurteilt sind.

Aber diese Unlust ist bei Kant nicht bloß negativ oder kontraproduktiv gemeint. Ganz im Gegenteil: Sie solle das Gemüt zum Erforschen ermutigen, auch wenn es dabei seine Nichtigkeit bzw. die Grenze seiner Fähigkeiten erfahren werde. Denn im Vergleich zu den zwei großen Rätseln, die hier angesprochen werden – der unendlichen Größe der sichtbaren Welt, die auf »Systeme[] von Systemen«⁶⁷ hindeute, und der unendlichen Tiefe unserer eigenen Persönlichkeit, die uns in eine andere Unendlichkeit versetze –, sei alles andere klein. Und selbst die Fähigkeit, diese zwei Dinge zu bewundern, offenbare der Vernunft ihre hohe Berufung. Diese paradoxe Selbstachtung durch Erniedrigung wird bei Kant ebenso durch die ästhetische Urteilskraft ermöglicht, und zwar als Verknüpfung von Prinzipien des Verstandes und der Vernunft – in Urteilen über das Erhabene.

Die Verknüpfung findet diesmal durch die Trennung statt. Dass das Erhabene bei Kant paradox beschrieben ist, ist nicht schwer zu erkennen. Es handelt sich um Lust an Unlust, um Freude an der Erniedrigung des Urteilsvermögens und an der Unangemessenheit der Einbildungskraft.⁶⁸ Das ästhetische Urteil über das Erhabene entspringt nicht einer ruhigen Kontemplation, wie über das Schöne, sondern einer Erschütterung, die Kant mit »schnellwechselnden Abstoßen und Anziehen« beschreibt.⁶⁹ Und wenn ästhetische Urteile die Einhelligkeit von Verstand und Einbil-

⁶⁷ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. 5, S. 162.

⁶⁸ Vgl. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 257.

⁶⁹ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 258.

dungskraft zum Ausdruck brachten, so zeigen Urteile über das Erhabene den Widerstreit zwischen der Einbildungskraft und der Vernunft. Die Vernunft hat jedoch ständig mit dem zu tun, was das Empirische und selbst unsere Fähigkeiten zu begreifen weit überschreitet. Die Idee der Unendlichkeit gehört dazu. Aber ebenso die Idee der allumfassenden Einheit des Unüberschaubar-Mannigfaltigen. Beide – das Schöne und das Erhabene – bezeugen somit die Zweckmäßigkeit unserer Gemütskräfte: das eine durch die Lust an Passungen, das andere durch die Lust daran, dass etwas nicht nur nicht passt, sondern auch niemals passen *kann*.

Eben diese Rolle des Erhabenen für die Erkenntnis wird im Buch Gutners betont.⁷⁰ Wenn das Schöne paradigmatisch für die Angemessenheit unserer Konstrukte und Theorien steht, so steht das Erhabene für ihre Unangemessenheit. Wenn die Geschmacksurteile über das Schöne die Tauglichkeit unseres Urteilsvermögens zur Erkenntnis der Natur bezeugen, so deuten die Urteile über das Erhabene auf ihre Unzulänglichkeit hin. Hier kommt die oben angesprochene Zweiseitigkeit des kantischen Konstruktivismus wieder ins Spiel: Unsere Erkenntnisurteile über die Natur sind weder bloße Konstrukte noch korrespondieren sie direkt mit der Realität. Vielmehr sind sie beides. Sie sind einerseits passend, d. h. sie stellen ein System, eine Einheit des Mannigfaltigen, dar. Diese Einheit ist jedoch andererseits immer eine vorläufige, eine vorübergehende, sie bleibt eine in die Dinge von uns hineingelegte Einheit. Der Erfolg ist immer gleichzeitig auch Misserfolg. Der Letztere ist jedoch nicht bloß destruktiv. Er lässt uns immer wieder auf die Suche nach einer neuen, tieferen und grundlegenderen, Einheit gehen. Die wissenschaftliche Tätigkeit ist von der Ahnung einer Einheit getragen. Wenn sie aber als solche erreicht wird, so können wir sicher sein, dass wir den sicheren Boden der Wissenschaft verlassen haben.⁷¹

Kant bietet uns somit eine doppelte »Gestalt des Staunens«. Das Staunen zeigt sich in erster Linie durch die Lust an Nachgiebigkeit. Aber es gibt auch ein anderes Staunen, die Bewunderung, die von der Lust an Widerständen begleitet wird. Das Erste – die Lust an Nachgiebigkeit – ist für die wissenschaftliche Tätigkeit tragend. Aber der Sinn der Letzteren besteht nicht darin, ein widerspenstiges Objekt möglichst schnell in einer

⁷⁰ Vgl. Гутнер: *Начало и мотивация научного познания*, S. 54 ff. Obwohl Guter das Vorurteil der Realisten zu teilen scheint, was den kantischen Konstruktivismus angeht, d. h. obwohl auch er Kant vorwirft, dieser habe das Moment, dass die Vernunft es nur mit eigenen Konstruktionen zu tun habe, nicht genügend durchdacht, berücksichtigt er die Besonderheit der Konstruktionen in Kants Analytik des Erhabenen.

⁷¹ Vgl. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 390.

neuen Theorie zum Verschwinden zu bringen. Ebenso wie Lust an dem Gelingen eines solchen Unternehmens ist für den Wissenschaftler eine andere, tiefgreifendere Lust bedeutsam – die Lust an Unlust bzw. an der Unangemessenheit unseres Erkenntnisvermögens, die Lust daran, dass der Gegenstand der Untersuchung für dieses zu groß ist und für immer zu groß bleiben wird. In diesem Sinne hat jedes Objekt etwas Erhabenes an sich, das, was die Vernunft übersteigt und einem Wunder gleicht, sei es ein Atom, ein Protein oder die Gravitationskraft. Die empfundene Lust an der Unlust kann zur Bewunderung und selbst zur Ehrfurcht werden.

Dank Kants dritter *Kritik* sieht man nun, wie die gegenteiligen Erlebnisse (Lust und Unlust) zusammengehören und mit ihnen zwei Seiten der wissenschaftlichen Tätigkeit. Die Lust ist ohne Unlust genauso wenig denkbar wie die Nachgiebigkeit der Natur ohne ihre Widerständigkeit. Denn wäre alles immer passend, würden unsere Konstruktionen immer von der Natur bloß bestätigt, würde keine Lust an Passungen entstehen können. Aber auch umgekehrt: Wenn die Einheit des heterogenen Phänomens nie funktionierte, würde die Vernunft keine Freude an der eigenen Unangemessenheit empfinden können. Beide geben der Erkenntnis ihre Richtschnur, die noch etwas Wichtiges sichtbar macht: Sowohl die Angemessenheit als auch die Unzulänglichkeit unserer Gemütskräfte bleibt für uns ein Rätsel. Das heißt: Wir selbst als Subjekte der Erkenntnis sind für uns selbst ein undurchschaubares, erstaunliches Objekt.

Kants kritisches Unternehmen demonstriert also das, was Gutner als Geburt des Objekts beschrieb: Das, was vorher als bloßes durchsichtiges Instrument betrachtet wurde, wird zum Objekt der Forschung, das erstaunt, weil es überrascht, weil es eine nichttriviale Tiefe zeigt. Im Falle Kants ist dies die Vernunft selbst. Eben das war die ursprüngliche Idee, die Kant zur Kritik bewegte: Die Vernunft ist nicht bloß ein nützliches Instrument, um auf bestimmte Kenntnisse über die Natur zu kommen; sie soll selbst zum Gegenstand der Untersuchung werden, denn sie ist ein erstaunliches Objekt. Freilich wird sie auf diese Weise zum Objekt und zum Instrument zugleich. Denn die Vernunft ist es, die ihr Objekt, sich selbst, erforscht. Dass man bei so einer Forschung auf die Unbegreiflichkeit stößt, bezeugt gerade die Realität des Objekts, seine selbstständige Natur. Sie ist jedoch nicht bloß ein unergründliches Geheimnis. Wir können und müssen sogar die Unbegreiflichkeit der Vernunft wiederum begreifen,⁷² auch wenn wir nicht damit rechnen

⁷² Vgl. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. 4, S. 463.

dürfen, dass das Rätsel, das so ein Objekt darstellt, völlig verschwinden wird, auch wenn dieses uns immer wieder Gründe gibt, darüber zu staunen, dass es die Vernunft überhaupt gibt und dass sie so ist, wie sie ist, – ein für die Erkenntnis taugliches Instrument, das für sich selbst in ihren letzten Gründen undurchschaubar bleiben muss.

Die Natur als eine Macht: das Wissen zwischen dem Glauben und der Ungewissheit

Kant scheint allerdings die Rolle vom Schönen der Natur weit über die des Erhabenen hinaus betont zu haben. Der Lust an der Angemessenheit unserer Gemütsvermögen zur Erkenntnis der Natur wird ein deutlicher Vorrang gegenüber dem Erlebnis ihrer Unzulänglichkeit gegeben. Das Erlebnis des Erhabenen, das den Ideen der Vernunft indirekt entspricht, scheint für die Erkenntnis von sekundärer Bedeutung zu sein. Denn die Vernunft spielt in der Erkenntnis nur eine regulative Rolle. Der Verstand, der an der Angemessenheit seiner Begriffe und Regel interessiert ist, ist dagegen für die Erkenntnis konstitutiv. Für ihn ist der Widerstand, welchen das Objekt unseren Konstruktionen entgegenbringt, bloß ein Hindernis, das es zu überwinden gilt.

Aber diese zwei Momente, der Widerstand und die Nachgiebigkeit, die Lust an Passungen und die Lust an Unpassungen, der Erfolg unserer Konstruktionen und ihr systematisches Scheitern, gehören zusammen, wenn es um die konkrete Forschungstätigkeit geht. Mehr noch: Nur ihr Zusammenspiel bewahrt diese Tätigkeit davor, in etwas anderes umzuschlagen. Indirekt merkt man dieses Problem bei Kant an der Stelle, an der er einem großen wissenschaftlichen Entdecker die Genialität abspricht und sogar behauptet, dass dieser sich »nur dem Grade nach« »vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge« unterscheiden lasse.⁷³ Diese merkwürdige, kontraintuitive These, dass nämlich ein Wissenschaftler kein Genie, sondern bloßer Handwerker ist, folgt aus der Entgegensetzung des Künstlers und des Wissenschaftlers bzw. aus dem kantischen Begriff der ästhetischen Idee, die sich in Begriffen nicht fassen lässt. Im Unterschied zu Homer könne Newton »alle seine Schritte« der Nachkommenschaft erklären.⁷⁴ Damit fällt Kant jedoch hinter seiner eigenen Einsicht zurück, dass nämlich die reflektierende Urteilskraft

⁷³ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 309.

⁷⁴ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 309.

die Regel, wie man die Natur einordnet, nicht vorfindet, sondern erst entwerfen muss, wozu es keine andere Richtschnur als ihre eigene Zweckmäßigkeit gibt. Das heißt aber, dass ein Wissenschaftler seinen Lehrlingen nicht beibringen kann, wie man auf große Entdeckungen kommt, jedenfalls nicht mehr, als ein Dichter oder ein Maler es erläutern könnte, wie er ein wegweisendes Kunstwerk hervorgebracht hat.

Die scharfe Entgegensetzung von Künstler und Wissenschaftler ist bei Kant gewiss durch seinen Wunsch zu erklären, den Geniebegriff zu verdeutlichen bzw. das Besondere der ästhetischen Ideen in Abgrenzung von Begriffen zu betonen. Der Gegensatz ›Künstler – Wissenschaftler‹ zeigt jedoch auch, dass Kant die Lust an gefundener Einheit der Wissenschaft vor der Lust an ihrer Unzulänglichkeit privilegierte. Die Lust des Erkennenden sei nur die Lust an Passungen. Das mag überzeugend sein, denn tatsächlich begrüßen Wissenschaftler vor allem die Erkenntnisse, die das vorhandene Wissen einheitlich und konsistent darstellen lässt. Dennoch, haben wir nur diese Lust im Fokus, können wir die Entstehung einer neuen Theorie kaum erklären: Denn diese ist von der Ahnung einer Einheit zwar getragen, aber auch von der Erkenntnis, dass eine schon gefundene Einheit immer eine vorübergehende ist. Sie ist zwar eine in sich konsistente Einheit, aber der Weg, der zu ihr führt, geht über Diskrepanzen und Risse, die die reflektierende Urteilskraft auf eine überraschende, nicht vorhersagbare Weise herausfordern, neue Einheiten zu suchen. Wer hier keine Lust empfindet, wird sich nie auf das Unbekannte einlassen und folglich nichts Neues entdecken können.

Wie sehen jedoch die Wissenschaftler selbst ihre Tätigkeit an, wenn es um die Spannung zwischen dem Wissen und dem Nicht-Wissen geht? Noch eine der »Gestalten des Staunens« bietet uns Albert Einstein: Das Staunen nimmt bei ihm religiöse Gestalt an.⁷⁵ Der Physiker schlug bekanntlich vor, die wissenschaftliche Haltung als religiös zu betrachten, und zwar in einem spezifischen Sinne: als Überzeugt-Sein von der tiefen Rationalität der Welt und von der befreienden Kraft dieser Erkenntnis, was persönliche Ängste und Leidenschaften angeht.⁷⁶ Die ethische Seite einer solchen Befreiung lasse ich zunächst außer Acht, obwohl sie für Einstein vielleicht das Wichtigste gewesen ist. Aber zuerst möchte ich den erkenntnistheoretischen Aspekt seiner Religiosität in den Fokus rücken: Die wissenschaftliche Haltung sei religiös zu verstehen, weil

⁷⁵ Gutner widmet Einstein einen Teil des letzten Kapitels seines Buches (vgl. S. 167–172).

⁷⁶ Vgl. Einstein, Albert: *Religion und Wissenschaft*, in: ders.: *Mein Weltbild*, hg. v. Carl Seeling, Frankfurt a/M: Ullstein, 1980, S. 15 ff.

sie nicht begründbar sei. Sie sei das, woran man glauben, womit man aber nicht rechnen könne. In diesem Zusammenhang spricht Einstein von den überraschenden Erfolgen (freilich auch von großen Illusionen) auf dem Weg der Vereinheitlichung des Mannigfaltigen und ebenso von dem überraschend bescheidenen Platz, welchen der Verstand einnehmen muss, im Vergleich mit der Erhabenheit der Natur und ihrer unergründbaren, dem Menschen unzugänglichen Tiefe.⁷⁷ Die wissenschaftliche Haltung wird vom Glauben an Rationalität getragen, die jedoch selbst ein Wunder darstellt und darum der Bewunderung und Verehrung würdig ist. Als solche ist sie für Einstein dem Glauben an einen persönlichen Gott gegensätzlich. Denn denkt man an einen solchen Gott, wird die Rationalität der Welt gerade kein Wunder mehr.

»Es ist schwer zu sagen, was hier primär ist: Glaube oder Staunen«, bemerkt Gutner⁷⁸ und weist auf einen anderen Text Einsteins hin, seine Autobiographie, in der dieser seine frühen wissenschaftlichen Kindheits-erfahrungen als Wundererleben beschrieb – die erste war die Entdeckung eines Kompasses, die zweite die Lektüre eines Buches zur euklidischen Geometrie. Was ist aber ein Wunder? Es ist das, was überrascht, weil es unerwartet ist. Das Wunder scheint nur im Widerspruch zum Glauben zu stehen: Wenn man etwas fest glaubt, sollte man sich nicht wundern, wenn es passiert. Aber das Umgekehrte stimmt auch: Wenn man überhaupt nicht glaubt, wird man kein Wunder sehen können; man wird es immer trivialisieren und auf etwas Bekanntes reduzieren wollen.⁷⁹ In beiden Fällen wird das Wunder unmöglich. Es ist nur dann möglich, wenn beides, der Glaube und das Staunen, da sind – der Glaube, daran, dass es möglich ist, und das Staunen, dass es wirklich geschieht.

Nur das Balancieren auf der Grenze zwischen Glauben und Unge-
wissenheit ermöglicht das Erleben von einem Wunder. Übertragen auf die
Religiosität, wie Einstein sie verstand, – als Überzeugung, dass die Reali-
tät rational ist, – heißt es, dass man an diese Rationalität glaubt, sie jedoch
für keine Gewissheit hält, sondern sich von ihr immer neu überraschen
lässt. Diese Überraschung und die mit ihr verbundene Bewunderung
verschwinden, sobald man mit einer konkreten Konstruktion, Modell

⁷⁷ Vgl. Einstein, Albert: *Religion und Wissenschaft*, S. 17.

⁷⁸ Гутнер: *Начало и мотивация научного познания*, S. 169 (meine Übersetzung – E.P.).

⁷⁹ Sowohl im Alten wie auch im Neuen Testament wird mehrmals betont, dass das Volk nicht glaubt, trotz aller Wunder, die es gesehen hat. Wunder können nicht auf lange Zeit überzeugend wirken. Vielleicht ist das in den Evangelien häufig vorkommende Verbot, Wunderheilungen weiterzuerzählen (vgl. Mk 5, 43, auch 7, 36), damit verbunden, dass Wunder nur für diejenigen bedeutsam sein können, die bereits glauben.

oder Theorie, vertraut wird und mit ihr sicher operieren lernt, so wie Einstein, der als Kind die euklidische Geometrie bewunderte, dann aber begriffen und benutzt hat. Das Staunen wird erst dann wiederkehren können, wenn man die geglaubte Rationalität auf eine neue Art und Weise entdeckt, indem man z. B. sich genötigt fühlt, über diese Geometrie hinauszugehen und eine neue, nicht-euklidische Geometrie auf die Natur anzuwenden, wie Einstein es selbst später getan hat.

Nehmen wir das letztere Beispiel der nicht-euklidischen Geometrie, um das Moment der Entstehung einer neuen Theorie zu ergründen. Wie ist diese Theorie entstanden? Auf den ersten Blick ist hier kein ungelöstes Problem vorhanden gewesen, kein Objekt hat seine trotzige Natur gezeigt. Die euklidische Geometrie, die auf fünf Postulaten aufgebaut ist, wurde bis zum 19. Jahrhundert nicht nur als die einzig mögliche angesehen, sondern funktionierte auch widerspruchsfrei. Dennoch hat ihr fünftes Postulat, das sogenannte Parallelenaxiom, schon seit langer Zeit einige Mathematiker beunruhigt. Man hat dieses Postulat nicht bezweifelt, man bezweifelte nur seine Offensichtlichkeit. Es schien nicht transparent genug zu sein. Man wollte es besser verstehen. Das heißt, dass man es von den anderen, offensichtlicheren Annahmen ableiten wollte. Damit wäre die euklidische Geometrie noch einheitlicher bzw. sie wäre auf weniger Annahmen reduziert.

Das fünfte Postulat besagt, etwas vereinfacht formuliert, dass es zu einem Punkt, der nicht auf der Geraden liegt, nur eine parallele Gerade geben kann. Die Offensichtlichkeit, die von Euklides angenommen wurde, schien in diesem Fall schon Ptolemäus und Proklos begründungsbedürftig gewesen zu sein. Die Frage war, ob man solch ein Postulat nicht beweisen sollte. Ein Versuch des Widerspruchsbeweises hat im Jahr 1733 der italienische Mathematiker Giovanni Girolamo Saccheri vorgelegt, der meinte, es sei ihm gelungen, zu beweisen, dass ohne Parallelenaxiom Geometrie widersprüchlich wird, was später widerlegt wurde, u. a. von Johann Heinrich Lambert. Schließlich haben einige deutsche Mathematiker (Ferdinand Karl Schweikart, Franz Taurinus) mit ihren Untersuchungen die Vermutung nahegelegt, dass bei der Änderung des fünften Postulats kein Widerspruch entsteht, sondern eine in sich geschlossene und widerspruchsfreie Geometrie, die zwar von der euklidischen in vielem wesentlich abweicht, jedoch genauso schlüssig sein könnte wie diese. Es war Johann Carl Friedrich Gauß, der die nicht-euklidische Geometrie entwickelte und mit dessen Forschung man sie auch heute noch verbindet. Freilich, da er seine Ergebnisse nicht publizieren wollte und selbst den nächsten Freunden und Kollegen unter-

sagte, sie weiterzuerzählen, wird diese Entdeckung in der Geschichte der Mathematik nicht ihm, sondern dem russischen Mathematiker Nikolai Iwanowitsch Lobatschewski zugesprochen, der parallel zu Gauß und unabhängig von ihm, jedoch einige Jahre später, dieselbe Entdeckung gemacht hat, sie allerdings gleich veröffentlicht hat, was ihm Probleme seitens der wissenschaftlichen Gemeinschaft bereitere und schärfste Kritik an solchen angeblich leeren Gedankenspielerien auslöste. Man beachte, dass offensichtlich nicht nur Verstandesschärfe und Talent dazu gehören, um auf eine große Entdeckung zu kommen, sondern auch Verständnis ihrer Wichtigkeit, um sie öffentlich zu machen, und Mut, sich in diesem Sinne zu ihr zu bekennen, bzw. die Bereitschaft, ein gewisses Risiko einzugehen, von der wissenschaftlichen Gemeinschaft missverstanden oder gar widerlegt zu werden.⁸⁰

Nun kommen wir zum Wendepunkt in dieser spannenden Geschichte der Entstehung einer neuen Theorie. Nach den Arbeiten von Gauß, Lobatschewski, János Bolyai und Gauß' Schüler Bernhard Riemann hat man nicht erreicht, was man anfangs erreichen wollte (die Reduktion der Postulate der euklidischen Geometrie), selbst nicht bloß eine neue Geometrie (was noch vor Gauß und Lobatschewski zu erwarten war), sondern darüber hinaus eine neue, komplexere Vorstellung von dem, was als eine Gerade aufzufassen ist.⁸¹ In Gutners Terminologie wurde die Gerade aus einem durchsichtigen Instrument zu einem erstaunlichen Objekt. Es war nun eine ganze Familie von Geraden, deren Einheit wiederum mathematisch bestätigt wurde. Diese Einheit war zwar eine tiefere Einheit, jedoch auch eine wesentlich komplexere als zuvor. Dieses unerwartete, in den ersten Untersuchungen zum Thema überhaupt nicht angestrebte Ergebnis hat die Vorstellung vom Raum

⁸⁰ Gauß war zwar von der Wichtigkeit der nicht-euklidischen Geometrie überzeugt, wie seine Briefe an Heinrich Christian Schumacher demonstrieren, die nach Gauß' Tod veröffentlicht wurden (vgl. Reich, Karin, Roussanova, Elena, unter Mitwirkung von Werner Leheldt (Hg.): *Carl Friedrich Gauß und Russland. Sein Briefwechsel mit in Russland wirkenden Wissenschaftlern*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2012, S. 501 ff.). Er hielt die neueste Geometrie aber für nicht genügend ausgereift, weil kein endgültiger Beweis ihrer Widerspruchlosigkeit vorlag. Dass er den nächsten Freunden sogar untersagte, von seinen Arbeiten zu erzählen, hängt vielleicht mit dem Umstand zusammen, dass jeder, der sich mit dem Parallelenaxiom beschäftigte, zu jener Zeit wegen jahrtausendelanger Erfahrungen der Fehlschläge für einen Scharlatan gehalten wurde (vgl. dazu: Reichardt, Hans (Hg.): *Gauß und die Anfänge der nicht-euklidischen Geometrie. Mit Originalarbeiten von J. Bolyai, N.I. Lobatschewski und F. Klein*, Leipzig: Teubner, 1985, S. 74).

⁸¹ Erst Riemann hat dieses Ergebnis in seinem Habilitationsvortrag deutlich formuliert (vgl. Reichardt (Hg.): *Gauß und die Anfänge der nicht-euklidischen Geometrie*, S. 82 ff.).

verändert, was sich später für die Lösung von anderen Problemen als nützlich erwiesen hat – des Problems der Gravitation, die als allen Körpern innewohnende Kraft vorher unergründbar zu sein schien. Durch die Veränderung der Vorstellung vom Raum konnte Einstein dieses Problem lösen, indem eine neue, das newtonsche System wesentlich korrigierende, Theorie entstanden ist – die allgemeine Relativitätstheorie.

Unser Beispiel aus der Geschichte der Wissenschaft zeigt, wie eine neue Theorie entstehen kann und was für Überraschungen auf diesem Weg lauern. Man könnte meinen, der Grund, dass etwas Neues in der Wissenschaft entdeckt wird, sei ausschließlich die Unvollständigkeit des Wissens bzw. Widersprüche zwischen den Vorhersagen einer Theorie und den beobachtbaren Tatsachen, wie im vorher angesprochenen Beispiel (elliptische Laufbahnen der Planeten, die Rosettenbahn von Merkur). Solche Widerstände seitens der Realität sind in der Mathematik kaum zu erwarten. Denn ihre Realität ist sehr spezifisch – jene der abstrakten Entitäten, die nur in Gedanken erfasst werden können. Kann man jedoch deswegen behaupten, dass die Mathematik es mit keiner selbstständigen Realität zu tun hat, die einen Wissenschaftler herausfordern könnte? Ich denke, eine solche Behauptung würde weder der Mathematik noch der Realität gerecht werden. Denn die Realität, die mit Interpretationen durchdrungen ist, – das darf nicht vergessen werden – lässt sich nicht mit der Bezeichnung ›Natur‹ decken. Auch wir selbst mitsamt unseren Theorien gehören zur Realität – der Realität, die unserem Denken immer wieder neue Grenzen ziehen kann, so dass es als ›nur eine Theorie‹ erscheint. Folglich kann man auch in der Mathematik über vertraute Konstruktionen hinausgehen, um das Objekt der Untersuchung neu zu erfassen. Auch für einen Mathematiker ist das Staunen durchaus möglich sowie Berührungen mit Realität, die anders ist, als von seinen Konstruktionen her zu erwarten wäre.

Aber der Anlass für dieses Staunen ist tatsächlich etwas anders als in den Naturwissenschaften; es ist eine andere »Gestalt des Staunens«, die uns hier begegnet. In unserem Beispiel der Entstehung der nicht-euklidischen Geometrie ist das Neue nicht wegen Unstimmigkeiten des bereits erworbenen Wissens, sondern dank der Unzufriedenheit mit der bereits erreichten Gewissheit entdeckt worden. Man machte sich auf die Suche nach dem Wissen, das das bereits Erkannte tiefer begreifen lassen würde und folglich überzeugender sein könnte. Diese Suche führte jedoch viel weiter, als man es beabsichtigt hatte. Sie führte über das vorhandene Wissen hinaus – zu einer unerwarteten, neuen Erkenntnis. Das Neue öffnete sich dem, der Mut hatte, sich auf das Neue einzulassen. Die von

Kant bestrittene Genialität eines Wissenschaftlers besteht folglich darin, dass dieser gegenüber solchen Erkenntnissen offen bleibt und sie als eine Herausforderung ansieht, den Weg über das Bekannte und Vertraute hinaus zu betreten. Wie oben bereits gesagt, werden es immer nur einzelne Forscher tun können. Ohne sie hätte jedoch die Wissenschaft sich nicht entwickeln können, d. h. sie würde aufhören, eine spezifische Tätigkeit, in Gutners Terminologie, eine wissenschaftliche Praktik zu sein, die vom Interesse an Realität getragen wird.

Hier kommt ein weiterer wichtiger Schluss: Der Sinn von dem auf dem Weg der Suche nach einer neuen, tieferen Einheit errungenen Wissen ist nicht das Festhalten an den erkannten Tatsachen, selbst nicht an einer konkreten Theorie. Das Wissen wird vom Glauben getragen, zu dem Einstein sich bekannte, – dem Glauben an Rationalität. Aber diese Rationalität ist keine gesicherte Erkenntnis. Sie ist vielmehr als eine Art Ariadnefaden vorzustellen, der von einer Theorie zu einer anderen führt, die folglich geglaubt und gleichzeitig als Wunder immer neu und überraschend erlebt wird. Darum hat Einstein diesen Glauben als religiös bezeichnet. Denn wie weit wir die Natur auch erkennen mögen, der Erfolg eines konkreten Bemühens um die Entdeckung der Rationalität ist niemals garantiert, er kommt uns wiederkehrend überraschend vor, einem Wunder gleich. Er ist die Bestätigung für das, was niemals genug bestätigt werden kann. Egal wie oft man es erlebt haben mag, dass die Natur sich in Gedanken und Theorien erfassen lässt, man braucht die Bestätigung dieses Wissens immer wieder und muss die bereits erworbenen Erkenntnisse dafür immer wieder neu riskieren. Die Erfolge der Wissenschaft bezeugen, dass wir dem großen Geheimnis der Realität nähergekommen sind. Eben darum – so könnte man das No-Miracle-Argument Putnams⁸² umdrehen – *sind* sie ein Wunder, an das man glaubt, das aber unerwartet geschieht.

Seinen religiösen Glauben brachte Einstein u. a. in dem auf der Schallplatte 1932 aufgenommenen Glaubensbekenntnis prägnant zum Ausdruck:

»Das Schönste und Tiefste, was der Mensch erleben kann, ist das Gefühl des Geheimnisvollen. Es liegt der Religion sowie allem tieferen Streben in Kunst und Wissenschaft zugrunde. Wer dies nicht erlebt hat, erscheint mir, wenn nicht wie ein Toter, so doch wie ein Blinder. Zu empfinden, dass hinter dem Erlebbareren ein für unseren Geist Unerreichbares verborgen sei, dessen Schönheit und Erhabenheit uns nur mittelbar und in schwachem

⁸² S. die Anm. 40 im Kapitel I.

Widerschein erreicht, das ist Religiosität. In diesem Sinne bin ich religiös. Es ist mir genug, diese Geheimnisse staunend zu ahnen und zu versuchen, von der erhabenen Struktur des Seienden in Demut ein mattes Abbild geistig zu erfassen.«⁸³

Hier kommt das Ethische bei Einstein ins Spiel. Denn die Erkenntnis und Bezeugung der tiefen Rationalität der Welt sei nicht nur Freude, sondern auch Pflicht. Dass der Mensch die Natur erkennen, sein Wissen über sie für die anderen fruchtbar machen und so den eigenen Egoismus überwinden solle – das seien ethische Zwecke, die von einer im einsteinschen Sinne religiösen Sicht auf die Welt getragen werden.

Man merkt hier eine wesentliche Annäherung Einsteins an Spinoza, freilich nur in manchen Hinsichten.⁸⁴ Beiden geht es um die Macht des Verstandes, die ethisch ist, im doppelten Sinne der Befreiung von der Knechtschaft der Unwissenheit, Aberglaube und Autoritäten sowie im Sinne des Wegweisers zum glücklichen Leben. Auch an dem für Spinoza grundlegenden Prinzip der Kausalität hielt Einstein fest und musste darum manche Konsequenzen der Quantentheorie verwerfen, worauf ich im nächsten Kapitel ausführlich eingehen werde. Er hat jedoch, anders als Spinoza, die Rationalität nicht auf das Kausalitätsprinzip reduzieren wollen. Mehr noch: Im Gegensatz zu Spinoza wollte er das Rätselhafte und Geheimnisvolle der Natur als leitenden Faden der wissenschaftlichen Tätigkeit sehen, nicht als Zeichen unserer Ignoranz. Das Staunen und Demut seien die Gemütsstimmungen, die das Erkennen begleiten. Der Glaube an die Rationalität als Wunder, mit dem man nicht rechnen und das man nur staunend errahnen kann, führt Einstein letztendlich weg von Spinozas Ethik, nähert ihn aber wieder an Kants Konzept des Schönen und des Erhabenen an.⁸⁵

⁸³ S. <https://www.youtube.com/watch?v=EuaVvWO3rRw> (Zugriff 11.09.2018); mit Variationen vgl. Einstein, Albert: *Wie ich die Welt sehe*, in: ders.: *Mein Weltbild*, S. 9 f.

⁸⁴ Berühmt sind die Worte Einsteins: »Ich glaube an Spinozas Gott [...]« (zit. nach: Hermann, Armin: *Einstein: Der Weltweise und sein Jahrhundert. Eine Biographie*, München, Zürich: Piper, 2004, S. 338).

⁸⁵ Einsteins philosophische Konstruktion ist eklektisch und birgt unlösbare Spannungen. Denn einerseits folgt er der Logik der kantischen Unterscheidung von dem, was ist, und dem, was sein soll: Werte müssten als das Sollen aufgefasst werden. Andererseits hält Einstein auch an Spinozas Denken fest. Spinoza musste sich jedoch konsequenterweise davor hüten, seine Ethik als Imperativ darzulegen. Das Sollen ist in der durch die Kausalität durch und durch bestimmten Welt Spinozas nicht am Platz, genauso wie Wunder. Einstein folgt Spinoza also nur in dem, was die Macht des Verstandes angeht, nicht aber in seiner Auffassung des Ethischen, das keine Zwecke und kein Sollen zulassen würde. Für Einstein

Kehren wir in diesem Zusammenhang zu Kant zurück. Hatte auch bei ihm die Erkenntnis einen religiösen Aspekt? In der *Analytik des Erhabenen* bediente sich Kant eines Begriffs, der nicht unerwartet in diesem Kontext ist: Er sprach von der Natur als einer Macht. Hier kam noch eine Paradoxie ins Spiel (die Paradoxien scheinen bei der Analyse des Erhabenen sowohl unvermeidlich als auch zahlreich zu sein): Man fürchte sich vor dem, was als Erhabenes der Natur beurteilt wird, ohne sich vor ihr zu fürchten.⁸⁶ Der Grund dieser Paradoxie ist folgender: Hätte man ihr Widerstand leisten müssen, wäre sie tatsächlich furchterregend, sie wäre Gewalt, aber man schaut sie aus der Sicherheit her an, darum braucht man sich vor ihr nicht zu fürchten, kann sie aber trotzdem furchtbar finden – als eine überlegene Macht; man genießt gerade ihre Überlegenheit und den eigenen Mut ihr gegenüber, dies aber, ohne sich selbst in Gefahr zu bringen.

Solch eine Erklärung scheint eine gewisse Ironie zu beinhalten. Denn was ist das für ein Mut, der nichts riskiert? Kants Vergleich mit dem Verhältnis eines Gläubigen zu Gott, vor dem man sich nicht fürchten brauche, weil man seine Gesetze einhalte, sollte es erläutern: Der Tugendhafte fürchtet nicht Gottes Zorn, weil er sich Gott nicht widersetzt; würde er sich Gott widersetzen, dann würde es furchtbare Folgen für ihn haben. Ähnlich ist es mit der Natur: Wäre man ihr ausgeliefert, würde sie einen vernichten; man setzt sich aber nicht mit ihr auseinander, bewundert sie also nur, indem man sich vorstellt, man hätte es tun können. Das heißt: Man fürchtet Gott bzw. die Natur, *als ob* er bzw. sie ein Gegner wäre. Man glaubt an dessen Überlegenheit, schreibt sich aber diesen Glauben als Verdienst zu.

Der Vergleich mit Gott ist an dieser Stelle bei Kant nicht zufällig. Der Begriff des Erhabenen deutete schon zweimal in diese Richtung. Man denke an die berühmten Definitionen von Augustinus und Anselm: »Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus«⁸⁷ und »quod maior sit quam cogitari possit«.⁸⁸ Wenn man ihn verstanden habe, so sei es kein Gott; über Gott etwas Größeres zu denken, sei nicht möglich. Ähnlich das Erhabene bei Kant. Wenn das Erhabene begriffen wird, verliert es seine Erhabenheit (wie freilich auch das Schöne); das Erhabene

gilt: Das solle der Zweck der Menschheit sein, die tiefe Rationalität der Welt zu begreifen und die Macht des Verstandes zu sichern.

⁸⁶ Vgl. Kant: *Kritik der Urteilkraft*, Bd. 5, S. 260 f.

⁸⁷ Augustinus: *Sermo* LII, 16.

⁸⁸ Anselm von Canterbury: *Proslogion*, 15.

sei auch das, was immer größer sei als alles Denkbare.⁸⁹ Indem das Erhabene so beschrieben wird, wird die Urteilskraft, die die Urteile über das Erhabene fällt, als Bewunderung der Macht verstanden, die die Macht des Verstandes weit übersteigt. Dennoch ist die Macht der Natur in diesem Fall nur die Macht, die als solche bloß vorgestellt wird, die im gewissen Sinn selbst das Produkt der Einbildungskraft ist, d. h. die Urteilskraft mäßigt hier sich selbst und weist sich in die eigenen Grenzen zurück. In Erfahrungen des Erhabenen ist die Natur zwar eine Macht, die die menschlichen Kräfte übersteigt, aber die Urteilskraft kann sich hier als größere Macht erweisen – als Mut, sich der überlegenen Macht, wenn auch nur in Gedanken, zu stellen.

Die Natur als Macht ist somit bei Kant in Analogie mit der Macht Gottes gedacht, wenn die Letztere auch grundsätzlich anders zu verstehen ist als bei Spinoza sowie bei dem ihm bis zu einem gewissen Grad folgenden Einstein. Im Unterschied zu Spinoza ließ Kant Gott und Natur nicht zusammenfallen; Gottes Macht hing für ihn nicht von der menschlichen Einsicht ab. Dementsprechend hat er nicht nur Gott, sondern auch unsere Stellung zur Natur und folglich auch die Erkenntnis grundsätzlich anders aufgefasst. Spinozas Gott, der nichts über die Natur hinaus gewesen ist, kannte keine Wunder (diese entsprangen bloß unserer Unwissenheit), an ihn musste nicht geglaubt werden, ebenso töricht wäre es an ihm zu zweifeln oder ihn zu fürchten. Anders bei Kant. Die Macht der Natur, wie auch die Macht Gottes, gibt uns immer wieder Anlass zum Staunen und zur Ehrfurcht. Sie fordert unseren Glauben heraus, denn sie kommt überraschend vor, einem Wunder gleich. Sie ist jedoch auch Anlass, die eigene Macht – die Macht unserer Gemütskräfte – an ihr zu prüfen und so Mut zu beweisen, auch oder gerade dann, wenn man feststellen muss, dass man ihr nicht gewachsen ist.

Das Wissen wird bei Kant, wie später bei Einstein, vom Glauben getragen, der zwar nicht in einem herkömmlichen Sinne religiöser Glaube ist, dennoch in einem ihm gleichkommt: Dieser Glaube kennt Bewunderung und Ehrfurcht. Mehr noch: Er ist von *Asymmetrien* gekennzeichnet – von der Lust an eigener Macht über die Natur und von der Lust an der eigenen Ohnmacht ihr gegenüber, die beide notwendig sind, um das Wunder der Realität als solches zu erleben bzw. um sich für ihre unerwarteten Offenbarungen offen zu halten. Schon in der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant angekündigt, dass er das Wissen aufheben

⁸⁹ Vgl. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 250.

musste, um für den Glauben Platz zu bekommen.⁹⁰ In der *Kritik der Urteilskraft* wird das Verhältnis von Wissen und Glauben neu bestimmt, indem die Natur als eine Macht bezeichnet wird, die der Macht Gottes ähnelt. Auch das Wissen wird somit, wenn auch nur indirekt (denn es handelt sich nur um ästhetische Urteile über das Erhabene), zur Macht erklärt, jedoch nicht als bloßes Führwahrhalten, das durch theoretische Konstruktionen gesichert wird, sondern vor allem als Tätigkeit, bei der die eigene Kraft immer wieder auf die Probe gestellt wird. Es ist das Wissen, das einerseits vom Glauben an die Angemessenheit eigener Theorien getragen wird, andererseits um ihre Nicht-Endgültigkeit weiß. Als solches widersteht es nicht der Macht der Natur. Ihr Verhältnis ist keine Rivalität, wie es im Bereich der praktischen Vernunft der Fall gewesen ist, aber auch nicht nur eine Beschränkung oder bloß postulierte Übereinstimmung, wie es in der Kritik der theoretischen Vernunft dargelegt wurde.⁹¹ Es ist vielmehr ihr Zusammenspiel. Die Beziehungen sind nicht nur asymmetrisch, sondern auch dynamisch in einem konkreten Sinne: Sie zeigen sich als »schnellwechselnde[s] Abstoßen und Anziehen«, Staunen und Ehrfurcht, Lust und Unlust. Die Macht des Wissens kann immer in die Ohnmacht umkippen und umgekehrt: Das Scheitern der eigenen Konstruktionen kann im Endeffekt zu einer größeren Macht des Wissens führen als jener, die aufgegeben werden musste.

Die Natur bleibt ein Rätsel, sowohl in ihrer Nachgiebigkeit als auch in ihrer Widerspenstigkeit. Die Macht des Wissens ist von ihr ständig bestätigt und ebenso in Frage gestellt. Das Erstaunlichste ist aber, wie immer bei Kant, nicht die Natur, sondern der Mensch. Denn sowohl die Macht als auch die Ohnmacht seiner Gemütskräfte können ihm Anlass zu Freude geben – er kennt sowohl die Lust an Passungen als auch die paradoxe Lust an Unlust, die von den Misserfolgen her kommt. Denn beide oder vielmehr ihr geheimnisvolles Ineinander bezeugen, dass man es mit der Realität zu tun hat, dass man sie mit eigenen Konstrukten, Modellen und Theorien berühren *kann*, auch wenn man sie niemals endgültig begreifen wird. Die Erkenntnis wird so zu einem Wechselspiel von Hochmut und Demut, von Erfahrungen der eigenen Überlegenheit und der eigenen Nichtigkeit, von Lust an einer gelungenen Theorie und Lust, sie zu bezweifeln und mit ihren Grundlagen zu experimentie-

⁹⁰ Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX.

⁹¹ Der Ausdruck »Macht der Vernunft« wird auch in der ersten *Kritik* Kants verwendet, aber nur am Rande, im Sinne der falschen Aufmunterung zum Übersteigen ihrer Kompetenzen (A 4 / B 8) und im praktischen Sinne (A 556 / B 584).

ren. Das auf diesem Weg gewonnene Wissen bezeugt: Jedes der Natur abgerungene Geheimnis deutet auf ein anderes hin und jede gefundene Einheit kann wieder in die Vielfalt zerfallen, das vertraute Instrument der Untersuchung kann immer zu einem erstaunlichen Objekt werden, das seine trotzig Selbstständigkeit behaupten wird. Wer sich an dieser doppelten Bewegung der errungenen Sicherheit und ihrer Preisgebung nicht erfreuen kann, hat den Sinn des Abenteurers nicht begriffen, das Erkenntnis heißt. Wer nur die Macht eigener Konstruktionen bestätigt sehen will, ist dieser Aufgabe nicht gewachsen. Ebenso derjenige, der sich von der Macht der Natur zu sehr überwältigt fühlt, um ihrer Herausforderung mutig und fröhlich zu entgegnen. Denn diese Macht ruft zum Widerstand, der keiner ist: Man beschaut sie mit Erstaunen, als Wunder, das dem Menschen ein großes Geheimnis offenbart und ihn auf diese Weise daran teilnehmen lässt – das Geheimnis, dessen Name Realität ist.

Zusammenfassung

Ziehen wir eine vorläufige Bilanz, was den neu gefundenen Sinn des Wissens und seiner Macht angeht. Er soll uns zum epistemologischen Sinn der Realität als Macht führen, der im nächsten Kapitel anhand weiterer Beispiele aus den Naturwissenschaften erörtert wird.

Das Wissen kann gewiss als Macht in dem Sinne aufgefasst werden, dass sein einziger Zweck die Nützlichkeit, d. h. die Kontrolle über die Natur zum eigenen Vorteil ist. Selbst die Entstehung einer neuen Theorie lässt sich vielleicht auf diese Weise beschreiben. Und dennoch greifen solche Beschreibungen viel zu kurz. Sie berühren kaum die Eigenart der besonderen Tätigkeit, die Wissenschaft heißt, sowie den Sinn des Wissens, der durch diese Tätigkeit impliziert wird. Denn als Wissenschaftler bleibt man nicht bei den Tatsachen, die Vorteile sichern, sondern sieht sich gelegentlich genötigt, sich auf das Ungewisse, auf die dem Wunder gleichkommenden Überraschungen der Realität einzulassen – und zwar sowohl auf die, die erlauben, das bereits bestehende Wissen besser zu verstehen, als auch auf die, die seine Revision erforderlich machen.

Damit lässt sich ein tieferer Sinn des Wissens und seiner Macht erschließen als jener, der von Bacon bis Nietzsche und Foucault als selbstverständlich vorausgesetzt worden ist: Das Wissen bezweckt nicht (oder nicht nur) den Nutzen, ebenso ist es nicht, wie bei Spinoza, ausschließlich die Freude, welche von der Einsicht her kommt – nicht

nur Freude an der errungenen Macht des Verstandes. Der Sinn des Wissens, der mit der Festlegung solcher Zwecke gemeint ist, wäre eine bloße Summe der gesicherten Urteile, die die Macht über die Natur im Sinne einer Ausbeutung garantieren. Das Wissen ist jedoch darüber hinaus als Frucht der Erkenntnis aufzufassen, und diese als dynamisches Wechselspiel von Macht und Ohnmacht, von Hochmut und Demut, von Erfolg und Misserfolg – als wissenschaftliche Tätigkeit, über die der Forscher nicht oder nur selten souverän verfügt. Sein Objekt ist ihm nicht einfach gegeben, sondern muss immer wieder neu entstehen, und mit ihm auch er selbst als Subjekt der Forschung. Das auf diesem Weg erworbene Wissen bzw. sein Gegenüber zum Objekt ist nur ein vorübergehendes, instabiles Ergebnis der Tätigkeit, die von beweglichen, sich andauernd ändernden Asymmetrien getragen wird und darum auf die Erfahrungen der Widerständigkeit, genauso wie auf die der Nachgiebigkeit angewiesen ist. Diese Tätigkeit ist vom Interesse geleitet, aber von einem ganz besonderen – dem Interesse an Realität, die sie zu immer neuen Erfahrungen mit ihr führen kann. Darum kennt sie nicht nur die Lust der Siege, sondern auch die Lust an Unlust ihrer Niederlagen. Darum ist das Verhältnis eines Wissenschaftlers zur Realität zwar unwiderruflich asymmetrisch, jedoch kein Rivalitätsverhältnis; vielmehr ist seine Haltung jene einer Bereitschaft, die Realität – durch eigene Konstruktionen, aber auch über diese hinaus – immer wieder zu Wort kommen zu lassen.

Die den Wissenschaftler ständig herausfordernde Realität steht mit seiner Macht in einem instabil-asymmetrischen Verhältnis: Sie kommt ihm als größere Macht vor, der gegenüber er sich jedoch gelegentlich überlegen findet; sie passt oft in seine Konstruktionen nicht hinein und dennoch scheint sie sich ihnen dann und wann willig zu fügen. Das Wissen balanciert zwischen der Sicherheit und dem Staunen, zwischen dem Glauben an eigene Konstruktionen, die seine Macht bezeugen, und der Ungewissheit, die diese Macht grundsätzlich in Frage stellt. Als Erkenntnis ist es eine besondere Praktik – eine mühevoll bewegte auf neue Kenntnisse hin und ebenso die Nötigung, das bereits erworbene Wissen zu bedenken. Damit zeigt sich die Erkenntnis als Tätigkeit, zu der Mut wesentlich gehört – der Mut, die eigene Macht zu erproben und das eigene Erkenntnisvermögen immer aufs Neue an der Realität zu prüfen.

Kapitel 3. Ohnmacht des Wissens: Der Zufall

This world is unstable – this is not a capitulation, but on the contrary an encouragement to combine new experimental and theoretical research which takes account of this unstable character. The world is not a victim offered up for us to dominate; we must respect it. The world of unstable phenomena is not a world which we can control, any more than we can control human society in the sense that extrapolation in classical physics led us to believe.

Ilya Prigogine, *The Philosophy of Instability*¹

Im vorigen Kapitel haben wir das Wissen als Tätigkeit ausgelegt, die vom Interesse an Realität getragen wird und darum auf das instabil-asymmetrische Wechselspiel von eigenem Erfolg und Misserfolg, auf die Freude über die wissenschaftlichen Konstruktionen, aber ebenso auf die Lust an ihrer Nicht-Endgültigkeit angewiesen ist. Dieser Sinn des Wissens ist ein anderer als etwa von Bacon angedeutet wurde. Das Wissen ist nicht nur Macht, es ist auch Ohnmacht oder vielmehr: Es ist ihr Ineinander, wobei die Macht selbst nicht einer bloßen Kontrolle zum eigenen Vorteil gleicht, sondern eine Dynamik darstellt, zu der die Erfahrungen der Ohnmacht wesentlich gehören. Dieser, neue Sinn der Wissensmacht soll uns helfen, den Sinn der Realität als Macht freizulegen – anhand von Erfahrungen der Widerständigkeit und Nachgiebigkeit, die das Wissen fördern und gelegentlich überfordern. Jedenfalls tritt so ein Wissen der Realität entgegen, die nichts Neutrales darstellt, keine stumme Natur als Inbegriff aller Erscheinungen, kein Buch, das bloß fleißig studiert werden soll, aber auch keine feindselige Rivalin, die es ein für alle Mal zu bezwingen gilt. Vielmehr ist die Realität selbst jene Macht, die das Wissen

¹ Prigogine, Ilya: *The Philosophy of Instability*, in: *Futures*, Volume 21/4 (August 1989), S. 399.

ermöglicht und gleichzeitig herausfordert, die eigene Macht mutig auf die Probe zu stellen.

Im Licht des gerade dargelegten Verständnisses von der Macht des Wissens zeichnet die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie ein erstaunliches Bild. Einerseits gibt es die offensichtliche Tendenz, eine Seite des asymmetrischen Verhältnisses zwischen Erkenntnis und Realität zu privilegieren: Wenn die optimistische Losung »Wissen ist Macht« zum Leitfaden der Erkenntnis wird, blendet sie deren Nicht-Endgültigkeit und die Nötigung zur Revision so weit wie möglich aus; die Erfolge berauschen und erwecken den Eindruck, die Natur lasse sich eines Tages mit Hilfe einer endgültig-richtigen Theorie bis zu dem Grad erkennen, dass sie völlig berechenbar und kontrollierbar sein wird. Andererseits zeigt sich aber eine Gegenteilstendenz, die sich etwas später bemerkbar macht, dann jedoch immer einflussreicher wird: Das Wissen stößt immer wieder an seinen Nullpunkt, den es zunächst nicht anders als seine vollkommene Ohnmacht deuten kann, preist jedoch am Ende gerade dies als einzig wahre Erkenntnis – die Zufälligkeit der Natur und des Menschen.

Schon Bacon sah die Natur nicht nur als Rivalin, sondern auch als eine übermächtige Gegnerin an: Die Kette der Ursächlichkeit könne man weder brechen noch lösen, nur durch Gehorchen besiegen, um sie dann zum eigenen Vorteil auszunutzen.² Unter anderem bedeutet dies, dass man die Natur darum erkennen und in den Dienst des Menschen stellen kann, weil in ihr alles *notwendigerweise* zusammenhängend ist. Das faktische Geschehen gehorche den ebenso faktisch gegebenen Gesetzen, die keine Spielräume zulassen. Sie gerade seien das Geheimnis, das die Natur, ob freiwillig oder nicht, uns verraten solle. Und die Kenntnis dieser Gesetze sei die Kenntnis jeder Einzelheit des Weltgeschehens, ob auf der Makro- oder auf der Mikroebene. Wer sie erkannt habe, werde auch um den Zustand jedes einzelnen Dinges wissen. Dieser Gedanke erfährt bei Laplace seine Vollendung: Sein sogenannter Dämon würde nicht nur alle Initialbedingungen und alle Gesetze kennen, sondern auch »in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper wie des leichtesten Atoms umschließen« können, nichts würde ihm »ungewiß sein und Zukunft wie Vergangenheit würden [ihm] offen vor Augen liegen.«³ Der vollkommene Determinismus scheint unentbehrlich

² S. die Anm. 15 im Kapitel 2.

³ Laplace, Pierre-Simon de: *Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeit*, hg. v. R. v. Mises, Leipzig: Akad. Verl., 1932, S. 2.

zu sein, um die Macht des Wissens zu sichern, und zwar als Macht, die keine Lücken kennt und verspricht, eines Tages *alles* Geschehen kontrollieren zu können. Er sichert auch den Sinn des Wissens, den wir im vorigen Kapitel anhand baconischer Metaphern herausfanden und einer grundsätzlichen Revision unterwarfen: das Wissen als eine bloße Sammlung der Tatsachen, bei der das Neue irgendwann aufhören muss, weil alles in diesem Sinne endgültig erkannt sein wird.

Die Vorstellung der Notwendigkeit von allem Geschehen ist aber alles andere als unproblematisch. Ein Problem haben wir bereits bei Spinoza festgestellt, der ebenso einem durchgehenden Determinismus anhing: Wenn alles determiniert ist, kann die Macht der Erkenntnis im Grunde von deren Ohnmacht nicht unterschieden werden. Genauso deutete es auch Bacon an: Die Notwendigkeit sei nicht zu brechen, nur auszunutzen, wobei selbst ein Spielraum, ob man die Natur nutzt oder diese Aufgabe verfehlt, in einer durchaus determinierten Welt nicht gegeben wäre. Jede Asymmetrie wäre hier eine bloße Ungleichheit, die man weder anstreben noch aufgeben könnte. Die einzige Macht, die in so einer Welt noch denkbar ist, ist die Macht eines Mechanikers, eines Uhrmachers, der den Mechanismus gestartet hat, um ihn dann seinem notwendigen Lauf zu überlassen. Dies ist eine weitere, neben dem Buch und der Folter, populäre Metapher der Neuzeit, derer sich schon Kepler bediente.⁴ Dennoch ist es eine Metapher für die göttliche Macht, nicht für die menschliche. Denn der Uhrmacher muss sich außerhalb seines Werkes befinden. Die Macht Gottes scheint durch die Idee der Notwendigkeit des Weltgeschehens gesichert zu sein. Die menschliche Macht gibt es jedoch nur in dem Sinne, dass der Mensch diese göttliche Macht verstehen kann. Nur darum kann ein Teil eines Uhrwerks Macht über andere Teile erlangen. Eine solche Macht, die nur darin besteht, den Mechanismus des Meisters zu begreifen, gliche allerdings der Macht einer Uhrfeder, die einen Uhrzeiger bewegen muss, weil sie von dem Uhrmacher dazu bestimmt wurde, die auch dann, wenn sie über die Gesetze dieser Bewegung weiß, diese niemals ändern kann.

In diesem Kapitel möchte ich das Problem der menschlichen Freiheit, das eben angedeutet wurde, so weit wie möglich ausklammern. Wir werden uns mit der Frage, wie der Sinn der Realität als Macht mit jenem der Freiheit zusammenhängt, im letzten Kapitel beschäftigen, in dem es um die Allmacht gehen wird. Die theologischen Wurzeln dieses

⁴ Brief an Herwart von Hohenburg vom 10. Februar 1605 (Kepler, Johannes: Gesammelte Werke, Bd. 15 (Briefe 1604–1607), München: Beck, 1995, № 325, S. 146).

Problems lassen sich m. E. weder mit den transzendentalen noch mit neuesten neurowissenschaftlichen Argumenten ausblenden. An dieser Stelle geht es mir zunächst um ein anderes Konzept, das jenem der Notwendigkeit entgegensteht und die Macht des Wissens grundsätzlich, selbst in der zweideutigen Auffassung als Macht einer Triebfeder, die die Notwendigkeit eigener Arbeit begreifen kann, in Frage stellt – dem Konzept, das den Nullpunkt von Macht des Wissens markiert und somit zu einer neuen Herausforderung an sie in der Neuzeit und bis hin in die Postmoderne wird. Es lautet: In der Welt laufe nicht alles nach notwendigen Gesetzen ab, sondern es gebe gewisse Spielräume. Was innerhalb dieser Spielräume geschehe und wie es geschehe, sei weder kontrollierbar noch dem Wissen zugänglich. Hier sei die Grenze, über die keine Wissenschaft hinausreichen könne. Denn hier regiere ein anderes Prinzip, ein anderes Gesetz als diejenigen Gesetze, die sie erforscht und in ihren Konstruktionen aufhebt. Es handelt sich im Grunde um kein Gesetz, sondern um eine Art Anti-Prinzip, das alle Gesetze negiert, – den Zufall.

Der Zufall als selbstständiges Konzept steht von Anfang an in der Geschichte des abendländischen Denkens unter einem noch größeren Verdacht als jenes der Macht. Nicht nur, dass er ein leerer Begriff zu sein scheint.⁵ Er ist auch so mehrdeutig, dass er ganz Unterschiedliches bezeichnen kann: ein unbeabsichtigtes Ergebnis einer Handlung; die zeitlich-räumliche Koinzidenz zweier oder mehrerer Ereignisse; eine Veränderung, deren Ursache sich nicht finden lässt; etwas, was auch anders sein könnte, als es gerade ist. Für die letztere Bedeutung hat man allerdings einen anderen Begriff reserviert – die Kontingenz, die ebenso eine verwickelte Geschichte aufweist und alles andere als eindeutig ist. Im Folgenden werde ich nicht die ganze Diskussion um die beiden Begriffe darstellen (das ist schlechthin unmöglich), sondern, vor allem im ersten Abschnitt dieses Kapitels, manche Differenzen zwischen ihnen klären, um die Frage nach dem Zufall als ein zentrales Problem des neuzeitlichen und postmodernen Denkens zu erfassen, u. a. als zentrale Frage der Epistemologie, die eine allmähliche radikale Wandlung erfährt: vom Negieren des Zufalls zu seiner bedingungslosen Akzeptanz.

Trotz der ursprünglich starken Abneigung gegen den Zufall entdeckt die Wissenschaft Schritt für Schritt seine Wichtigkeit und stellt sich in dieser Hinsicht vollkommen um. Die wissenschaftliche Neuent-

⁵ Vgl. Hippokrates: *De arte*, angegeb. nach: Kranz, Margarita: Art. *Zufall*, in: Ritter, Gründer u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, S. 1408.

deckung des Zufalls – das soll im zweiten und dritten Abschnitt am Beispiel der Evolutionstheorie und der Quantenphysik analysiert werden – hat erhebliche Konsequenzen für unsere Realitätsauffassung. Der Zufall wird zum Bestandteil vom Wissen und zum Gegenstand des Wissens – in Wahrscheinlichkeitskalkulationen. Dies ist keine geringe Änderung. Sie wird von einer viel weniger auffallenden, jedoch auch nicht weniger grundlegenden begleitet: Die Wissenschaft entdeckt die Nicht-Notwendigkeit der *eigenen* Konstruktionen und somit die grundsätzliche Kontingenz von jeglicher Interpretation der Realität, auch der wissenschaftlichen. Die letztere These bedarf einer kurzen vorläufigen Erläuterung.

Wenn Kriterien des Realen gesucht werden, scheint gerade die Wissenschaft uns einen leitenden Faden in die Hand zu geben, was als real zu verstehen und was als unsere Fantasie oder Illusion abzuwerten ist. Das entspricht ihrem Selbstverständnis: Mit dem bloßen Auge und gemäß dem gesunden Menschenverstand möge über die Realität sehr grob und sogar falsch geurteilt werden, eine wissenschaftliche Methode führt uns dagegen in die Geheimnisse ein, die die Realität zwingt, ihr wahres Gesicht zu zeigen, das heißt die unveränderlichen Prinzipien zu verraten, – die Gesetze, die die Notwendigkeit selbst sind. Man kann darüber streiten, ob und wie diese Gesetze entstanden sind, aber sie und nur sie bestimmen die Realität.

Es ist, denke ich, überflüssig zu sagen, dass eine solche Vorstellung der neuzeitlichen Wissenschaft mehr Probleme bereitet, als sie zu lösen meint. Eine Frage liegt gleich auf der Hand: Sollen wir den wie auch immer verstandenen Gesetzen selbst oder den durch diese geordneten empirischen Daten den Status der Realität zusprechen oder beiden? Und in gleichem Maße? Noch viel grundlegender scheint jedoch folgendes Problem zu sein. Wenn wir ehrlich sind, müssen wir zugestehen, dass es *die* Wissenschaft gar nicht gibt. Was wir haben, sind verschiedene wissenschaftliche Disziplinen, deren Vereinheitlichung auch heute noch nicht in Sicht ist. Mehr noch: Jede von diesen Disziplinen bietet verschiedene, gelegentlich ebenso wenig zu vereinheitlichende Bereiche, die ihrerseits aus Theorien bestehen bzw. immer wieder einer Wandlung und selbst den Revolutionen unterliegen, die von Kuhn beschrieben worden sind.⁶ Was führt zu diesen Revolutionen, war die Frage Ecos an Nietzsche, die ich im Kapitel I ausführlich behandelt habe. Das Problem ist nicht, dass sie nicht

⁶ Vgl. Kuhn, Thomas Samuel: *The structure of scientific revolutions*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1962.

beantwortet werden kann, sondern, dass die Geschichte der Wissenschaft sie auf sehr unterschiedliche Art und Weise beantwortet, die ihrerseits kaum eine Einheit verspricht. Kuhn selbst ist auf diese Frage bekanntlich nicht eingegangen. Jedenfalls ist der Verdacht berechtigt, dass hier viele sowohl wissenschaftliche als auch außerwissenschaftliche Faktoren im Spiel sind.

Die Uneinheitlichkeit der Wissenschaft lässt vermuten, dass es bei ihr niemals um die Realität als Ganze gehen kann, sondern vielmehr um die *Fragmentierung* von Realität. Eine wissenschaftliche Theorie kann nur dann abgeschlossen werden, d. h. widerspruchsfrei und einheitlich sein, wenn sie nur einem Fragment der Realität gilt, hat einer der bedeutendsten Physiker des 20. Jahrhunderts behauptet.⁷ Ein ›Fragment‹ muss man dabei nicht unbedingt als einen Teil eines stabilen Ganzen verstehen, sondern es kann im Sinne der Vielzahl von Perspektiven gedeutet werden, wie Nietzsche es gemeint hat. Das heißt nicht nur, dass Theorien wesentlich Interpretationen sind, sondern dass sie prinzipiell heterogene Perspektiven auf die Realität aufwerfen. Aber, und es ist nie überflüssig darauf zu bestehen, sie stellen weder etwas Beliebiges noch etwas Willkürliches dar. Die Bemühungen der Wissenschaftler gelten der Realität, nur nicht der Realität als Ganzes, sondern den von ihnen ausgeschnittenen Fragmenten bzw. Perspektiven, die gerade *wegen* ihrer Beschränkung das Reale vom Nicht-Realen unterscheiden lassen. Das heißt: Die Unterscheidung hängt wesentlich davon ab, wie die Realität von einem jeweiligen Wissenschaftler aufgefasst worden ist bzw. wie er sein Fragment aus dem Ganzen ausschneidet. Die Vermutung, dass die Realität selbst etwas Nicht-Einheitliches darstellt, ist dabei völlig berechtigt. Sie darf aber Vermutung bleiben. Denn um festzustellen, ob dies so ist, fehlt uns jegliches Instrument. Und nur daraus, dass es uns nicht gelingt, eine einheitliche und widerspruchsfreie Theorie von Allem aufzustellen, zu schließen, dass sie auch unmöglich ist, wäre sowohl vermessen als auch kontraproduktiv. Allerdings darf man dabei nicht vergessen, dass selbst die Kriterien davon, was als Einheit und was als Widerspruch zu beurteilen ist, nur innerhalb einer bestimmten Theorie ihren unumstößlichen Sinn behalten. Schließlich ist es keine triviale Frage (auch wenn sie, besonders innerhalb des sprachanalytischen Diskurses, oft vernachlässigt wird), was als Widerspruch gelten soll.

⁷ Vgl. Heisenberg, Werner: *Der Begriff »abgeschlossene Theorie« in der modernen Naturwissenschaft*, in: *Dialectica*, 2 (1948), S. 331–336, neu abgedruckt in: *Gesammelte Werke CI*, München: Piper, 1984, S. 335–340.

Jedenfalls kann die Wissenschaft weder die Realität noch sich selbst als eine gegebene und beständige Einheit betrachten. Das heißt: Jedes Fragment könnte auch anders ausgeschnitten werden. Dank ihm wird die Auffassung der Realität möglich, jedoch jeweils in einer bestimmten Perspektive, unter bestimmten Voraussetzungen und mit Blick auf bestimmte Aufgaben. Diese können immer anders erfasst werden, und dementsprechend auch die Realität. Das Rätsel der Realität lässt sich enträtseln, aber nicht endgültig und nicht allgemeingültig. Das heißt: Jede Lösung wird damit bezahlt, dass andere Lösungen ausgeschlossen bzw. andere Möglichkeiten, ein Fragment aus der Realität auszuschneiden, ausgeblendet werden. Und dennoch zeigt sich die Realität nur aufgrund unserer Bemühungen, die Grenze zwischen dem Realen und dem Nicht-Realen, zwischen dem Möglichen und Unmöglichen sowie zwischen dem Notwendigen und dem Zufälligen immer neu zu erschließen.

Unser Wissen erweist sich damit als zufällig im Sinne der Kontingenz: Es könnte anders sein und es wird faktisch immer anders. Der Zufall bedroht das Wissen andauernd, in die Ohnmacht zu verfallen. Aber auch diese Ohnmachtserfahrungen können als Herausforderung angenommen werden – als Herausforderung, sowohl über den Zufall Wissen zu erwerben, als auch seine Zufälligkeit für die Erkenntnis fruchtbar zu machen. Der Zufall wird also zum Gegenstand des Wissens, das um die eigene Zufälligkeit weiß. Wenn dieses Wissen Macht ist, so erschöpft diese sich keineswegs mit dem Feststellen des Notwendigen, vielmehr läuft sie auf die Entdeckung davon hinaus, was sein *kann*.

Der Sinn der Wissensmacht lässt sich somit mit Blick auf ihren Nullpunkt – den Zufall – neu erschließen und ebenso der Sinn der Realität, die ihr entgegentritt. In diesem Kapitel stehen vor allem die grundsätzlichen Veränderungen im Mittelpunkt, denen moderne Wissenschaften – Biologie und Physik – unterliegen, wenn der Zufall zum Gegenstand des Wissens wird. Diese Veränderungen, die so radikal sind, dass sie eher als Revolutionen erscheinen, kann man, so meine These, nur dann verstehen, wenn man die Realität selbst als Macht begreift, – als Macht, die die Macht des Wissens herausfordert. Die Entdeckung des Zufalls ist eine solche Herausforderung. Sie lässt den Sinn der Realität als Macht ans Licht treten.

Die Behauptung der Kontingenz und die Leugnung des Zufalls

Auf den ersten Blick scheint das Verhältnis zum Zufall in der Geschichte der abendländischen Wissenschaft eine Geschmackssache zu sein, kein Ergebnis eines argumentativen Denkens. Man betrachtet ihn als ärgerliche Ausnahme, die möglichst minimiert und am besten aus der Wissenschaft vollkommen verbannt werden soll, oder aber man verherrlicht ihn als eine Art omnipräsente Realität.⁸ Diese Situation wurde schon von Aristoteles beschrieben, der in der *Physik* den mittleren Weg suchte.⁹ Aristoteles selbst hat den Zufall nicht gelehnet, aber auch nicht etwa den Ursachen zugeordnet, sondern als Nebeneffekt der Veränderungen gedeutet, die ihre Ursache in der Natur und in der Vernunft haben.¹⁰ Damit scheint der Zufall zwar wirklich, jedoch nebensächlich zu sein. Nur das Zusammenfallen zweier Ereignisse, die jedes für sich auf eine der vier von Aristoteles genannten Ursachen zurückzuführen sind,¹¹ kann als Zufall bezeichnet werden. Dieses Zusammenfallen ist allerdings nicht vorhersagbar und nicht verursacht. Darum spricht man entweder von Zufall oder von Fügung (*automaton, tyche*) – eine Unterscheidung, die nötig ist, um die unbeabsichtigten Folgen der beabsichtigten Handlungen (wie das Treffen eines Schuldners auf dem Markt, mit dem man nicht rechnen konnte)¹² von dem bloßen zweckmäßigen bzw. zweckwidrigen Geschehen, das Tieren und Gegenständen widerfährt (wie das glückliche Entkommen eines Pferdes, dem sonst etwas Schlimmes passieren könnte),¹³ abzugrenzen. In diesem Sinne ist der Zufall etwas Wirkliches, aber ständig auch etwas Relationales, das nämlich, was nur in Hinblick auf etwas anderes (Absichten, Zwecke, andere Ursachen) tatsächlich *ist*. Es ist ein bloßes Nebenprodukt anderer Prozesse, das zwar Menschen, Tiere und selbst leblose Gegenstände erheblich treffen kann, trotzdem aber nichts Selbstständiges darstellt.

⁸ Zur Einführung in die moderne Diskussion über den Zufall vgl. z. B.: Herkenrath, Ulrich: *Einleitung*, in: Herkenrath, Ulrich u. Schwaetzer, Harald (Hg.): *Zufall. Ein interdisziplinäres Symposium*, Regensburg: S. Roderer-Verlag, 2017, S. 9–14.

⁹ Aristoteles: *Physik*, Buch II, Kap. 4, 195b–196a.

¹⁰ Vgl. Aristoteles: *Physik*, Buch II, Kap. 6, 198a.

¹¹ Vgl. Aristoteles: *Physik*, Buch II, Kap. 3, 195a.

¹² Vgl. Aristoteles: *Physik*, Buch II, Kap. 4, 196a.

¹³ Vgl. Aristoteles: *Physik*, Buch II, Kap. 6, 197b.

Aristoteles weist dabei auf eine »verwunderungswürdige« Meinung hin, dass nämlich Ursache »für diesen (unseren) Himmel und für alle Welten« der Zufall (*automaton*) bzw. der »(Ur-)Wirbel« gewesen sei.¹⁴ Verwunderungswürdig ist diese Meinung allerdings nicht bloß, weil sie unbegründet bleiben muss, sondern weil man das, was in der Welt geschieht, das Leben der Tiere und Pflanzen, für notwendig verursacht hält und als solches erforscht, die Welt selbst aber als zufällig und grundlos ansieht. Für uns ist diese Bemerkung besonders bedeutend, weil eine solche Sicht ab der Neuzeit bis hin in die Postmoderne immer dominanter wird: Die Welt als Ganze sei zufällig entstanden, das innerweltliche Geschehen sei aber durch strenge Gesetze determiniert. Diese Paradoxie des Determinismus wird zum größten Teil übersehen und ausgeblendet. Aristoteles bringt sie dagegen zur Sprache und lehnt eine solche Sichtweise als widersprüchlich ab. Denn er selbst denkt nicht deterministisch, sondern teleologisch. Für ihn ist der Zufall zwar nichts Unmögliches, aber auch nicht wesentlich, weil er auf keine Ursache und keinen Endzweck zurückzuführen ist.¹⁵

»Die Ursache im eigentlichen Sinn ist eindeutig bestimmt, die Ursache in der Nebenbedeutung nicht festgelegt [...]«. ¹⁶

Um das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden, hat Aristoteles in der *Metaphysik* noch einen weiteren Begriff ins Spiel gebracht, mit dem er das, was wir als Zufall verstehen, bezeichnete – *symbebekos*. Dieser meint das Akzidentielle, eine unwesentliche Qualität (z. B. ist es nicht wesentlich für einen Menschen, gebildet zu sein)¹⁷ oder eine unwesentliche Ursächlichkeit eines Ereignisses (z. B. der Sturm, der ein Schiff nach Aigina führt, ist eine Ursache des Ankommens, aber keine wesentliche, denn es war keine Absicht, dorthin zu fahren).¹⁸ In diesem Sinne ist der Zufall das, was weder notwendig noch regelmäßig geschieht. Darum kann es auch über *symbebekos*, wie über *automaton* und *tyche*,

¹⁴ Aristoteles: *Physik*, Buch II, Kap. 4, 196a. (*Philosophische Schriften*, Bd. 6, S. 36).

¹⁵ Wieland nannte es »Als-ob-Teleologie« des Zufalls (Wieland, Wolfgang: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962). Zur Diskussion s.: Tugendhat, Ernst: *Rezension zu Wolfgang Wieland: Die aristotelische Physik*, in: ders.: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1992, S. 385–401.

¹⁶ Aristoteles: *Physik*, Buch II, Kap. 5, 196b (*Philosophische Schriften*, Bd.6, S. 37).

¹⁷ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch V, Kap. 7, 1017a.

¹⁸ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch V, Kap. 30, 1025a.

keine Wissenschaft geben.¹⁹ Darum kann der Zufall kein Gegenstand des Wissens sein, ebenso wenig das Wissen beschränken.

Damit ist das Zufällige bei Aristoteles von zwei Seiten, mit unterschiedlichen Begriffen, aber sehr ähnlichen Beispielen beschrieben worden: ein Nebeneffekt anderer Ursachen, d. h. das, was nicht verursacht, sondern bloß zusammenfallend ist, einerseits und das Unwesentliche, was nicht notwendig ist, d. h. aus dem Wesen der Dinge nicht folgt, andererseits. Merken wir uns, dass die Notwendigkeit als etwas Wesentliches verstanden wird, dementsprechend das Regelmäßige nicht unbedingt notwendig sein soll. Dieser Gedanke wird für die spätere Diskussionen über den Begriff des Naturgesetzes grundlegend: Es könnte immer eine bloße Regelmäßigkeit sein, die wir für ein notwendiges Gesetz halten; und vielleicht gibt es nur solche Regelmäßigkeiten. Darum sind sie aber nicht unbedingt etwas Wesentliches, d. h. nicht das, was dem Wesen der Dinge entspringt. Was wären sie dann? Sie wären bloß das Faktische bzw. das Akzidentielle (*symbebekos*). Aber wie kann das Faktische vom Notwendigen unterschieden werden? Nur dadurch, dass man die Kategorie des Möglichen einführt, wenn man sagt, dass das, was ist, auch *nicht* sein könnte. Nur dann ist es nicht notwendig. Damit ist das Akzidentielle auch das Mögliche, d. h. das, was »sowohl sein als auch nicht sein« kann.²⁰

Die Kategorie des Möglichen wird von Aristoteles ebenso unter verschiedenen Namen eingeführt, deren Gemeinsamkeit vielleicht nur für uns, dank unserer Übersetzungen, augenfällig ist. Neben dem Akzidentiell-Zufälligen (*symbebekos*) gibt es zumindest zwei weitere Begriffe, die als das Mögliche verstanden werden können: *dynamis* und *endechomenon*. Der letztere Begriff wird später mit dem lateinischen Kontingenz (*contingens*) wiedergegeben, das in den scholastischen Diskussionen nicht für das Mögliche, sondern gerade für das Wirkliche stehen wird, das Wirkliche aber, das nicht notwendigerweise ist, sondern sowohl sein als auch nicht sein könnte.²¹ Der Grund für diese begriffliche Verwirrung ist, dass Aristoteles nicht nur den Gegensatz »das Mögliche – das Wirkliche« sowie »das Wirkliche – das Notwendige«, sondern auch »das Notwendige – das Nicht-Mögliche« durchdenkt. Das Kontingente als das, was sein und nicht sein kann, ist somit sowohl das Mögliche

¹⁹ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch VI, Kap. 2, 1027a.

²⁰ Aristoteles: *Metaphysik*, Buch IX, Kap. 8, 1050b (*Philosophische Schriften*, Bd. 5, S. 194).

²¹ Die philosophische Umdeutung des aristotelischen *endechomenon* durch seine Übersetzung als Kontingenz im Mittelalter wurde ausführlich von Peter Vogt analysiert, in: *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*, Berlin: Akademie, 2011, S. 49 ff.

als auch das Wirkliche. Es ist das, was nicht notwendig, aber auch nicht unmöglich ist.

Das Mögliche als das Akzidentiell-Zufällige (*symbebekos*) und als das Kontingente (*endechomenon*) ist also das, was faktisch ist, obwohl es auch nicht sein könnte. So ist auch der Zufall in beiden Varianten, als *tyche* und als *automaton*, das Zusammenfallen zweier Ereignisse, das auf keine weiteren Ursachen zurückgeführt werden kann, das also auch nicht sein könnte, das zwar tatsächlich, aber nicht notwendig ist. Aber was heißt, dass etwas auch nicht sein könnte bzw. dass etwas zwar ist, aber nicht notwendigerweise? Was für eine merkwürdige Konstruktion liegt unter einer solchen scheinbar trivialen Annahme? Dass diese gar nicht selbstverständlich ist, darauf weist Aristoteles selber hin, indem er in der *Metaphysik* gegen die Megariker polemisiert.²² Diese vertraten eine viel nüchternere und auf den ersten Blick plausiblere These, dass nur das Wirkliche wirklich ist und sein kann, und zwar notwendigerweise. Dies bedeutet übrigens nicht unbedingt den Determinismus, wie wir ihn heute verstehen, als durchlaufende Ursächlichkeit. Alles Wirkliche ist notwendig nur in dem Sinne, dass das bloß Mögliche eine bloße Abstraktion ist, deren Spielräume nicht »in der Welt, in der wir leben« nachzuweisen sind.²³ Das Wirkliche, das Mögliche und das Notwendige fallen in unseren Erfahrungen, die wir mit der Welt machen, faktisch zusammen. Eben dieser Sicht stellt Aristoteles seine Unterscheidung vom Möglichen und Wirklichen entgegen, die nicht nur das Notwendige und das Unwesentlich-Akzidentielle abgrenzt, sondern auch eine neue Deutung des Möglichen darlegt – das Mögliche als Vermögen, das dem faktischen Geschehen zugrunde liegt. Ein solches Vermögen wird *dynamis* genannt und dem Wirklichen, dem Im-Werk-Sein (*energeia*), entgegengesetzt.

Für unsere Zwecke ist der Begriff des Vermögens als *dynamis* von besonderer Bedeutung. Denn eben er wird später mit dem lateinischen *potentia* wiedergegeben, das auf Deutsch als Macht übersetzt wird. Das Mögliche als *dynamis* definiert Aristoteles als »Prinzip der Veränderung in einem anderen oder insofern es ein anderes ist.«²⁴

²² Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch IX, Kap. 3, 1046b.

²³ Hartmann, Nicolai: *Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems*, Sonderausgabe der Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Verl. der Akademie der Wiss., 1937, S. 53.

²⁴ Aristoteles: *Metaphysik*, Buch V, Kap. 12, 1019a (*Philosophische Schriften*, Bd. 5, S. 107).

Wichtig ist dabei, dass er diesem Prinzip eine Bedeutung zuschreibt, die wir heute ontologisch nennen würden. Das Vermögen im Sinne einer dynamischen Kraft zur Veränderung des Gegebenen ist das dem Wirklichen Zugrundeliegende, das auch fehlen kann (die »Privation des Vermögens«), und dies auch »entweder überhaupt« oder im gewissen Grad oder aber nur vorübergehend.²⁵ Eine der Folgen einer solchen Ontologisierung der Macht haben wir bei Spinoza bereits beobachten können. Nun begegnet uns dieser Gedanke bereits bei Aristoteles: Als Eigenschaft hat die Macht (Vermögen, *dynamis*) verschiedene Grade und kann also nicht bloß sein oder nicht sein, sondern *mehr oder weniger* sein bzw. sein *in verschiedenem Sinne*.²⁶

Aristoteles besteht darauf, dass das Vermögen zur Veränderung (*dynamis*) von einem Werk (*ergon*) bzw. von einer Vollendung dieser Veränderung (*entelechia*) zu unterscheiden ist.²⁷ Vielleicht ist uns diese Unterscheidung besonders schwer nachvollziehbar, weil wir den von Aristoteles gebildeten Begriff *energeia* (*en ergô einai*), in genau entgegengesetzter Bedeutung kennen: Die Energie als Fähigkeit, Arbeit zu verrichten, ist ein dynamisches Prinzip, das jeder Veränderung zugrunde liegt. Sie wäre damit, gerade umgekehrt, das aristotelische Vermögen zur Veränderung, d. h. *dynamis*. Das, was Aristoteles dagegen *energeia* nennt, wäre für uns die Kraft, in die die Energie sich verwandelt, um wirksam zu werden. Ungeachtet dieser späteren Umwandlung der Begrifflichkeit hat jedoch die Unterscheidung selbst auch für uns tragende Bedeutung. Physikalisch ist sie die Grundlage, um verschiedene Wirkungskräfte aufeinander zu beziehen und vergleichbar zu machen, anhand der Energie, die bei allen Veränderungen konstant bleibt. Philosophisch ist davon abhängig, ob das Mögliche und das Wirkliche, wie bei den Megarikern,

²⁵ In der Forschung wurde darauf hingewiesen, dass auch der aristotelische Vermögensbegriff vielfältig ist. Es ist das Prinzip der Veränderung von einem anderen her, aber auch das Prinzip des Erleidens, und als solches wiederum eine bloße Möglichkeit, keine Kraft der Veränderung (s. dazu Schlüter, Dietrich: Art. *Akt/Potenz*, in: Ritter, Gründer u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, S. 136 f.). Als solche ist sie aber wiederum eine Eigenschaft, die die Veränderung ermöglicht. Insofern würde ich diesen Unterschied nicht überbetonen. Im Buch IX, in dem es um den Gegensatz zur Wirklichkeit geht, konzentriert sich Aristoteles auf das »erste Vermögen«, das paradigmatisch für die anderen steht (Aristoteles: *Metaphysik*, Buch IX, Kap. 1, 1046a (*Philosophische Schriften*, Bd. 5, S. 181)).

²⁶ Vgl.: »[D]enn nicht im gleichen Sinne würden wir den Knaben und den Mann und den Verschnittenen unvermögend zur Zeugung nennen.« (Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch V, Kap. 12, 1019b (*Philosophische Schriften*, Bd. 5, S. 108)).

²⁷ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch IX, Kap. 3, 1047a.

zusammenfallen, und zwar notwendigerweise, oder ob sie es nicht tun, d. h. ob die Modalkategorien den Status bloßer Abstraktionen erhalten oder ob sie ontologisch bedeutsam werden. Die Antwort von Aristoteles auf dieses Dilemma ist eindeutig: Das Mögliche hat einen ontologischen Status; sein kann etwas also auf unterschiedliche Art und Weise, als Vermögen oder als Werk oder als Zufall. Der Letztere *ist* zwar, aber nicht wesentlich. Anders das Vermögen. Es ist eine Grundlage für das, was ist, wenn auch nicht das Wirklich-Sein selbst. Es *ist* also auf eine besondere Weise. Mehr noch: Das Wirkliche kann in unterschiedlichem Sinne sein, je nachdem, ob ein Vermögen dazu gedacht werden soll oder nicht.²⁸ Mit anderen Worten, es macht einen großen Unterschied, ob es sich tatsächlich um ein Werk, eine Vollendung von etwas Wesentlichem handelt, was im Wirken ist, oder aber um ein Ergebnis einer bloßen Nebensächlichkeit, eines Zufalls.²⁹

Hier kommt noch ein wichtiger Gedanke bei Aristoteles zum Vorschein. Die dynamische Kraft, die eine Veränderung verursacht, ist wesentlich für das Wirkliche. »Denn das Werk ist Zweck, die Wirklichkeit aber ist das Werk«. ³⁰ Das heißt: Wäre kein Vermögen dazu vorhanden, wäre es kein Werk und könnte auch nicht als Wirklichkeit (*energeia*) bezeichnet werden, zumindest wäre es eine andere, unwesentliche Wirklichkeit, z. B. Zufall oder Fügung (*tyche, automaton*). Das bedeutet jedoch nicht, dass Möglichkeit als *dynamis* und Wirklichkeit als *energeia* den gleichen ontologischen Status erhalten. Aristoteles widmet der Frage, was früher ist, das Vermögen oder die Wirklichkeit, besondere Aufmerksamkeit. Früher heißt hier nicht nur der Zeit, sondern vielmehr »sowohl dem Begriffe als auch dem Wesen nach«. ³¹ Er spricht dabei eindeutig dem Vermögen den ontologischen Vorrang ab. Es schein nur so, dass das Vermögen früher sei als die Wirklichkeit. Aber das Vermögen werde begrifflich von dem abgeleitet, was wirklich ist, sonst könnte man keinen Begriff davon haben (baukundig bspw. können wir jemanden nur darum nennen, weil wir Baukunst als wirkliche Tätigkeit kennen). Auch zeitlich sei das Vermögen nur von dem Wirklichen herzuleiten (so könnte ein

²⁸ Vgl. die Unterscheidung von *energeia* als »Bewegung zur Möglichkeit« und als »Wesen(heit) zu einem Stoff« (Aristoteles: *Metaphysik*, Buch IX, Kap. 6, 1048b (*Philosophische Schriften*, Bd. 5, S. 188)).

²⁹ Der Zufall ist laut Aristoteles auf kein Vermögen zurückzuführen. Der Zufall *ist* zwar, aber es gibt kein Vermögen dazu und kann es nicht geben. Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch VI, Kap. 2, 1027a.

³⁰ Aristoteles: *Metaphysik*, Buch IX, Kap. 8, 1050a (*Philosophische Schriften*, Bd. 5, S. 193).

³¹ Aristoteles: *Metaphysik*, Buch IX, Kap. 8, 1049b (*Philosophische Schriften*, Bd. 5, S. 191).

Mensch unmöglich ein Baukünstler sein, ohne je etwas gebaut zu haben). Und schließlich sei das Vermögen auch dem Wesen nach der Wirklichkeit gegenüber sekundär. Dies folgt aus der aristotelischen Teleologie. Wenn gilt: »um des Ziels willen ist das Werden«,³² dann ist das vollendete Werk das Vorrangige und Primäre, auf das jedes Vermögen abgestimmt ist. Mit anderen Worten, das Werk muss schon vollendet sein, damit auch das Vermögen zu ihm sein kann. So kann ein Mensch nur von einem Gebildeten gebildet werden und ein Kind kann nur von einem erwachsenen Mann gezeugt werden. Das Werk geht also dem Vermögen wesentlich, zeitlich und begrifflich voraus. Die Wirklichkeit bedeutet ontologisch *mehr* als die Möglichkeit, obwohl die Möglichkeit nicht nur ontologisch verankert, sondern auch wesentlich für die Wirklichkeit selbst ist.

Das ontologische Verständnis der Modalunterscheidungen vom Möglichen, Wirklichen und Notwendigen hatte eine enorme Wirkung in der Geschichte des abendländischen Denkens, genauso wie die aristotelische Einteilung des Wirklichen in das Wesentliche und das Akzidentielle, in das Notwendige und das Kontingente. Das Konzept des Möglichen wird zum Angelpunkt der wichtigsten Diskussionen und selbst die strengsten Deterministen können darauf nicht völlig verzichten. Es stellt einerseits eine erhebliche theoretische Schwierigkeit dar, andererseits aber scheint es absolut unentbehrlich zu sein.

Die Deutung des Möglichen als Vermögen wird allerdings in der späteren, christlichen Rezeption von Aristoteles mit der Vorstellung der Kontingenz des Seienden auf eine prinzipiell neue Art und Weise verknüpft: Da alles kraft der unergründlichen göttlichen Macht aus dem Nichts ins Dasein gerufen worden ist, ist es kontingent in dem Sinne, dass es auch nicht sein oder anders sein könnte, als es gerade ist. Diese Vorstellung einer totalen Kontingenz der Welt (*contingentia mundi*) wäre Aristoteles fremd, ebenso wie die mit ihr eng verbundene Idee der *creatio ex nihilo*.³³ Nun war der Gott der Bibel allein notwendig, das übrige Seiende dagegen kontingent bzw. vom Willen Gottes (dem Begriff, der für Aristoteles nicht einmal in Frage käme) vollkommen abhängig. Gottes Macht paradoxierte die Unterscheidung von *dynamis* und *energeia*. Denn er war als reine Wirklichkeit (*actus*) zu verstehen, seine Macht, folglich, als erfüllte Wirklichkeit. In diesem Sinne ging nun

³² Aristoteles: *Metaphysik*, Buch IX, Kap. 8, 1050a (*Philosophische Schriften*, Bd. 5, S. 192).

³³ Das Seiende konnte nach Aristoteles nicht aus einer »Nacht« bzw. aus dem Nicht-Seienden entstehen (vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch XII, Kap. 7, 1072a).

die göttliche Macht bzw. das Vermögen der Wirklichkeit der Welt (der Schöpfung) wesentlich voraus, deren Kontingenz auch Abhängigkeit von dieser Macht bedeutete.³⁴

Eine der Folgen dieser Umdeutung war, dass die Unterscheidung, die bei Aristoteles mehrere Abstufungen implizierte, nun zu einer schlichten Dichotomie wurde – von Gott als notwendigem und vollkommenem Seienden einerseits und dem übrigen Seienden andererseits, das im Vergleich zu der Fülle der Realität und Fülle der Macht, welche Gott zugeschrieben wurden, als ontologisch mangelhaft zu beurteilen war. Gerade Macht als Fähigkeit zu eigenständiger Entwicklung wird dem Seienden somit abgesprochen. Wenn die Dinge, z. B. der Mensch, über die Macht verfügen, sich selbst und die anderen zu verändern, dann nur, weil diese ihnen von Gott zugeteilt worden ist. Die Behauptung einer Totalkontingenz der Welt schien sowohl die absolute Macht Gottes zu sichern als auch Gott von der Welt in ihrer Kontingenz vollkommen abzugrenzen.

Die totale Kontingenz schloss dabei den Zufall aus. Denn in der Welt als Werk des notwendigen Gottes konnte nichts geschehen, was seinem Willen nicht entsprach. Wenn die Macht Gottes auch Grenzen erfahren konnte, so nur durch seine freiwillige Selbstbeschränkung zugunsten der menschlichen Freiheit, nicht aber um des Zufalls willen. Das theologische Denken des Mittelalters macht unmissverständlich klar: Die Welt beinhalte nichts Zufälliges, jedoch sei alles, was ihr angehört, als vollkommen kontingent zu beurteilen – im Sinne der Abhängigkeit von Gottes Macht, im Sinne der Nicht-Notwendigkeit. Eben dies ist über lange Zeit der Sinn der Allmacht gewesen: Gott lässt nichts zu, was seinem Willen nicht entspricht, vor allem keinen Zufall.

Das gerade entworfene Bild des mittelalterlichen Denkens ist gewiss viel zu pauschal. Auch auf diesen Wegen gab es Abzweigungen. So kann man die Macht Gottes als Argument für die Gültigkeit der Naturgesetze oder aber für ihre gelegentliche Außerkraftsetzung (Wunder) deuten. Die beiden Möglichkeiten schließen allerdings den Zufall aus.³⁵ Hier ist

³⁴ Für Aristoteles war Gott als reine Wirklichkeit, *energeia*, zu denken (Aristoteles: *Metaphysik*, Buch XII, Kap. 7, 1072a). Im theologischen Denken des Mittelalters, in dem das Vermögen (*dynamis*) als Gottes Macht (*potentia*) zur Erschaffung der Welt gedeutet wird, fallen *dynamis* und *energeia* zusammen.

³⁵ Die Leugnung des Zufalls öffnet zwei grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten, wie man Gottes Allmacht versteht: Entweder geschieht alles gemäß den strengen Naturgesetzen, wie sie von Gott in seiner Weisheit erschaffen worden sind, oder er kann die Ursächlichkeit jederzeit manipulieren und in die Naturvorgänge eingreifen. Ich werde auf

jedoch kein Platz für die Analyse aller theologischen Optionen, die von der Idee der Kontingenz stammen. Diese sind vielfältig und zahlreich. Vielmehr geht es mir an dieser Stelle um das systematisch-philosophische Verhältnis zwischen Zufall und Kontingenz und, historisch, um paradoxe Umwandlungen, die dieses Verhältnis im Laufe der Geschichte des abendländischen Denkens erfuhr, ebenso um die Konsequenzen dieser Umwandlungen für die Deutung des Wissens, seiner Macht und seiner Ohnmacht. Versuchen wir beide Begriffe, Zufall und Kontingenz, auseinanderzuhalten, auch wenn dies gerade mit Blick auf ihre Geschichte ab der Scholastik nicht leicht und manchmal sogar unmöglich zu sein scheint.³⁶

Wenn wir die Mehrdeutigkeit des Zufalls zunächst ausklammern, könnten wir sagen, dass er für jene Ereignisse steht, die *keine (zureichende) Ursache* haben, bzw. der Zufall selbst wird hier zu einer Erklärung, wobei keine weiteren Erklärungen prinzipiell möglich sind. Dagegen, wenn es sich um das Verletzen vom Prinzip des zureichenden Grundes durch unsere *Begründung* handelt, d. h. wenn eine kausale Erklärung nur aufgrund unserer Unwissenheit fehlt, würde ich vorschlagen, von einem *scheinbaren* Zufall zu reden – im Gegensatz zum eigentlichen Zufall. Auch andere Bedeutungen des Zufalls wie die Nichtvorhersagbarkeit oder Koinzidenz sind m. E. von diesem zentralen Moment ableitbar, d. h. auch sie unterliegen der Alternative: entweder fehlt hier eine Ursache tatsächlich oder sie ist nur uns unbekannt, was dazu führt, dass unsere Begründung mangelhaft wird.³⁷

diese Alternative im letzten Kapitel ausführlich eingehen, in dem es um die Klärung vom Sinn der Allmacht gehen wird.

³⁶ Trotz ihrer Amalgamierung in der Geschichte des abendländischen Denkens war dies die Aufgabe von Peter Vogt (*Kontingenz und Zufall*). Am Ende seiner ausführlichen und sorgfältigen Untersuchung zum Thema scheint aber auch er die beiden Begriffe synonym zu benutzen. Dafür gibt es systematische Gründe, die ich versuche im Folgenden darzulegen.

³⁷ Vgl. die Terminologie von Herkenrath: objektiv oder eigentlich zufällig / subjektiv oder uneigentlich zufällig (*Zufall – Nur eine Randerscheinung oder allgegenwärtig?*, in: Schwaetzer u. Herkenrath (Hg.), *Zufall*, S. 64 ff.). Manche Forscher definieren den Zufall in diesem doppelten Sinne, als »ein Ereignis, das ohne Grund eintritt oder dessen Grund wir nicht kennen« (Mainzer, Klaus: *Der kreative Zufall. Wie das Neue in die Welt kommt*, in: Nagorni, Klaus u. Audretsch, Jürgen (Hg.): *Zufall oder Fügung? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch*, Karlsruhe: Ev. Akademie Baden, 2010, S. 9). Mir scheint dies jedoch ein erheblicher Unterschied zu sein, den man auch begrifflich festhalten sollte. Auch der sogenannte kreative Zufall (vgl. Schmidt, Jan Cornelius: *Das Andere der Natur. Neue Wege zur Naturphilosophie*, Stuttgart: Hirzel, 2015, S. 127 ff., sowie Mainzer, Klaus: *Der kreative Zufall. Wie das Neue in die Welt kommt*, München: Beck, 2007) hängt aus

Wenn man den Zufall so auffasst, sieht man jedoch, dass er in der Geschichte des abendländischen Denkens nur mit wenigen Ausnahmen als *scheinbar* verstanden wurde. Eine theologische Begründung, dass nämlich Gottes Wille alles bestimme und nichts dem Zufall überlasse, ging Hand in Hand mit der wissenschaftlichen. Gäbe es den tatsächlichen Zufall, wäre das Wissen unmöglich. Denn dieses bezieht sich auf die Kausalzusammenhänge. Schon Aristoteles machte es unmissverständlich klar: Der Zufall kann kein Gegenstand des Wissens sein. Eine ontologische Außerkraftsetzung des von Leibniz zur ewigen Vernunftwahrheit erhobenen logischen Prinzips des zureichenden Grundes würde die Wissenschaft in ihren Grundlagen fraglich oder gar unmöglich machen. Die Aufgabe der Philosophie, sofern sie die Wissenschaft begründen und ermöglichen soll, scheint damit eindeutig zu sein: Dem Zufall darf kein Raum in der Realitätsauffassung gelassen werden. Symptomatisch ist die folgende Formulierung:

»Alle klaren Denker haben seit Jahrtausenden ausgesprochen, dass es einen Zufall in der Wirklichkeit nicht gebe, dass der Zufall ein relativer, ein menschlicher Begriff sei, gebildet, unsere Unwissenheit zu verschleiern.«³⁸

Nun gab es auch hier Ausnahmen, z. B. Epikur und mit einer gewissen Einschränkung wiederum Aristoteles, dem man sicherlich die Würde eines klaren Denkers nicht absprechen kann.³⁹ Jedoch stellt das abendländische Denken im Großen und Ganzen tatsächlich ein systematisches Ausgrenzen des Zufalls dar. Berühmt sind die Worte Hegels, die philosophische Vernunft habe »keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen«⁴⁰. Besonders bemerkenswert für unsere Ziele ist die Ausdrucksweise Humes:

meiner Sicht von der primären Bedeutung ab: die fehlende Ursache bzw. die mangelhafte Begründung.

³⁸ Mauthner, Fritz: *Zufall*, in: *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, München, Leipzig 1910, Bd. 2, S. 634 (zit. nach: Vogt: *Kontingenz und Zufall*, S. 67).

³⁹ So hat Aristoteles, indem er den Zufall als Nebeneffekt und das Unwesentliche auffasste, deutlich gemacht, dass es keine ontologischen Ursachen für solche Nebeneffekte der sonst durchaus kausalbedingten Ereignisse geben kann. Somit tendierte der Zufall bei ihm dazu, ein tatsächlicher (objektiver, eigentlicher) Zufall zu sein bzw. ein Vorkommnis, das keine Ursache hat.

⁴⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg: Meiner, 1955, S. 29. Vgl. auch das optimistische Schlusswort der Dissertation von Windelband: Das menschliche Leben, als wissenschaftliche, moralische oder künstlerische Tätigkeit, sei

»It is universally allowed that nothing exists without a cause of its existence, and that chance, when strictly examined, is a mere negative word, and means not *any real power* [meine Hervorhebung – E.P.] which has anywhere a being in nature.«⁴¹

Hume selbst stellte dabei bekanntlich die Kausalität in Frage, und dies gerade weil man die Kausalitätsverhältnisse vom Zufall bzw. einem bloßen zeitlich-räumlichen Nacheinander, dem die Macht (power) fehlt, durch die Erfahrung nicht unterscheiden kann. Er definierte somit sowohl die Kausalität als auch den Zufall durch die Macht, und ebenso die Freiheit (»By liberty, then, we can only mean a power of acting or not acting, according to the determinations of the will«⁴²). Man sieht, was hier auf dem Spiel steht: Der Zufall, wenn er denkbar wäre, würde sowohl die Macht des Wissens als auch die menschliche Freiheit gefährden, er würde beide erheblich beschränken, und zwar ohne selbst Macht zu sein. Auch für Gottes Macht wäre der Zufall bedrohlich. Er wäre in allen Hinsichten eine bloße Gefahr der Ohnmacht. Eben darum wurde der Zufall von der Philosophie und Theologie zum größten Teil geleugnet bzw. als vom Wissen, wenn auch nur im Prinzip, überwindbar dargestellt und als im Grunde unwirklich herabgesetzt.

Der Einspruch gegen diese radikale Leugnung des Zufalls kam im 20. Jahrhundert vonseiten der Naturwissenschaft. Die Quantenphysik, genauer gesagt, ihre Kopenhagener Interpretation, wird von einem objektiven Zufall sprechen, in dem Sinne, dass bei manchen quantenmechanischen Vorgängen keine strenge Ursächlichkeit festzustellen ist, und zwar *prinzipiell*, nicht nur wegen der Beschränktheit unseres Wissens. Auf diesen Punkt gehen wir im dritten Abschnitt ausführlich ein. Hier möchte ich es nur erwähnen. Aber auch die Philosophie stellt sich in dieser Hinsicht allmählich um: Sie neigt den Zufall nicht mehr, sondern betrachtet ihn als omnipräsent. Diese Umstellung, die in ihren radikalen Konsequenzen kaum zu überschätzen ist, wurde während mehrerer Jahrhunderte vorbereitet, in denen die Leugnung des Zufalls mit der Behauptung der Kontingenz der Welt Hand in Hand ging.

Was meint aber Kontingenz im Unterschied zum Zufall? Nicht, dass für ein Ereignis bzw. eine Entstehung oder Veränderung von einem

»siegreicher Kampf gegen die Zufälligkeit« (Windelband, Wilhelm: *Die Lehren vom Zufall*, Inaugural-Dissertation, Berlin: F. Henschel, 1870, S. 80).

⁴¹ Hume, David: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in: Hume, David: *The Philosophical Works*, Bd. 4, ed. by Th. H. Green and Th. H. Grose, Aalen: Scientia-Verl., 1964, S. 78 f.

⁴² Hume, David: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, S. 78.

Naturding die Ursache fehlt, sondern dass die Existenz dieses Dinges (oder z. B. einer Eigenschaft) nicht zwingend, nicht notwendig ist, dass es auch anders sein könnte, als es gerade ist, oder dass es überhaupt nicht sein könnte. Eben dafür stand das Konzept *contingentia mundi*: Gott hat die Welt nicht erschaffen müssen bzw. er hat sie anders erschaffen können, als sie gerade ist; darum ist die Welt kontingent; aber sie ist nicht zufällig; gerade den Zufall lässt Gott in seiner Weisheit nicht zu, er kümmert sich ständig um die Welt (*creatio continua*).

Wie entgeht man jedoch dem Zufall und rettet die Kontingenz? Ich habe es eben angedeutet: Indem man sich auf den Willen Gottes beruft, und zwar in dem Sinne, dass Gott nicht nur die Welt auch anders hätte erschaffen können, als er es tat (oder es gar hätte lassen können), sondern auch, dass er keinen Raum dem Zufall überlässt. Die Welt samt allen Dingen wäre dann kontingent, aber nicht zufällig. Denn es *gäbe* für alles eine Ursache – den Willen Gottes. In diesem Fall wäre der Zufall wiederum scheinbar. Er wäre so etwas wie ein »Pseudonym Gottes, wenn er nicht selbst unterschreiben will«. ⁴³

Dennoch ist der Wille Gottes uns bis zu dem Grad unbegreiflich, als dass eine solche Ursache so gut wie keine ist. Eben dies besagt die säkulare Umdeutung der Kontingenz: Es läuft alles nach den strengen Gesetzen der Natur ab; diese Gesetze sind jedoch selbst als kontingent anzusehen so wie die Entstehung des Lebens und des Menschen – die Ansicht, die, wie oben erwähnt, Aristoteles für besonders verwunderlich und widersprüchlich hielt. Sie gewinnt nun immer mehr an Bedeutung. Im Grunde genommen macht es für die wissenschaftliche Arbeit keinen großen Unterschied, ob es sich um den unergründlichen Willen Gottes handelt oder um die uns in ihren Anfängen nicht begreifbare Kontingenz der Naturgesetze. Denn in beiden Fällen klammert man die Frage nach der ursprünglichen Kontingenz aus und kann folglich innerweltliche Naturvorgänge als streng deterministisch erforschen. Der Zufall kann weiterhin negiert werden. Selbst Spinozas paradoxe Lösung mit *causa sui* wies in dieselbe Richtung: Die Ursache der Ursächlichkeit sei sie selbst. In diesem Fall könnte man sie jedoch genauso gut als ursachlos bezeichnen. Ob Ursache ihrer selbst oder Ursachlosigkeit, für die Untersuchung der Natur ist eine solche Alternative vollkommen belanglos.

⁴³ Der Spruch wird Théophile Gautier zugeschrieben. Vgl. Platt, Suzy (ed.): *Respectfully Quoted*, Washington: Library of Congress, 1989, S. 38 (zit. nach: <https://gutezitate.com/zitat/194080> (11.05.2022)).

Die beschriebenen Grundoptionen, wie man Kontingenz behaupten, den Zufall aber leugnen kann – im Sinne der *creatio ex nihilo*, *causa sui* oder bloßen Ursachlosigkeit der Welt als Ganzer –, scheinen die Erkennbarkeit jedes innerweltlichen Vorgangs gesichert zu haben.⁴⁴ Die Ohnmacht des Wissens, was die Erkenntnis der ersten Ursache angeht, konnte im Sinne der menschliche Kräfte übersteigenden Wirkung Gottes oder im Sinne einer absoluten Wirkungslosigkeit bzw. einer unergründbaren ursprünglichen Kontingenz gedeutet werden. Dass das säkulare Denken seine Auffassung der Kontingenz dabei als Alternative zum Gottesglauben ansieht, indem die Naturgesetze als faktisch gegeben verstanden werden, d. h. als kontingent in ihrer Entstehung und notwendig in ihrer Wirkung, beinhaltet etwas Ironisches. Man könnte hier fragen, ob eine solche Ansicht weniger fantastisch ist als *creatio ex nihilo* oder *causa sui*. Im Grunde entspringt sie denselben Annahmen – dem Konzept von *contingentia mundi* und der Leugnung des Zufalls.

Die Tendenz, einerseits den Zufall zu leugnen, d. h. auf der strengen Kausalität des innerweltlichen Geschehens zu bestehen, andererseits aber die Kontingenz der Welt als Ganzer zu behaupten, für deren Sein und So-Sein es keine weiteren Ursachen gibt, verstärkt sich mit der Zeit. In der Tat stellt sie eine ununterbrochene Entwicklung dar, von dem theologischen Denken des Mittelalters bis hin in die atheistische Gegenwart. Der Zufall als das der Kausalität entgegengesetzte Prinzip ist und bleibt zuerst inakzeptabel. Die von Aristoteles entwickelte Begrifflichkeit, rezipiert und umgedeutet vom christlich-theologischen Denken, ermöglicht jedoch einen auf den ersten Blick harmlosen Doppelgänger des Zufalls, die Kontingenz, die als den Determinismus ergänzendes, ihm quasi nicht widersprechendes Konzept immer plausibler wird – zuerst als religiöses Staunen über Gottes Schöpfung und dann als Behauptung der »absoluten Grund- und Zwecklosigkeit des Ganzen«.⁴⁵

Aber der Unterschied zwischen dem Zufall und der Kontingenz ist sehr fraglich. Denn was heißt es, dass etwas zwar eine Ursache hat bzw. nicht-zufällig ist, aber auch nicht sein könnte? Das Prinzip der Kausalität

⁴⁴ Als Gegensatz zum Notwendigen wird die Kontingenz der Einzeldinge auch bei Spinoza denkbar, »insofern wir, wenn wir bloß ihre Essenz ins Auge fassen, nichts finden, was ihre Existenz notwendigerweise setzt oder notwendigerweise ausschließt« (E, IV, def 3 (Spinoza: *Ethik*, S. 381)). Auch Spinoza nimmt somit die Unterscheidung des Notwendigen und Kontingenten in Anspruch, ebenso wie er den aristotelischen Zufall im Sinne eines Nebeneffekts (*accidens*) zulässt (vgl. die Anm. 26 im Exkurs 1).

⁴⁵ Wetz, Franz Josef: *Kontingenz der Welt – ein Anachronismus?*, in: Von Graevenitz, Gerhart u. Marquard, Odo (Hg.): *Kontingenz*, München: Fink, 1998, S. 93.

schließt gerade dieses Nicht-sein-können, die Kontingenz, aus. Wenn es sich jedoch um eine unzureichende Ursache handelt, müsste man wiederum vom Zufall sprechen. Die nicht zwingende Ursächlichkeit ist im Grunde keine. Wenn etwas auch nicht sein könnte, dann ist es nicht nur kontingent, sondern auch zufällig.

Es ist also nicht besonders verwunderlich, dass das Konzept der Kontingenz in seiner säkularen Version – wenn der Wille Gottes als zwar unbegreifliche, jedoch durchaus zureichende Ursache für das Dasein aller Gesetze und für alles Geschehen ausgeklammert worden ist – das Verhältnis zum Zufall und folglich auch zum Kausalitätsprinzip allmählich verändert. Das Letztere musste früher oder später in Frage gestellt werden. Nicht nur ist es unsinnig darüber nachzudenken, warum die Welt als Ganze ist. Die Kontingenz betrifft ebenso die Naturgesetze. Auch sie sind nicht notwendig: Sie könnten anders sein. Folglich sind sie zufällig. Wenn aber die Naturgesetze zufällig sind, kann es dann nicht sein, dass das Prinzip der Kausalität *auch* zufällig ist? Seine Zwangsläufigkeit könnte ein Überrest des alten Denkens sein.⁴⁶ In diesem Fall müsste man nicht nur den Skeptikern, wie Hume, Recht geben, sondern, viel radikaler, die Selbstbezüglichkeit *aller* wissenschaftlichen Konstruktionen eingestehen und unsere vollkommene Ohnmacht akzeptieren, was die Erkenntnis der Realität angeht. Der Aufstieg des epistemologischen Konstruktivismus ist von der in ihren Wurzeln theologischen Idee der Kontingenz der Welt her verständlich. In ihrer neuen, säkularen, Version wird sie zur Behauptung einer totalen Zufälligkeit sowohl der Realität als auch des Wissens über sie.

Die Erfahrung der Ohnmacht widerfährt also dem Denken trotz der behaupteten Macht des Wissens, trotz des Optimismus der Losung »Wissen ist Macht«. Diese Resignation sehe ich als Folge der Einseitigkeit – der Auffassung der Erkenntnis, die sie auf einen sicheren und siegreichen Gang in Entwicklung und Verwendung ihrer Konstruktionen reduziert. Aber die Erfahrungen der Ohnmacht, das haben wir im vorigen Kapitel festgestellt, sind für das Wissen grundlegend, ja absolut unerlässlich. Wenn diese negiert werden, meldet sich die Ohnmacht nicht nur immer aufs Neue, sondern wirkt als Negation der Macht des Wissens überhaupt. Im Endeffekt wird nicht nur die Kausalität radikal in Frage gestellt,

⁴⁶ Vgl. die Meinung Russells, Kausalität sei »ein Relikt aus vergangener Zeit, das wie die Monarchie nur deshalb überlebt hat, weil man es irrtümlicherweise für unschädlich hielt« (Russell, Bertrand: *On the Notion of Cause*, zit. nach: Heidelberger, Michael: *Kausalität. Eine Problemübersicht*, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 32/33 (1992), (Themenheft *Kausalität*), S. 133 f.).

sondern auch der Zufall zu einer einzigen Gewissheit erklärt. Nicht nur die Welt als Ganze ist nun nicht notwendig. Auch das innerweltliche Geschehen soll als kontingent bzw. zufällig beurteilt werden. So wird die Paradoxie der schon von Aristoteles kritisierten merkwürdigen Vorstellung (das Ganze sei kontingent, aber in ihm geschehe alles notwendig) gelöst – im Sinne der absoluten Kontingenz von *allem*, was es gibt. Die Kontingenz wird mit dem Zufall gleichgesetzt.

Nun entsteht eine neue Paradoxie: Die Zufälligkeit des Faktischen sei allein notwendig. Mehr noch: Wir werden dazu aufgerufen, dies als letzte Konsequenz der Erfahrung der Ohnmacht des menschlichen Wissens bedingungslos zu akzeptieren. So verschiedene Denker wie Émile Boutroux,⁴⁷ Jean-Paul Sartre⁴⁸ oder Richard Rorty⁴⁹ behaupteten auf unterschiedliche Art und Weise die totale Zufälligkeit als den epistemologischen Sinn der Realität. Einen der aktuellsten Ausdrücke dieses Gedankens stellt die schon besprochene Philosophie von Quentin Meillassoux dar. An seinem Beispiel kann man gut sehen, was die These der absoluten Kontingenz für das moderne philosophische Denken bedeutet bzw. wie sie mit seiner Erfahrung der Ohnmacht zusammenhängt.

Meillassoux geht von seinem Verständnis der Metaphysik als »Gedanke des zureichenden Grundes« aus und will ihr seinen »spekulativen Materialismus« entgegensetzen.⁵⁰ Der Letztere bewiese die absolute Faktizität der Kontingenz und stelle damit das Absolute jenseits der Kausalität wieder her – als das Ontologisch-Absolute, das vom Korrelationismus (als philosophische Position verstanden, der zufolge alle unsere Wahrnehmungen und Urteile von unserem Standpunkt abhängig sind und abgesehen von diesem Standpunkt ihre Gültigkeit nicht beanspruchen können) negiert werde. Alle Denker, die der Idee einer absoluten Realität skeptisch gegenüberstehen, erklärt Meillassoux für Metaphysiker.⁵¹ Die Aufgabe, die Meillassoux sich und der Philosophie dabei stellt, ist symptomatisch: Man solle nicht nur die Kontingenz der Realität beweisen, sondern diese als absolut notwendig darlegen. Dafür müsse aber zuerst der Korrelationszirkel überwunden werden, denn der sogenannte Korrelationismus stehe skeptisch solchen ontologischen

⁴⁷ Boutroux, Émile: *Die Kontingenz der Naturgesetze*, Jena: Diederichs, 1911.

⁴⁸ Sartre, Jean-Paul: *Der Ekel: Roman*, Berlin: Aufbau-Verl., 1982.

⁴⁹ Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, übers. v. Christa Krüger, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1992.

⁵⁰ Vgl. Meillassoux: *After Finitude*, S. 34; Meillassoux: *Time without Becoming*, S. 19.

⁵¹ Z. B. Heraklit, Nietzsche und Deleuze. Aber auch die Phänomenologie fällt darunter (vgl. Meillassoux: *Time without Becoming*, S. 9, 26).

Thesen über den absoluten Charakter der Realität gegenüber. Dies sei die dringendste philosophische Aufgabe, unter anderem weil man nur so die Existenz des Prähistorischen denkbar machen könne.

Es ist nicht schwer zu merken, dass bereits Meillassoux' Aufgabe etwas sehr Fragliches enthält. Es ist ein für die Philosophie sehr zweifelhaftes Prozedere, ein Ergebnis der Arbeit voranzuschicken, statt ein Problem zu erforschen. Man könnte hier erwidern, dass die Forderung, die Ergebnisse der Forschung vor der Forschung nicht festzulegen, faktisch schwer haltbar ist. *De facto* sind Philosophen dazu geneigt, ein fertiges Werk dem Publikum darzulegen; heute müssen sie am Anfang ihres Werkes deutlich machen, was am Ende herauskommen wird.⁵² Meillassoux will jedoch nicht nur das Problem der prähistorischen Zeiten auf eine bestimmte Art und Weise lösen. Nicht nur weiß er von vornherein, wie die Realität aussehen soll, damit die prähistorischen Zeiten denkbar sind, und zwar in der Weise denkbar, wie Historiker und Paläontologen sie beschreiben.⁵³ Es geht ihm in Wirklichkeit um viel mehr. In seinem programmatischen Werk *After Finitude* hat er es deutlich formuliert: Er will nicht mehr und nicht weniger als das Ende der Religion bzw. er will eine bestimmte Weltanschauung für immer unmöglich machen.⁵⁴ Dies ist ein offensichtlich nicht philosophisches, sondern ideologisches Programm, das mit Hilfe der philosophischen Argumentation gelöst werden soll. Meillassoux' Pathos macht unmissverständlich klar: Das Problem der prähistorischen Zeiten ist nur der Anlass, um dieser weltanschaulichen Aufgabe näher zu kommen; die Behauptung der absoluten Kontingenz ist sein Mittel, um diese zu erfüllen.

⁵² Von den Forderungen der modernen Stiftungen ganz zu schweigen, die ein Projekt nur dann finanziell unterstützen, wenn dessen Ergebnisse von vornherein feststehen, was wissenschaftliche Projekte zum Gegenteil davon macht, was sie sein sollten – eine wissenschaftliche Untersuchung, die Überraschungen und sogar Misserfolge offen gegenübersteht. Auch in diesem Sinn wird die banalste Form von der Wissen-ist-Macht-Formel Bacons leider bestätigt, d. h. es wird demonstriert, dass Wissen Macht und nur Macht sein soll, die die Erfahrungen der Ohnmacht ausblendet und so sich selbst gegenüber als völlig durchschaubar und vorhersagbar sich inszenieren muss, was entweder Heuchelei oder die wirkliche Ohnmacht bedeutet.

⁵³ Auch hier bestimmt eine schlichte Dichotomie die Logik der Argumentation: Entweder war alles so, wie wir bzw. die Historiker uns es vorstellen, oder es gab gar nichts (vgl. Meillassoux: *Time without Becoming*, S. 15). Im Kapitel I habe ich bereits gezeigt, dass eben darum alle Argumente der ›Realisten‹ bezüglich der Vergangenheit ins Leere laufen.

⁵⁴ Meillassoux spricht von »religiösem Obskurantismus« und wirft den Skeptikern bzw. den »Korrelationisten« vor, modernen Fanatismus zu begünstigen (Meillassoux: *After Finitude*, S. 49).

Im Kapitel I habe ich bereits gezeigt, dass das entscheidende Argument Meillassoux' zugunsten der absoluten Kontingenz der Gedanke vom eigenen Tod ist: Die Nicht-Existenz des Korrelationszirkels selbst solle denkbar sein, sonst entgehe man einer idealistischen Verabsolutierung des Zirkels nicht. Für einen »Korrelationisten« sei deshalb notwendig, nicht nur eine absolute Faktizität der Korrelation, sondern auch ihre absolute Kontingenz denken zu können. Ein Widerspruch in der Argumentation des »Korrelationisten« besteht jedoch darin, dass er behauptet, er wisse nicht um die Kontingenz der Korrelation, setzt aber zugleich die Möglichkeit ihrer Nicht-Existenz latent voraus. Abgesehen davon, ob so ein Widerspruch z. B. bei Kant (den Meillassoux zum größten Teil meint)⁵⁵ tatsächlich feststellbar ist, könnte man fragen, warum ein Widerspruch in der korrelationistischen Argumentation die Kontingenz der Korrelation beweisen soll, bzw. warum eine latente Prämisse, bei der ein »Korrelationist« ertappt wurde, für bewiesen gilt.⁵⁶ Bemerkenswert ist jedoch vor allem, dass nur das Todesargument (man solle die eigene Endlichkeit begreifen können) Meillassoux Zugang zu der, wie er meint, absoluten Realität verschafft.⁵⁷ Dennoch stellt die Möglichkeit der eigenen Nicht-Existenz, das haben wir oben gesehen, etwas viel Komplexeres dar als ein bloßes Faktum. Sie kann eben nicht begriffen werden, sondern kann indirekt und paradox (im Widerspruch zu allen Wahrnehmungen) erlebt werden – durch existentielle Erfahrungen der Furcht und Sorge. Auf solche feinen Unterscheidungen lässt sich Meillassoux allerdings nicht ein. Er hält die Kontingenz des Korrelationszirkels für bewiesen und schließt daraus auf die absolute Kontingenz von allem Seienden.

Abgesehen von Meillassoux' zweifelhaften Beweisen, die zum größten Teil nicht nur voraussetzungsreich, sondern auch ausschließlich von schlichten Gegensätzen her gedacht werden, ist wichtig nicht zu übersehen, wie die Realität bei ihm nun aussieht. Bei Aristoteles war das Seiende ontologisch heterogen, ein Ding konnte im verschiedenen Sinne sein, je nachdem, ob es notwendig oder möglich, ob es ein bloßer Zufall oder ein Werk ist. In der christlich-theologischen Umdeutung ging

⁵⁵ Vgl. z. B.: Meillassoux: *Time without Becoming*, S. 11.

⁵⁶ Die Notwendigkeit des Korrelationszirkels wird dadurch widerlegt, dass diese nicht bewiesen werden kann. Es sei hinreichend, dass kein Beweis vorliegt, um das Gegenteil zu behaupten (vgl. Meillassoux: *Time without Becoming*, S. 22).

⁵⁷ Dieser Gedankengang wird in seiner Wichtigkeit nicht offengelegt, sondern er wird wie nur zusätzlich dazu erwähnt. Ohne ihn wäre jedoch die Feststellung eines Widerspruchs in der Argumentation des »Korrelationisten« nicht gelungen. Vgl. Meillassoux: *Time without Becoming*, S. 22; Meillassoux: *After Finitude*, S. 55 f.

diese Heterogenität teilweise verloren, sie wurde zu einer Dichotomie: Nur Gott war als notwendiges Seiendes von anderem Seienden zu unterscheiden. Da allerdings Gottes Macht auch den Menschen (in verschiedenem Grad) zuteil werden konnte, waren Abstufungen auch hier noch möglich. Bei Meillassoux ist alles homogen-kontingent geworden, alles nicht notwendig, alles bloßer Zufall. Der Gedanke der absoluten Kontingenz bedeutet die totale Homogenität des Seienden. Diese wirft jedoch ein erhebliches Problem auf. Denn die Idee des Möglichen, die ihr zugrunde liegt (es könnte alles anders sein, als es ist) wurde von Aristoteles eingeführt, um gerade die Nicht-Homogenität des Seienden denkbar zu machen, um das Seiende ontologisch zu unterscheiden. Wenn aber *alles* nun kontingent ist, und dies mit Notwendigkeit, macht es dann noch Sinn von Kontingenz, Möglichkeit und Notwendigkeit zu sprechen?

Das Seiende ist nach Meillassoux als total kontingent und in dieser Kontingenz nicht unterscheidbar zu denken. Nicht nur einzelne Dinge, auch die Kausalität und die Naturgesetze, selbst das Werden sind in diesem Sinne einander gleich. Darum spricht Meillassoux nicht nur von der absoluten Kontingenz, sondern auch vom absoluten Chaos, das keinem Gesetz, keiner Vernunft, keiner Regel gehorcht. Das Faktisch-Gegebene sei rational nur in einem einzigen Sinne: Es sei nicht widersprüchlich. Aber es sei völlig irrational im Sinne einer absoluten Ursachlosigkeit und ontologischer Gleichheit der Kontingenz. Die Welt samt allem Seienden sei die Unvernunft (*unreason*) selbst.⁵⁸

Seinem Konzept von »Hyper-Chaos« oder »Super-Kontingenz«⁵⁹ gemäß, definiert Meillassoux nun den eigentlichen Gegenstand der Philosophie. Dieser sei weder das Sein noch das Werden, selbst nicht die Realität, sondern die Möglichkeit, und nicht etwa die formale Möglichkeit, sondern die »reale und dichte« Möglichkeit. »L'affaire de la philosophie n'est pas l'être, mais le peut-être.«⁶⁰ Dies sei die Formel eines spekulativen, antimetaphysischen und materialistischen Realismus. Man solle sich philosophisch dem Gedanken der Möglichkeit öffnen, um die vollkommene Kontingenz der Welt begrifflich zu machen.

Es ist, denke ich, überflüssig zu sagen, dass Meillassoux sich damit der Grundbegriffe der aristotelischen *Metaphysik* bedient, auch wenn er der Feinheit ihrer Unterscheidungen fernbleibt. Man ist offensichtlich

⁵⁸ Vgl. Meillassoux: *Time without Becoming*, S. 23 ff.

⁵⁹ Meillassoux: *Time without Becoming*, S. 25.

⁶⁰ Meillassoux: *Time without Becoming*, S. 27 (auf Französisch in der englischen Ausgabe – E.P.).

nicht im Stande, den Kreis der aristotelischen Kategorien zu verlassen, und selbst ihre Deutung, die Meillassoux am wenigsten anspricht, - ihre theologische Interpretation im Sinne *contingentia mundi*. Die notwendige und totale Kontingenz der Welt, die Meillassoux mit ihrer Faktizität gleichsetzt, ist die extreme Form der säkularen Version dieses theologischen Konzepts, das seinerseits mit *creatio ex nihilo* eng verbunden ist.

Dennoch, trotz aller Gegenbehauptungen gibt es auch für Meillassoux etwas, das notwendig ist – die Zeit.⁶¹ Das Argument ist vielsagend: Denn es sei unmöglich, über die Zeit hinauszudenken. Tatsächlich versucht Meillassoux die Zeit als ewig (und darum absolut) aus der schlichten Tatsache zu beweisen, dass man im Denken über die Zeit nicht hinausgehen kann. Die Analogie zum ontologischen Gottesbeweis ist auffallend. Meillassoux wiederholt fast wörtlich die Formel Anselms.⁶² An die Stelle des allmächtigen Gottes setzt er nun die Allmacht der Zeit: Diese sei die Macht, die durch keine Macht überboten werden könne. Die Macht der Zeit sei die Allmacht des Einzig-Notwendigen, der gegenüber alle Realität kontingent sei.

Die Rolle des notwendigen Gottes wird somit bei Meillassoux der Zeit zugesprochen, in der die absolute Kontingenz alles Seienden sich entfaltet. Die Zeit ist allerdings für Meillassoux nur der andere Name für das Chaos. Beide – die Zeit und das Chaos – sind notwendig und allmächtig.⁶³ Aber auch sie können etwas nicht: Sie könnten niemals ein notwendiges Wesen hervorbringen.⁶⁴ Dies bedeutet keine Einschränkung ihrer Absolutheit. Vielmehr fallen Zeit, Chaos und Kontingenz bei Meillassoux zusammen; sie erläutern einander gegenseitig und beschreiben eine absolute Realität, die sich ständig chaotisch verändert und folglich immer anders sein kann, als sie gerade ist. Der Sinn der Realität ist nun, laut Meillassoux, die absolut-chaotische, irrationale Kontingenz, die paradoxerweise in ihrer Faktizität allein notwendig ist.⁶⁵ Diese Ansicht wird von Meillassoux als einzig sicherer Ausgangspunkt jeder weiteren philosophischen Forschung angesehen, die der Realität näherkommen will. Sie stellt ein radikales Fazit des Kontingenz-Gedankens dar.

⁶¹ Vgl. »The answer is *time*.« (Meillassoux: *Time without Becoming*, S. 25).

⁶² Vgl. Meillassoux: *After Finitude*, S. 61 f.

⁶³ Vgl. Meillassoux: *After Finitude*, S. 66.

⁶⁴ Vgl. »The absolute is the absolute impossibility of a necessary being.« (Meillassoux: *After Finitude*, S. 60). Vgl. auch Meillassoux: *After Finitude*, S. 65.

⁶⁵ Vgl. »[...] it is absolutely necessary that every entity might not exist« (Meillassoux: *After Finitude*, S. 60).

Der von Meillassoux mehrmals angegriffene »Korrelationist« Kant hat viel früher gegen diesen Gedanken seinen grundsätzlichen Zweifel ausgesprochen. Er verwendete dabei den Begriff »zufällig«, meinte aber genau das, was man unter »kontingent« versteht:

»Allein frage ich: was versteht ihr unter Zufällig? und ihr antwortet, dessen Nichtsein möglich ist, so möchte ich gern wissen, *woran ihr diese Möglichkeit des Nichtseins erkennen wollt*, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Succession und in dieser ein Dasein, welches auf das Nichtsein folgt (oder umgekehrt), mithin einen Wechsel vorstellt; denn daß das Nichtsein eines Dinges sich selbst nicht widerspreche, ist eine lahme Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bei weitem nicht hinreichend ist; wie ich denn eine jede existirende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf *die objective Zufälligkeit* derselben in ihrem Dasein, d. i. die Möglichkeit ihres Nichtseins an sich selbst, gar nicht schließen kann.« (Kant: KrV, B 301 f., meine Hervorhebungen – E.P.)

Mit dieser Überlegung negierte Kant die Möglichkeit von der objektiven Zufälligkeit zu sprechen, in dem Sinne, dass etwas auch anders sein könnte, im Sinne einer radikalen Kontingenz. Dies aber sicherlich nicht, weil er das logische Prinzip des zureichenden Grundes als objektiv ansehen bzw. es der Natur selbst zuschreiben würde, sondern weil solch ein Begriff wie der Zufall bzw. die Kontingenz nichts weiter ist als eine Abstraktion. Es sei im Grunde eine schwärmerische Annahme, dass etwas auch nicht sein könnte, die die Erfahrung niemals bestätigen würde. Dass eine solche Annahme (die Möglichkeit vom Anders-Sein) für den Begriff des menschlichen Willens in Kants praktischer Philosophie unumgänglich sein wird, weil der Wille nur unter der Bedingung denkbar ist, dass eine alternative Handlung möglich ist, berechtigt uns nicht dazu, dies mit Blick auf die Natur ebenso zu behaupten. Die Zufälligkeit als Möglichkeit des Nicht-Seins oder Anders-Seins verstanden, blieb für Kant in theoretischer Hinsicht eine bloße Spekulation, die keinen Anspruch auf das Wissen erheben konnte.

Eben diese spekulative Annahme, dass etwas immer anders sein kann, als es gerade ist, wurde nicht nur von scholastischen Denkern der Vergangenheit, sondern wird auch heute von einem modernen Antimetaphysiker wie Meillassoux als einzig sicheres Wissen dargelegt, freilich von dem Letzteren als Wissen über das »Hyper-Chaos«, über das man eigentlich nichts wissen kann, außer seiner bloßen Faktizität. Folgt man Kant, kann dies jedoch überhaupt keine Erkenntnis sein, sondern

bleibt lediglich eine Prämisse – nicht nur ein dogmatisches Postulieren der »Unvernunft« der Realität, sondern auch und vor allem eine ebenso dogmatische Behauptung der vollkommenen Ohnmacht des Wissens, das sich auf diese Realität bezieht.

Meillassoux' Philosophie stellt gewiss einen Extremfall dar, jedoch ist sie in den von ihr verfolgten Aufgaben für die Entwicklung des Kontingenzgedankens ab der Neuzeit bis hin in die Postmoderne symptomatisch. Die in ihr bis zum logischen Ende durchgeführte Annahme der absoluten Kontingenz ist die Leugnung jener Macht des Wissens, wie sie seit Bacon einseitig verstanden wurde, – als Macht der eigenen Konstruktionen, die die Dinge kontrollierbar machen sollte und die Natur als offenes Buch betrachtete, d. h. die die Erfahrungen der Ohnmacht systematisch ausblendete. Das führte u. a. zur allmählichen Preisgabe der Idee der ontologischen Heterogenität des Seienden, zunächst zugunsten seiner vollständigen Determiniertheit, dann aber seiner durchgehenden Zufälligkeit. Die Realität, die zuerst völlig rational im Sinne kausal bestimmt erschien, entpuppte sich am Ende als grundloses Chaos, als die Unvernunft, die niemals begriffen und niemals vorhersagbar sein kann.⁶⁶ Angesichts dieses »Hyper-Chaos« musste das Denken seine eigene Ohnmacht erfahren. Meillassoux' Philosophie des Möglichen, des Möglich-Seins (*peut-être*), wird so zu einer Feststellung des Unmöglichen. Denn alles, was sie weiß, ist, dass es nichts Notwendiges geben kann, außer der Kontingenz selbst – der Nicht-Notwendigkeit des zeitlichen Chaos. Als vollkommen zufällig und chaotisch-irrational kann die Realität kein Gegenstand des Wissens sein. Wenn es sich also immer noch um das Wissen handelt, so ist es das Wissen um diesen einzigen Umstand, um *die Unmöglichkeit des Wissens*, – des Wissens, das über das Kontingente hinausgreifen könnte und selbst nicht kontingent wäre.⁶⁷ Dieses kontingente Wissen um die totale Kontingenz kann sich in seiner Ohnmacht nur dadurch trösten, dass es allen Illusionen der Vergangenheit und, ganz besonders, dem religiösen Glauben abgeschworen hat. Nur in diesem Sinne ist es immer noch als Macht zu verstehen: Es stellt sich der Allmacht eines absoluten Chaos und feiert die eigene Ohnmacht ihm gegenüber als notwendig und alternativlos.

⁶⁶ Vgl. Meillassoux' Deutung der Zeit als »the lawless destruction of every physical law« (Meillassoux: *After Finitude*, S. 62).

⁶⁷ Meillassoux wollte gerade die Möglichkeit des Wissens (um die prähistorischen Zeiten) beweisen. Aber die Idee der absoluten Kontingenz führte, trotz seiner Intentionen, zur Leugnung des Wissens: In der absolut kontingenten Welt, in der alles anders sein kann, als es gerade ist, wird jeder Wissensbefund selbst vollkommen kontingent sein.

Das Wissen um den Zufall: Evolutionstheorie

Die Entdeckungen der Wissenschaft können gewiss unsere Vorstellungen von Realität und uns selbst wesentlich verändern. Freilich gilt auch das Umgekehrte. Auch unsere weltanschaulichen Präferenzen bewegen die Wissenschaft. Die Letztere kann, haben wir im Kapitel 2 gesehen, kein bloßes soziales Konstrukt sein. Aber sie ist auch gegen sozial-historische Umwandlungen sicherlich nicht immun. So ist die große Entdeckung von Kopernikus schon einige Male vor ihm gemacht worden, blieb aber so gut wie unbemerkt.⁶⁸ Auch die Grundannahmen der Evolutionstheorie waren bereits Aristoteles bekannt. In der *Physik* schrieb er die Lehre von zufälligen Veränderungen der Organismen (das, was wir heute Mutationen nennen würden) Empedokles zu; diese Veränderungen, wenn sie vorteilhaft seien, trügen zum Überleben bei, und wenn nicht, führten sie zum Aussterben (die Selektion).⁶⁹ Erwartungsgemäß lehnte Aristoteles diese Lehre als ungereimt ab. Denn für ihn konnte die Ursache, warum Lebewesen so sind, wie sie sind, kein Zufall sein. Und es sind noch Jahrtausende vergangen, bevor eine solche Theorie sich durchsetzen konnte, bzw. sie konnte sich nicht durchsetzen, solange der Zufall als unwissenschaftlich, als bloße Störung und Mangel des Wissens, angesehen wurde. Erst als der Zufall nicht mehr unwillkommen war, konnte diese Theorie ernsthaft in Betracht gezogen werden. Oder vielmehr: Erst als ein anderer Begriff – jener des Zwecks – unter Verdacht geriet, wurde der Zufall rehabilitiert und mit ihm eine neue Denkweise, die für die Evolutionstheorie erforderlich ist. Die entsprechende wissenschaftliche Entwicklung hatte allerdings selbst weltanschauliche Konsequenzen, wie wir gerade im Extremfall Meillassoux' gesehen haben.

In diesem und dem nächsten Abschnitt widmen wir uns zwei wissenschaftlichen Theorien, die den Zufall zum Gegenstand des Wissens gemacht haben, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise, – der Evolutionstheorie und der Kopenhagener Deutung der Quantenphysik. In beiden geht es um den Zufall, unter anderem (wenn auch nicht nur) um jene Naturereignisse, die nicht oder nicht zureichend verursacht sind, und nicht unmittelbar um die Kontingenz. Der Gedanke, dass diese Ereignisse auch nicht stattfinden könnten, rückt in den Hintergrund,

⁶⁸ Das heliozentrische Weltbild wurde von Aristarchos von Samos im 3. Jh. v. Chr. vertreten. Nikolaus von Kues ging im 15. Jh. sogar über Kopernikus hinaus, indem er annahm, dass es gar keinen Mittelpunkt des Universums geben kann.

⁶⁹ Vgl. Aristoteles: *Physik*, Buch II, Kap. 8, 198b.

wenn auch er nicht völlig verschwindet. Er wird selten direkt ausgesprochen, wenn auch immer wieder indirekt vorausgesetzt, wie wir gleich in der Biologie sehen werden. Die Kontingenz der Naturvorgänge ist eine implizite Annahme, keine explizite Behauptung. Denn wird sie explizit gemacht, scheint sie viel zu spekulativ zu sein, wie schon von Kant an der oben zitierten Stelle deutlich gemacht wurde. Aber die Leugnung des Zufalls verliert nun ihre Kraft, und zwar in einem Sinn, der von Kant nicht vorgesehen war.

Schauen wir noch einmal und etwas genauer an, was Kant zum Thema ›Zufall‹ gesagt hat. Nach ihm war die Kausalität als Richtschnur des Verstandes anzusehen, als sein Grundsatz *a priori*. Denn ohne Ursächlichkeit ist die Erfahrung selbst unmöglich, und mit ihr auch die Naturforschung. Wir haben also alle Gründe – so widersprach Kant den Skeptikern – die Kausalität anzunehmen, *als ob* sie objektiv bzw. unabhängig von unseren Urteilen gelten würde. Wird sie jedoch als objektiv betrachtet, d. h. den Dingen an sich zugeschrieben, gerät die Vernunft in den dialektischen Widerstreit mit sich selbst. Um dies zu demonstrieren, hat Kant die Idee der durchgängigen Notwendigkeit des Naturgeschehens und dessen Freiheit in der dritten Antinomie der reinen Vernunft behandelt. Damit war der Zufall (die Freiheit der Natur) nicht negiert, nur seine Beweisbarkeit.⁷⁰

Auf die »Gesetzlichkeit des Zufälligen«, wie diese zum Leitfaden der Urteileskraft wird, bin ich bereits im vorigen Kapitel ausführlich eingegangen. Nach Kant könnte man es damit bewenden lassen: Die Naturdinge sind jederzeit als zufällig anzusehen, ebenso die Regelmäßigkeiten, die wir bei ihnen feststellen, jedoch haben wir alle Gründe dem Kausalitätsprinzip als Richtschnur zu folgen, um sie zu erforschen, und selbst die Ergebnisse unserer Forschung als notwendige Naturgesetze aufzufassen. Als subjektive Prinzipien der Vernunft sind beide, Zufälligkeit und Notwendigkeit, »bloß heuristisch und *regulativ*«, können also »ganz wohl beieinander bestehen«. ⁷¹ Denn sie beziehen sich auf das Urteil, nicht auf seinen Gegenstand, oder, genauer gesagt: nicht auf die Dinge, wie sie an sich sind, sondern nur auf die Dinge, wie diese zum Gegenstand unseres Urteils werden.

Nun wird die radikale Revision eben dieser Position vonseiten der Naturwissenschaften angestoßen. Die Zufälligkeit bezieht sich bei ihnen nicht mehr auf das Urteil, sondern auf das Objekt selbst, was Kant

⁷⁰ Kant: KrV, B 472 ff.

⁷¹ Kant: KrV, B 644.

für undenkbar bzw. nur dialektisch denkbar gehalten hat. Und noch wichtiger: Der Begriff des objektiven Zufalls, der nun, besonders in der Physik, zum Gegenstand des Wissens wird, negiert weder die Idee des Wissens noch die Kausalität. Im Gegenteil: Die Kausalität wird nun selbst neu definiert und als mit dem Zufall kompatibel ausgelegt. Und die Macht des Wissens behauptet sich hier aufs Neue, trotz des Zufalls und sogar dank ihm. Sie muss freilich dafür ihre Einseitigkeit überwinden bzw. aufhören, die Macht der bloßen Konstruktionen zu sein, stattdessen muss sie die Erfahrungen der Ohnmacht der Realität gegenüber für sich fruchtbar machen und die eigene Kontingenz zugestehen, auch wenn dies sich als nur gelegentlich möglich erweist.

Die erste umfassende Theorie, die den Zufall zum wichtigen Bestandteil des Wissens machen wird, ist die Evolutionstheorie. Die Biologie, v. a. die Idee der zweckmäßig funktionierenden Organismen, war lange Zeit der größte Einwand gegen die Zufälligkeit. Erst die Evolutionstheorie hat den Rahmen geliefert, in dem der Zufall nicht bloß legitim, sondern zum Schlüsselbegriff der Naturforschung geworden ist, – der Naturforschung, die ohne auf Zwecke zu rekurren die Vielfalt der biologischen Arten erklärt.

Wenn von der Evolutionstheorie die Rede ist, kann man nicht umhin, die weltanschaulichen Aufgaben, die diese erfüllt, zumindest am Rande zu erwähnen: Der Ausschluss eines Schöpfergottes, in milder Version, die Überflüssigkeit dieser Idee um die Mannigfaltigkeit der Natur und das Entstehen sowie das zweckmäßige Funktionieren der Organismen zu erklären, ist nicht nur die größte Errungenschaft der Evolutionstheorie, sondern auch ihre eigentliche Triebfeder.⁷² Das Aufeinanderprallen von Neodarwinisten, Kreationisten und Anhängern von *intelligent design* hat auch heute noch an Heftigkeit nicht verloren. Es ist durchaus verständlich. Denn eine weltanschauliche Komponente ist in der Evolutionstheorie tatsächlich mehr als in jeder anderen naturwissenschaftlichen Theorie präsent. Auch wenn vonseiten der Theologie immer wieder versöhnende Stimmen zu hören sind, ist eine Entschärfung dieser Kontroversen kaum in Sicht.⁷³

⁷² Vgl. »Viele Zeitgenossen Darwins hielten diese Organisation für einen Beleg für das Wirken des Schöpfers, deshalb musste Darwin dafür eine alternative Erklärung finden« (Weber: *Philosophie der Evolutionstheorie*, S. 272).

⁷³ Man denke nur an das evolutionistische Weltbild von Teilhard de Chardin. Aber auch, dass der Papst Johannes Paul II. in seiner Botschaft an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, die sich zum Symposium »Christliches Menschenbild und moderne Evolutionstheorien« im Jahr 1996 versammelt hatten, von der Evolutionstheorie

Um unnötige Streitigkeiten zu vermeiden, sollte man jedoch die Vielfältigkeit und Komplexität der Evolutionstheorie selbst in Betracht ziehen. Und noch wichtiger ist, die Ebenen der Argumentation zu unterscheiden, d. h. was als bewiesene Tatsache, was als Hypothese, als logische Deduktion, als methodisches Postulat oder als heuristisches Instrument gelten soll. So rechnet z. B. Hans Jonas die Verwandtschaft der biologischen Spezies und ihre Veränderlichkeit zu den bewiesenen Tatsachen, ebenso, dass Individuen unterschiedliche Chancen des Überlebens und der Fortpflanzung haben und dass zwischen ihnen ein gewisser Wettbewerb stattfindet. Die natürliche Zuchtwahl sei eine logische Deduktion daraus. Auch das Auftreten der Mutationen sei eine Tatsache, allerdings seien ihre Ursachen und besonders der Zufallscharakter der Mutationen Hypothesen. Dass aber die Laborergebnisse auf natürliche Vorgänge übertragen werden bzw. eine künstliche Veranlassung der Mutationen (z. B. durch Bestrahlung) als paradigmatisch für alle Mutationen angesehen wird, das sei nach Jonas ein »bloßer Versuch mit Occams Rasiermesser«. Und was die Schlussfolgerung angeht, dass diese Art der Variabilität »für das Zustandekommen der größeren taxonomischen Ordnungen ausreiche«, so sieht er sie als »eine metaphysische Behauptung«, bestenfalls (»nüchtern gesagt«) »ein methodologisches Postulat.«⁷⁴

Wir kommen auf Jonas' eigene Position noch zurück. Versuchen wir an dieser Stelle seine Unterscheidungen zu präzisieren. Die Evolutionstheorie, wie sie auch heute noch, als synthetische Theorie, vom größten Teil der Biologen vertreten wird, ist, wie der Name schon sagt, die Synthese der ursprünglichen Idee Darwins zur Variabilität der biologischen Arten und ihrer natürlichen Selektion einerseits und der Genetik andererseits. Die Letztere hat die darwinsche Evolutionstheorie nicht nur wesentlich korrigiert (die Mutationen sind nicht kontinuierlich-graduell, wie Darwin dachte, sondern haben sprunghaften Charakter), sondern auch begründet (die Vererbung der Mutationen) und von dem Lamarkismus gereinigt (pauschal als Lehre verstanden, dass erworbene Eigenschaften vererbt werden können, der noch Darwin anhing). Aber auch heute noch kann man die Evolutionstheorie nicht

sagte, dass sie mehr als eine Hypothese sei, nämlich ein »umfassendes Paradigma des Gegenwartsbewußtseins« (DOI: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1985/april/documents/hf_jp-ii_spe_19850426_studiosi-evoluzione.html (4.02.2020)). Zum modernen Versuch, den christlichen Gottesgedanken mit der Evolutionstheorie durch feine Unterscheidungen zu versöhnen s.: Lüke, Ulrich: *Der Mensch – Plan Gottes oder (dummer) Zufall?*, in: Schwaetzer u. Herkenrath (Hg.): *Zufall*, S. 145–168.

⁷⁴ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 83.

als eine fertige Theorie betrachten. Sie hat bis heute nicht nur viele Probleme zu lösen, sondern auch mehrere Versionen und befindet sich im Wandel (»Evo-Devo«).⁷⁵ Unter anderem arbeitet sie mit verschiedenen Hypothesen, z. B. werden die Mutationen nicht mehr als die einzige Triebfeder der Evolution angesehen.⁷⁶ Die Rolle des Phänotyps kann dabei unterschiedlich eingeschätzt werden. Auch die natürliche Selektion wird problematisiert und als Selektion der Individuen, Gruppen- oder Genselektion kontrovers diskutiert. Hinzu kommen noch solche Konzepte oder vielmehr heuristische Instrumente wie Adaption und optimales Design.

Die von Jonas eingeführten Unterscheidungen, was jeweils als Hypothese, Deduktion oder bewiesene Tatsache gelten soll, würden also von einem Konzept zum anderen anders anwendbar sein. Dennoch gibt es etwas, das für die Evolutionstheorie trotz aller Abweichungen grundlegend ist. Das ist v. a. die ursprüngliche Intention Darwins, dass die zweckmäßige Organisation ohne Rekurs auf Zwecke erklärt werden kann – eine Erklärungsweise, die später den Namen Teleonomie bekommen wird. Nur die mechanisch-chemische Kausalität ist von nun an das legitime Prinzip einer Erklärung, nicht die Endursachen. Im Grunde ist das das Programm der Erkenntnis, das wir schon von Spinoza kennen. Die Kausalität bedeutete dort einerseits die strenge Determiniertheit, auch wenn manche Ursachen uns unbekannt bleiben, und andererseits ein absolutes Fehlen von Zwecken in der Natur. Die Endursachen seien ein reiner Anthropomorphismus und in der Wissenschaft fehl am Platz.

Dieses Programm der Bekämpfung des teleologisch-anthropomorphen Denkens wurde von dem Molekularbiologe Jacques Monod in seinem berühmten Buch *Zufall und Notwendigkeit* als »das Postulat der Objektivität der Natur« dargelegt, das mit der Wissenschaft überhaupt gleichzusetzen ist: »die *Nicht-Existenz* eines Projekts, eines irgendwo in der Natur angestrebten Zieles.«⁷⁷ Das sei »ein reines, für immer unbeweisbares Postulat.«⁷⁸ Beweisen könne man es zwar nicht (wie könnte

⁷⁵ Zu verschiedenen Versionen der Evolutionstheorie s. z. B. Drossel, Barbara: *Die Rolle des Zufalls in der Evolution aus Sicht einer Physikerin*, in: Nagorni u. Audretsch (Hg.): *Zufall oder Fügung?*, S. 84.

⁷⁶ Die sogenannten Nischenkonstruktionen zeigen, dass das Überleben auch auf eine andere Art und Weise gesichert werden kann als durch Mutationen, und zwar durch die Weitergabe von nichtgenetischer Information. Zu diesen und anderen, nicht-selektiven, Faktoren der Evolution vgl. Drossel, Barbara: *Die Rolle des Zufalls in der Evolution*, S. 84 ff.

⁷⁷ Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 36, 37.

⁷⁸ S. die Anm. 10 im Kapitel 1.

man die Nicht-Existenz überhaupt beweisen?), aber wer es ablehne, gehöre nicht zur Wissenschaft. Genau das meinte Jonas, wenn er von einer metaphysischen Behauptung sprach: Das Postulieren eines nichtvorhandenen Zwecks kann nicht als Tatsache oder logische Deduktion, nicht einmal als eine Hypothese betrachtet werden. Das ist ein methodologisches Gebot, das dann problematisch wird, wenn es pathetisch als einzig wissenschaftlich dargestellt wird. Jonas' Argumente gegen solch eine »Verpönung des Anthropomorphismus«⁷⁹ sind folgende: Damit sei der Mensch mit seinen zielgerichteten Handlungen zu einer absoluten Ausnahme in der Natur geworden und cartesianischer Dualismus sei auf einer neuen Ebene bestätigt worden. Für die Naturforschung sei es ein besonderes Problem, denn die sogenannten Anthropomorphismen könnten unser einziger Zugang zur Erkenntnis der Natur sein. Wenn wir als Erkennende keine körperlosen Geister sind, wie die Wissenschaft unterstellt, so könnte gerade die Zielsetzung, d. h. unsere Erfahrung als Lebewesen, für die Naturerkenntnis unschätzbar sein. Indem wir diese Erfahrung leugnen, riskieren wie das Phänomen des Lebens zu verfehlen.⁸⁰

Das Prinzip der Nicht-Existenz eines Zwecks in der Natur, das das Buch Monods als »objektives« Postulat und Preisgabe der Ideologien der Vergangenheit, als nüchterne und objektive Einsicht in die Natur der Dinge feiert, ist für die Evolutionstheorie von Anfang an grundlegend gewesen. Erst am Ende seines Buches wird Monod die Frage stellen, selbst die Verwunderung aussprechen, wie es möglich war, dass »dieser so einfache und klare Gedanke erst hunderttausend Jahre nach dem Hervortreten des *homo sapiens* in aller Deutlichkeit im Reich der Ideen« auftauchte, und auch nur in Westeuropa.⁸¹ Man weist traditionell an dieser Stelle auf politische Machtspiele hin, die die Wissenschaft verhindert haben. Doch Monod liegen solche flachen Spekulationen fern. Er ist Wissenschaftler und als solcher weiß er genau, dass die Wissenschaft selbst das Aufkommen des Postulats verhindert hat. Die Geschichte der Wissenschaft ist alles andere als ein Kampf der Anhänger der Objektivität gegen die Machthabenden, die die Ängste und Hilflosigkeit der Unterdrückten zu ihren Gunsten ausnutzen. Sie ist alles

⁷⁹ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 68. Jonas konnte das Buch Monods, das 1970 erschienen ist, noch nicht kennen. *Das Prinzip Leben* ist in den 1960er Jahren entstanden. Der Anthropomorphismus-Vorwurf gehört jedoch zu den evolutionstheoretischen Standardargumenten gegen jegliche Zwecksetzung.

⁸⁰ Vgl. Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 65 ff.

⁸¹ Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 144 f.

andere als eine lineare Bewegung auf die Objektivität hin, wie wir sie heute verstehen wollen – als Ziellosigkeit des Universums, als Herrschaft der toten Materie, in der das Leben als absolute Ausnahme erscheint, mit einem Wort: als Zurückweisung aller Anthropomorphismen.

Wie kann man es jedoch verstehen, dass die Wissenschaft in den früheren Zeiten im Dienst ganz anderer Ideale stand? Die Antwort Monods ist Angst, »jene Angst, die uns zwingt, den Sinn des Daseins zu erforschen«. ⁸² Ob das den Menschen angeborene bzw. durch den Druck der sozialen Selektion gezüchtete Bedürfnis nach einer umfassenden Erklärung aus Angst resultiert oder umgekehrt, die Angst aus ihm folgt, wird bei Monod nicht ganz klar. Ein gewisser logischer Zirkel scheint hier vorhanden zu sein: Die Angst entspringt dem Bedürfnis nach Erklärung, das Bedürfnis selbst der Angst. Aber klar ist, dass beide sich gegenseitig verstärken. Jene Angst sowie das ihr entspringende und sie stärkende Bedürfnis sei »die Schöpferin aller Mythen, aller Religionen, aller Philosophien und selbst der Wissenschaft«. ⁸³ Darum stünden die religiösen Ideologien am Anfang jeder Wissenschaft, darum sei ihr Einfluss auf die Letztere immer noch so mächtig. Nur wenn man Angst überwunden habe, könne man auf die Hoffnung verzichten, eine erschöpfende Erklärung zu bekommen, warum die Dinge so sind, wie sie gerade sind. Nur wenn man auf diese Erwartung verzichte, könne man hoffen, dass auch Angst überwunden werde.

Merken wir uns diesen Punkt: Die objektive Wissenschaft soll auf die Erklärungen verzichten. Er ist äußerst wichtig. Die Wissenschaft, wie Monod sie nun verstehen will, fordert »einen asketischen Verzicht auf jede weitere geistige Nahrung«. ⁸⁴ »Ein finsterer Abgrund« tut »sich vor uns« auf. Denn die Entscheidung zugunsten der Objektivität fördert Angst und noch mehr Angst als je zuvor. Das »gebieterische Bedürfnis« nach Erklärung ist, darauf besteht Monod, angeboren: Es gibt keinen Zweifel daran, »daß es [dieses Bedürfnis – *E.P.*] irgendwo in der Sprache des genetischen Code verzeichnet steht«. ⁸⁵ Die »Finsternis«, die sich mit dem Aufkommen des Postulats der Objektivität auftut, lässt sich dabei vielleicht am besten mit Nietzsche beschreiben – der Nihilismus steht vor der Tür, der Tod Gottes, die Entwertung aller Werte und Entlarvung allen Sinnes. Auch Nietzsche stellte dies als Folge der jahrtausendjährigen

⁸² Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 146.

⁸³ Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 146.

⁸⁴ Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 148.

⁸⁵ Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 146.

Wahrheitssuche dar, als Folge von Zucht des intellektuellen Gewissens, des Willens zur Wahrheit um jeden Preis.⁸⁶ Bringt diese neue Wahrheit, dass es keinen Sinn des Daseins gibt, Vorteile zum Überleben? Nein, nicht unbedingt. Es mag sein, dass das Leben auf Illusion aufgebaut ist und Illusionen braucht. Also ist die Entscheidung zugunsten des Willens zur Wahrheit, zugunsten der wissenschaftlichen Objektivität, eine moralisch-asketische Entscheidung.⁸⁷ Auch Monod ist ehrlich genug, um seinerseits zu betonen: Es gibt keine Möglichkeit, die Vorteile einer solchen Entscheidung nachzuweisen. Sie ist deshalb die »Ethik der Erkenntnis«, eine »freie und bewußte« Grundentscheidung zugunsten der Askese im oben beschriebenen Sinn, ein Wagnis gegen die Vergangenheit zu entscheiden, mit dem einzigen Zweck, den er wiederum ganz im Sinne Nietzsches deutet: um »über sich selbst hinauszugehen«.⁸⁸ Dies ist die uns schon von Nietzsche bekannte Selbstüberwindung als Bedürfnis des Menschen, die auch nach Monod stärker sein soll als seine Ängste, als die Vergangenheit, als »Schrecken und Abscheu«, mit denen er seine eigene »tierische Beschaffenheit« ansieht und sie deshalb leugnet.⁸⁹ Erst jetzt, wo die Lüge des animistischen Glaubens aufgedeckt wurde, könne der Mensch sich als Schöpfer der Werte verstehen und das Schicksal der eigenen Gattung in Freiheit und Verantwortlichkeit übernehmen.

Wir wollen dieses heroische Bild nicht ironisieren, das sich zwar Nietzsches Grundintentionen und seinem Pathos annähert, jedoch weit entfernt von seiner nüchternen Selbstkritik bleibt.⁹⁰ Monods Pathos des »wissenschaftlichen sozialistischen Humanismus«⁹¹ lässt sich mit der Letzteren schwer vereinbaren. Noch verwunderlicher, gerade aus der naturwissenschaftlichen Sicht, ist die Behauptung einer Möglichkeit gegen das genetische Erbe der Jahrtausende frei zu entscheiden und es zu beherrschen.⁹² Ideologische Implikationen sind im Finale des Buches Monods so stark, dass die angekündigte Preisgabe der Ideologien bloß eine Naivität zu sein scheint. Aber seien wir vorsichtig. Das Buch hätte

⁸⁶ Nietzsche nannte es »Selbstaufhebung«: Der christliche Glaube gehe an der Wahrheitssuche zugrunde, die zur Entwicklung der Wissenschaft führe (Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, III, 27, KSA, Bd. 5, S. 410).

⁸⁷ Vgl. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 344, KSA 3, S. 574 ff.

⁸⁸ Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 155. Monod nennt es auch »das Bedürfnis nach Transzendenz«.

⁸⁹ Vgl. Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 155.

⁹⁰ Monod beruft sich dabei m. W. nicht auf Nietzsche.

⁹¹ Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 156.

⁹² Vgl. Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 155.

auch ohne das letzte Kapitel *Das Reich und die Finsternis* erscheinen können und so viel weniger Anlass für solche Einwände geliefert. Der Autor hätte dafür der Versuchung widerstehen müssen, erklären zu wollen, warum jene Idee, die aus seiner Sicht auf der Hand liegt, so lange in der Geschichte der Wissenschaft nicht auftauchte, warum es so lange gedauert hat, bis die Wissenschaft, durch so viele Irrwege, beim Postulat der Objektivität angekommen ist, d. h. den sicheren Boden für sich erobert hat.⁹³ Warum aber Interpretationen mächtig oder weniger stark sind, darauf, wurde schon im Kapitel 1 gesagt, gibt es bis heute keine befriedigende Antwort. In diesem Fall gilt: Jede Antwort verrät ideologische Implikationen und weltanschauliche Präferenzen.

Viel wichtiger als Monod bei einem ideologischen Missbrauch der Theorie zu ertapen, ist jedoch zu verstehen, warum er der Evolutionstheorie Verzicht auf erschöpfende Erklärungen unterstellt und was das für eine wissenschaftliche Theorie bedeutet, wenn ihre Grundidee sich gleichzeitig als »*einzig[e]*[] Quelle authentischer Wahrheit im Reich der Ideen« und als »*ein*[] asketische[r] Verzicht auf jede weitere geistige Nahrung«, auf Erklärungen, präsentiert.⁹⁴ War das Ziel dieser Theorie nicht, genau umgekehrt, die Natur vollständig zu erklären, und dies ohne Zwecke, d. h. ohne Annahme der für die Natur äußeren Ursachen, wie Gott, dessen Wirken unergründlich bleiben musste?

Mehrmals bezeichnet Monod Lebewesen als »chemische Maschinen«, die Vorgänge in Zellen als Maschinenfabrik.⁹⁵ Es muss also alles nach strengen kausalen Gesetzen ablaufen und in diesem Sinne vollkommen erklärbar sein. Freilich kennt man die Ursache der Mutationen in einzelnen Fällen nicht, es gibt hier nur Hypothesen und Analogien mit Laborexperimenten. Aber man setzt voraus, dass diese im Prinzip feststellbar sind. Es scheint nur unsere Unwissenheit der Ursache zu sein, wenn wir hier von Zufall sprechen.⁹⁶ Die Zufälligkeit der Mutationen

⁹³ Am Anfang dieses Kapitels habe ich erwähnt, dass bereits Aristoteles diese Idee bekannt war, von ihm aber abgelehnt wurde. Monod übertreibt die Neuigkeit des Postulats massiv, wahrscheinlich weil ihm tatsächlich unbekannt war, dass die Idee nicht erst von Darwin formuliert wurde.

⁹⁴ Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 148.

⁹⁵ Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 55, 103, 105. Diese Metaphern demonstrieren das, was Jonas zur Verpönung der Anthropomorphismen gesagt hat, dass dies eine letzte Konsequenz von cartesianischem Dualismus ist: Der Körper wird als Maschine betrachtet, Zielsetzungen als Epiphänomene, die unwesentlich sind.

⁹⁶ Darwin selbst hat den Zufall eben so verstanden (vgl. Darwin, Charles: *On the Origin of Species*, angeg. nach: Weber: *Philosophie der Evolutionstheorie*, S. 268).

bedeutet nicht, dass für sie Ursachen fehlen. Die Ursachen wirken, so die methodologische Annahme, mit einer lückenlosen, strengen Notwendigkeit. Der Zufall meint hier etwas anderes als Ursachlosigkeit. Auf Prozesse der Mutation in der DNS-Sequenz angewandt, bedeutet er, dass gewisse Prozesse, ihre Häufigkeit und ihre Wahrscheinlichkeit, *unabhängig* davon eintreten, ob sie für den Organismus nützlich sind oder nicht. ›Zufällig‹ heißt also: Sie sind nicht *um* des Überlebens willen da noch zu irgendeinem anderen Zweck.⁹⁷ Streng genommen sind nicht die Mutationen selbst als zufällig (im Sinne ›ursachlos‹) zu bezeichnen, sondern Vorteile und Nachteile, die sie mit sich bringen. Diese sind zufällig im Sinne der fehlenden Endursache.

Dies ist nicht die einzige Verwendung des Zufallsbegriffs in der Evolutionstheorie. Aber diese erste Bedeutung ist umso erstaunlicher, als man anscheinend mit einem aristotelischen Begriff operiert. Genau das war der Zufallsbegriff von Aristoteles: das, was ohne Absicht oder gegen die Absicht geschieht. Ich gehe auf den Markt und treffe dort jemanden, der mir Geld schuldet.⁹⁸ Es ist ein Zufall, nicht in dem Sinn, dass jede von diesen Handlungen selbst für sich nicht erklärbar wäre. Es gibt Ursachen, wieso ich auf den Markt gegangen bin, auch, wieso mein Schuldner dort gewesen ist. Aber das »Zusammentreffen« »zweier voneinander völlig unabhängiger Kausalketten«, so die Sicht nicht nur von Aristoteles, sondern auch von Monod, ist zufällig, es ist der Zeitpunkt, an dem der Zufall herrscht.⁹⁹ Monods Beispiel ist dabei ähnlich wie bei Aristoteles: Ein Arzt ist gerade auf dem Weg zu seinem Patienten und ein Klempner lässt bei der Reparatur des Daches versehentlich seinen Hammer fallen. Wenn dies zeitlich übereinstimmt, so kreuzen sich zwei streng deterministische Kausalketten und es ergibt sich ein Zufall oder, wie hier, ein Unfall.¹⁰⁰ Genau in diesem Sinn wird die »vollständige Unabhängigkeit« behauptet: Es gebe gar keine Verbindung »zwischen den Ereignissen, die in der *Replikation* der genetischen Botschaft einen Fehler hervorrufen können,

⁹⁷ Dass es sich nicht beweisen lässt, dass etwas mit oder ohne Zweck eintritt, sondern bloß postuliert werden muss, scheint offensichtlich zu sein. Und dennoch liest man bei einem modernen Forscher: »Aber es wurde noch nie wirklich ein Fall festgestellt, wo eine Mutation deshalb, weil sie vorteilhaft ist, häufiger auftritt.« (Weber: *Philosophie der Evolutionstheorie*, S. 268) Man kann sich nur wundern, wie dieses »weil« überhaupt festgestellt werden könnte.

⁹⁸ S. die Anm. 12.

⁹⁹ Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 107.

¹⁰⁰ Für beides steht bei Monod das französische »l'accident« (Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 107, s. Anm. des Übersetzers).

und dessen funktionalen Auswirkungen«, sie seien unabhängig, egal, ob »im übrigen nun deterministische ›Ursachen‹ oder nicht« vorliegen.¹⁰¹

Die Zufälligkeit der Mutationen bzw. ihrer Auswirkungen ist also, ganz aristotelisch, im Sinne der fehlenden Absichtlichkeit zu verstehen. Hier könnte man mit Nietzsche erwidern:

»Wenn ihr wisst, dass es keine Zwecke giebt, so wisst ihr auch, dass es keinen Zufall giebt: denn nur neben einer Welt von Zwecken hat das Wort ›Zufall‹ einen Sinn.«¹⁰²

Bei einem Evolutionstheoretiker, der sich von der aristotelischen Teleologie fernhält, kann der Zufall folglich nur ein bloß negativer Begriff sein – das Gegenteil von der Zielgerichtetheit. Der Zufall mit Blick auf Mutationen ist die Bezeichnung dafür, dass es zwar *Ursachen*, aber keine Zwecke gibt und geben kann, dass alles in der Natur nicht einmal zweckwidrig, sondern bloß nicht zweckmäßig geschieht.

Dennoch, wie bereits erwähnt, ist dies nicht die einzige Bedeutung des Zufalls in der Evolutionstheorie. Den Zufallsbegriff verwendet man nicht nur für die Beschreibung der Mutationen, sondern auch für jene der natürlichen Selektion. Mutationen werden, so die Hypothese, natürlich selektiert, d. h. nur diejenigen Organismen überleben, bei denen sie nützliche Folgen haben; schädliche Mutationen führen dagegen zum Aussterben und werden folglich nicht weitergegeben; die neutralen können durchaus bestehen und später, je nachdem, ob sie sich im Laufe der Zeit als nützlich oder schädlich erweisen, eine Rolle spielen. Der Zufall wirkt jedoch auch im Prozess der Selektion: Es ist zufällig, ob eine bestimmte Mutation, auch wenn sie vorteilhaftig ist, tatsächlich selektiert wird, d. h. zum Überleben eines konkreten Organismus beiträgt und zu dessen Fortpflanzung führt oder nicht; denn es können äußere Faktoren hinzukommen, die dies verhindern, auch wenn der betroffene Organismus sonst hohe Chancen aufs Überleben gehabt hätte. Die Zufälligkeit bedeutet hier *die Unwahrscheinlichkeit*: Die Chancen für eine nützliche Mutation sind überhaupt nicht hoch; die Chancen, dass sie weitergegeben wird, sind noch geringer. Es kann sein, dass das Leben solche Gelegenheiten zufällig verpasst, z. B. durch eine plötzliche Klimaveränderung oder das Fallen eines Meteoriten oder bloß weil ein bestimmtes Tier unglücklicherweise ums Leben gekommen ist, ohne sich fortzupflanzen. Die Evolution ist verschwenderisch, auch das teuerste

¹⁰¹ Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 107 f.

¹⁰² Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 109, KSA 3, S. 467.

Erbe kann durch den Zufall in diesem Sinne verspielt werden und ist faktisch schon mehrmals verspielt worden.¹⁰³

Die zweite biologische Deutung des Zufalls – die Unwahrscheinlichkeit der Fortpflanzung von nützlichen Mutationen und die Unvorhersagbarkeit von Ergebnissen der Selektion – verstärkt den antiteleologischen Sinn der Evolution: Es geht ihr nicht darum, das Nützliche zu bewahren. Nun ist es eine doppelte Zufälligkeit: zum einen treten die Mutationen ohne jegliche Abhängigkeit von ihrer Auswirkung auf das Leben eines Organismus ein, zum anderen werden sie, auch wenn sie sich zufälligerweise als nützlich erweisen, nur mit geringer Wahrscheinlichkeit weitergegeben, wegen ebenso zufälliger äußerer Faktoren. Die Letzteren bedeuten einen blinden Zufall,¹⁰⁴ nicht weil sie keine Ursache hätten, sondern weil sie selbst das Nützliche, das ohne Sinn und Ziel eingetroffen ist, wiederum ohne Sinn und Ziel vernichten können.

Dieser zweite Zufallsbegriff stellt allerdings ein besonderes Problem für eine wissenschaftliche Theorie dar. Die Unzweckmäßigkeit der Mutationen (der Zufall in der ersten Bedeutung) ist zwar ein spekulatives Prinzip oder, wie Jonas sagte, ein Experiment mit Ockhams Rasiermesser, aber die Mutationen selbst sind dabei durchaus erklärbar, wenn auch nur im Prinzip. Das heißt: Sie sind verursacht und zwar im Sinne einer strengen Notwendigkeit der Kausalitätsrelation. Eben dafür braucht man das Prinzip selbst: um das Da- und Sosein eines Organismus jeweils ohne Berufung auf Zwecke zu erklären. Eine Erklärung scheint damit geliefert zu sein: Gewisse Organismen überlebten, weil die von ihnen vererbten Mutationen eingetreten sind. Hier bereitet das Konzept der natürlichen Selektion neue Schwierigkeiten. Denn es stellt die Erklärung selbst grundsätzlich in Frage. Der Zufall ist nicht nur ein negativer Begriff für die Beschreibung der unzweckmäßigen Mutationen, die ihre Ursachen haben, auch wenn diese uns unbekannt sind. Er ist darüber hinaus ein *Störfaktor*, den die Theorie ständig berücksichtigen soll, weil er ihre Konstruktionen – Modelle, mit denen sie arbeitet, – systematisch in Frage stellt. Hier wird der Zufall als Kontingenz wieder bedeutsam.

¹⁰³ Diesen zweiten Zufallsbegriff verwendet Monod nicht. Er stellt dagegen die Selektion als etwas Notwendiges dar und spricht sogar von einem »mächtigen, gerichteten Selektionsdruck« (Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 120 f.) Doch in den modernen Darstellungen der Evolutionstheorie spielt dieser zweite Zufallsbegriff eine immer größere Rolle, wenn man nicht nur molekularbiologische Prozesse betrachtet, sondern auch die Ebene des Phänotyps. Vgl. Weber: *Philosophie der Evolutionstheorie*, S. 267. Vgl. auch: Beatty, John: *Chance and Natural Selection*, in: *Philosophy of Science*, 51 (1984), S. 183–211.

¹⁰⁴ Monod spricht vom »reine[n] Zufall« und der »absolute[n], blinde[n] Freiheit« (Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 106).

Schauen wir auf einige Beispiele, wie biologische Erklärungen funktionieren. Im Grunde ist die Kontingenz schon immer im Spiel gewesen, wenn es um die Zufälligkeit der Mutationen im Sinne ihrer Ziellosigkeit ging. Um konkrete Vorkommnisse in der Natur zu erklären, braucht man gewisse Modelle, die veranschaulichen können, wie die Selektion in einzelnen Fällen stattgefunden hat bzw. was zum Überleben einer Spezies konkret beigetragen und was es verhindert hat. Und bei jedem konkreten Modell müssen zumindest *zwei* parallele Szenarien mitgedacht werden: Eins ist die Rekonstruktion davon, wie es zu dem gekommen ist, was wir beobachten können, nämlich dass eine bestimmte Spezies da ist. Das zweite deutet darauf hin, wie es gewesen wäre, wenn den entsprechenden Organismen ein gewisses Merkmal fehlte; sie hätten dann nicht überlebt. Wir sagen beispielsweise: Wenn Giraffen durch zufällige Mutation keinen langen Hals entwickelt hätten, hätten sie nicht genügend Nahrung finden können und wären höchstwahrscheinlich ausgestorben; also ist die Vorteilhaftigkeit eines langen Halses die Ursache dafür, warum Giraffen da sind. Solche Modelle berücksichtigen gerade die Kontingenz der Entwicklungen: Um konkrete Erklärungen zu suchen und zu finden, müssen wir ständig die Möglichkeit des Nicht-Seins oder Anders-Seins einer Spezies in Gedanken rekonstruieren.

Nun können solche Erklärungen sich nach der Ebene der Argumentation unterscheiden. Nehmen wir das berühmte Beispiel der Gelegegröße bei gewissen Vogelarten, das vom britischen Ornithologen David Lack beschrieben wurde.¹⁰⁵ Einige Vogelarten legen weniger Eier, als sie könnten. Das ist relativ leicht zu prüfen: Wenn man ihnen ein Ei aus dem Nest nimmt, legen sie gleich ein neues. Das heißt: Sie könnten auch mehr Eier legen. Hätte der Nachwuchs dadurch nicht größere Überlebenschancen? Hier hat man nicht eine, sondern gleich zwei Möglichkeiten einer Erklärung gefunden. Erstens könnte man es auf individueller Ebene erklären, nämlich dadurch, dass das Vogelweibchen Kräfte spart und so die Zahl der Jungtiere optimiert wird. Das wäre die Ebene der individuellen Selektion. Die andere Erklärung wäre die Gruppenselektion, d. h. man könnte das Überleben einer Spezies dadurch erklären, dass es ›gelernt‹ hat, ihren Fortpflanzungstrieb zu zügeln. Sonst könnte Nahrungsknappheit zum Aussterben führen.¹⁰⁶ In beiden Fällen, ob es sich um die individuelle Ebene oder um die

¹⁰⁵ Vgl. Lack, David: *The Significance of Clutch Size*, angeg. nach: Weber: *Philosophie der Evolutionstheorie*, S. 276 f.

¹⁰⁶ Zu weiteren Beispiele mit Wildtieren, z. B. Hirschen, s. Weber: *Philosophie der Evolutionstheorie*, S. 274 ff.

Gruppenselektion handelt, haben wir ein paralleles Szenario: Die Spezies hätte nicht überlebt, hätten Individuen dieses Verhalten nicht entwickelt.

Ein konkretes Modell bietet eine gute Erklärung dafür, warum wir das beobachten können, was wir beobachten. Die entsprechende Theorie scheint damit bestätigt zu sein. Hier kommt aber der zweite biologische Zufallsbegriff ins Spiel. Das Überleben der Vogelspezies ist auch von äußeren Faktoren abhängig. Deshalb kann man, streng genommen, nicht sagen, die Vögel haben wegen konkreter Mutationen im Laufe der natürlichen Selektion überlebt. Es könnte auch andere Ursachen dafür geben, z. B. Mangel an natürlichen Feinden. Der Zufall in zweiter Bedeutung relativiert unsere Modelle mit Parallelszenarien, oder vielmehr gilt: Es sind nun nicht zwei, sondern viel mehr hypothetische Bilder, die nach dem Muster ›was könnte sein, wenn dies und jenes nicht stattgefunden hätte‹ funktionieren. Der Störfaktor der Theorie wird für die Erklärung eines konkreten Phänomens nicht weniger wichtig als ihr eigenes Instrumentarium. Zwar kennt jede wissenschaftliche Theorie Störfaktoren (z. B. die Umstände, die die Reinheit eines Experiments verhindern), bei der Evolutionstheorie scheinen die in diesem Sinne zufälligen Umstände jedoch keine geringere Rolle zu spielen als die ›normalen‹ Faktoren, d. h. die Regelmäßigkeiten, die Modelle als solche plausibel machen.

Die Evolutionstheorie operiert also mit dem Zufallsbegriff nicht nur im Sinne der Unabsichtlichkeit und Unzweckmäßigkeit, sondern auch im Sinne der Unwahrscheinlichkeit, d. h. im Sinne der Kontingenz von hypothetischen Parallelszenarien. Die Evolution ist doppelt zufällig: Nicht nur gibt es keinen Zweck für Mutationen und keine zielgerichtete Aufbewahrung der erfolgreichen Entwicklung, sondern wir müssen bei jedem Modell, das wir entwickeln, um konkrete Vorkommnisse zu erklären, den Zufall einkalkulieren. Mit anderen Worten: Wir sind ständig in Gefahr eines Fehlschlusses, wenn wir sagen, dass eine Spezies überlebt hat, *weil* sie solche Eigenschaften bzw. solche Gene besitzt.

Es gibt heftige Diskussionen zwischen den Anhängern von Selektion der Individuen und der Gruppenselektion, wobei besonders einflussreich die Theorien der Genselektion sind, d. h.: Die Selektion findet weder auf der Ebene der Individuen noch der Gruppen, sondern der Gene statt.¹⁰⁷ Die Genselektion bekräftigt die Gruppenselektion, indem sie mit dieser

¹⁰⁷ Hamilton, William D.: *The Genetic Evolution of Social Behaviour*, in: *Journal of Theoretical Biology*, 7 (1964), S. 1–16. Inzwischen hat die Idee der Genselektion berühmte Anhänger, wie z. B. Richard Dawkins. S. dazu: Weber: *Philosophie der Evolutionstheorie*, S. 281 ff.

verbundene Schwierigkeiten löst. Das selbstlose Verhalten der Tiere, das nicht für das Überleben der Individuen, sondern nur für die Spezies als Ganze nützlich ist, wurde sonst auf Instinkt zurückgeführt, der als solcher erklärungsbedürftig blieb. Als theoretisches Konzept war er verdächtig, denn er glich einer verborgenen Eigenschaft und deutete darüber hinaus auf die Zweckmäßigkeit hin. Jetzt braucht man dieses Konzept nicht mehr. Denn gemäß der Theorie der Genselektion überleben nur jene Gene, die für die eigene Vererbung sorgen können, d. h. nicht bloß für das Überleben eines Individuums, sondern auch für das Überleben von mehreren Individuen, deren Gemeinschaft die Chancen für das Aufzucht des Nachwuchses sichert. Dabei tun sie es nicht im Sinne eines zweckmäßigen Verhaltens, sondern zufällig – im Sinne der Ziellosigkeit und im Sinne der Parallelszenarien: Wenn Gene zum Überleben der Spezies nicht beigetragen hätten, wäre diese bereits ausgestorben. Allerdings ist auch die Genselektion von Störfaktoren nicht frei. Auch hier öffnet der Zufall Spielräume, die die Evolution unvorhersagbar machen: Nützliche Mutationen werden nur mit geringer Wahrscheinlichkeit weitergegeben, sie können genauso gut verloren gehen; ebenso können nutzlose ohne Sinn und Zweck beibehalten werden.

Unsere Erklärungen sind damit als jederzeit durch andere, bessere ersetzbar zu denken, wobei das Kriterium des Besseren selbst immer neu gefunden werden muss. Sind die Gruppenselektionsmodelle besser als jene der individuellen Selektion? Ist das Modell der Genselektion überzeugender? Das kommt darauf an, wie man die Situation einschätzt, was das Leben einer konkreten Spezies angeht, bzw. wie man Parallelszenarien rekonstruiert, in denen diese Spezies anders sein könnte, als sie gerade ist, oder in denen sie gar ausgestorben wäre. Im Großen und Ganzen machen gelegentlich *ad hoc* aufkommende Modelle den Eindruck, dass sie keine Erklärung für konkrete Vorkommnisse liefern, sondern vielmehr die Selektionstheorie als solche verteidigen (wenn dies auch in verschiedenen Varianten) und sie um jeden Preis retten wollen, d. h. jede Gefahr abwenden, dass ein zweckmäßiges Verhalten der Organismen mit Endursachen erklärt wird bzw. dass Teleonomie in die Teleologie umschlägt.

Eine wirkliche Gefahr, dass keine Erklärung für das Überleben eines konkreten Organismus im Sinne der Selektionstheorie gefunden wird, gibt es jedoch nicht. Das ist der Einwand Poppers gegen die Evolutionstheorie gewesen: Es lasse sich kein Vorkommnis denken, das diese Theorie widerlegen würde; darum sei sie nicht falsifizierbar. Dieser Makel, den man allerdings als Stärke deuten kann, gab bekanntlich

Popper Anlass, den Status einer wissenschaftlichen Theorie bei der Evolutionstheorie anzuzweifeln.¹⁰⁸ Ein weiterer Punkt seiner Kritik war, dass eine Erklärung im Sinne »survival of the fittest« immer gefunden werden kann, weil die Fitness durch das Faktum des Überlebens definiert wird, um dieses ihrerseits zu begründen. Als Tautologie-Problem ist es nur dann lösbar, wenn man mit den Erklärungen »von Fall zu Fall« operiert.¹⁰⁹ Denn Dispositionen zum Überleben sind keine tatsächlichen Erfolge, sie führen nicht zwangsläufig zum Überleben einer Spezies, sondern unterliegen vielfältigen Umständen. Diese Umstände können immer neu, kasuistisch und hypothetisch, rekonstruiert werden. Und dies nicht nur, weil Zufall, d. h. die für die Entwicklung und Fortpflanzung der Organismen äußeren Faktoren, selbst vielfältig ist, sondern auch, weil es sich öfter um jene Prozesse handelt, die in Zeitspannen von Hunderttausenden oder Millionen Jahren im Gang sind und als solche kaum nachverfolgt werden können. Ein Anspruch auf das einzig richtige Erklärungsmodell wäre in solchen Fällen eine erhebliche Anmaßung.

Jedenfalls können *ad hoc* entworfene Erklärungen nur rückwärts, niemals aber für Vorhersagen angesetzt werden. Prognosen sind im Rahmen der Selektionstheorie prinzipiell unmöglich. Die Schwierigkeit besteht also nicht darin, dass man kein Modell finden kann, wie die Selektion in einem konkreten Fall verlaufen ist, sondern im Gegenteil: dass man immer mehrere Erklärungen dieser Art findet, die nicht falsifizierbar sind bzw. zu keinen Prognosen berechtigen. Die Vermutung liegt auf der Hand, dass eine pluralistische Erklärung einem einzelnen Erklärungsmodell vorzuziehen ist. Tatsächlich versuchen Wissenschaftler in der letzten Zeit zunehmend das sogenannte Levels-of-Selection-Problem im Sinne des wissenschaftlichen Pluralismus zu lösen.¹¹⁰ Eine nicht monokausale Erklärung scheint heute nicht nur in der Biologie, sondern auch in der Kulturwissenschaft sehr am Platz zu sein, wenn es z. B. um den Untergang einer Kultur geht. Höchstwahrscheinlich sind hier immer

¹⁰⁸ Vgl. Popper, Karl: *Darwinism as a Metaphysical Research Program*, in: *The Philosophy of Karl Popper*, hg. v. Paul Arthur Schilpp, La Salle: Open Court, 1974, S. 133–143. S. dazu auch die Anm. 20, 21 im Kapitel 2.

¹⁰⁹ Weber: *Philosophie der Evolutionstheorie*, S. 270.

¹¹⁰ Vgl. Waters, C. Kenneth: *Why Genic and Multilevel Selection Theories are Here to Stay*, in: *Philosophy of Science*, 72 (2005), S. 311–333, auch Cartwright, Nancy: *The Dappled World. A Study of the Boundaries of Science*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999 sowie Weber: *Philosophie der Evolutionstheorie*, S. 284 f.

mehrere Faktoren im Spiel gewesen.¹¹¹ Und es wäre immer voreilig zu behaupten, man habe sie alle berücksichtigt.

Nun stellt sich vor allem die Frage: Handelt es sich um eine wirkliche Pluralität des Geschehens in dem Sinne, dass jede Ursache tatsächlich unzureichend ist, um das Überleben zu erklären, oder aber bloß um das Defizit unseres Wissens, dass wir nämlich die richtigen Ursachen nicht finden können? Gibt es vielleicht eine endgültige Erklärung, auch wenn wir sie nicht kennen? Oder sind nicht nur unsere Modelle, sondern auch die von ihnen rekonstruierten Faktoren der Evolution tatsächlich komplementär? Hier könnte es wiederum hilfreich sein, zwischen Erklärungen und Begründungen zu unterscheiden, wie oben beim Gegensatz ›tatsächlicher – scheinbarer Zufall‹.¹¹² Die Erklärung könnte bloß aufgrund unserer Unwissenheit mangelhaft sein. Denn die ›realen‹ Ursachen für das, was wir zu erklären suchen, nämlich dass ein konkretes Tier heute da ist, sind so übermäßig zahlreich, dass jede unsere Begründung unzureichend bleiben muss. Das wäre zwar im Grunde eine triviale, aber immerhin einsichtige Feststellung der Beschränkung unseres Wissens und Vorläufigkeit eines jeden theoretischen Modells.

Man darf hier nicht unerwähnt lassen, dass der wissenschaftliche Pluralismus nur im Notfall akzeptiert wird, d. h. wenn man mit einem Modell nicht auskommt bzw. wenn man nicht entscheiden kann, ob ein Modell besser ist als das andere. In einzelnen Fällen wird jedoch heftig diskutiert, nicht nur darüber, welches Modell vorzuziehen ist, sondern auch, welche Ebene der Selektion die entscheidende ist. Um diesen Diskussionen eine Richtschnur zu geben, wurde sogar ein neues methodologisches Postulat formuliert: Die Selektion dürfe nur dann auf der Gruppenebene situiert werden, wenn eine Erklärung auf der individuellen Ebene nicht gelinge.¹¹³ Die Angemessenheit dieses Postulats lässt sich allerdings durchaus in Frage stellen.

¹¹¹ Vgl. z. B. Theorien zum Untergang der Maya-Kultur aus mehreren Gründen (Klima- veränderung, Bodenverarmung, soziale Konflikte, Kriege, Krankheiten, Insektenplagen und schließlich spezifisch-individuelle Umstände) in: Sabloff, Jeremy A.: *Die Maya. Archäologie einer Hochkultur*, übers. v. Maria Gaida, Heidelberg: Spektrum der Wissen- schaft, 1991, S. 136 f.; s. auch Vorwort zum Buch von Berthold Riese (S. 12).

¹¹² Vgl. z. B. die Unterscheidung von *explanation-seeking* und *reason-seeking* in Hempel, Carl Gustav: *Aspects of Scientific Explanation (and Other Essays)*; New York: Free Press, 1965 (angeg. nach: Schurz: *Wissenschaftliche Erklärung*, S. 81 f.).

¹¹³ Vgl. Brandon, Robert N. a. Burian, Richard M. (eds.): *Genes, Organisms, Populations: Controversies over the Units of Selection*, Cambridge: MIT, 1984, auch Weber: *Philosophie der Evolutionstheorie*, S. 275 ff.

Worüber streiten jedoch Wissenschaftler, wenn sie die Ebene der Selektion richtig bestimmen wollen? Hat diese Spezies überlebt, *weil* das genetische Erbe für gewisse Individuen nützlich war oder *weil* es zum Überleben einer Gruppe beitrug oder gar *weil* eine gewisse Klima-Veränderung stattgefunden hat, die ihre natürlichen Feinde vertrieben hat? In der Natur gibt es streng genommen keine Spezies, haben wir von Darwin gelernt, sondern nur einzelne Individuen. Das Leben jedes von ihnen beruht auf mehreren Umständen, die zu seinem späten oder frühen Tod führen. Der Letztere kann eine eindeutige Ursache haben, z. B. dass ein Individuum von einem anderen zerstört wird. Aber auch dieser Umstand weist auf weitere Umstände zurück. Alles zusammen ist nicht nur unübersichtlich, sondern auch heterogen – im Sinne mehr oder weniger wichtig, und auch das mit Blick auf andere, äußere Faktoren. Mehr noch: Die Ursachen für den Untergang können vielleicht in manchen Fällen eindeutig festgestellt werden. Die Ursachen für das Fortbestehen können dagegen nur im Sinne von mehreren Parallelszenarien rekonstruiert werden. Und kann es überhaupt eine einzige Ursache dafür geben, warum ein konkretes Lebewesen lange genug überlebt hat, um sich fortzupflanzen? Es gibt gute Gründe, dies zu bezweifeln. Noch mehr gilt das für das Überleben von dem, was wir heute als Spezies bezeichnen, deren Grenzen laut der Evolutionstheorie flüchtig sind. Sie überlebte dank, aber auch trotz zahlreicher Umstände.

Daraus folgt jedoch ein wichtiger Schluss, der weit über die oben angesprochene, banale Feststellung des provisorischen Charakters eines jeden Modells hinausgreift. Nicht nur unsere Begründungen, sondern *auch* die Ursachen, auf die sie sich beziehen, sind von der Evolutionstheorie her als komplementär anzunehmen. Nicht nur unsere Modelle sind vorläufig und unsere Begründungen unzureichend, auch die von ihnen gefundenen Ursachen sind von nun an als niemals vollständig erklärend anzusehen. Das bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als dass das klassische Prinzip des zureichenden Grundes auf die Natur kaum anwendbar sein kann. Es ist zwar das Grundprinzip unserer Rationalität, aber als solches stößt es an seine Grenzen, wenn es um die evolutionäre Auffassung der Natur geht.

Eine zureichende Erklärung, warum laut der Evolutionstheorie ein Organismus existiert, kann nur eine sein: die Evolution als Ganze. Eben in diesem Sinne hat Monod uns aufgerufen, auf jede weitere »geistige Nahrung« zu verzichten: Es handelt sich um Verzicht auf vollständige Erklärungen. Konkrete Erklärungen sind durchaus möglich und sogar erwünscht, aber sie bleiben hypothetisch und provisorisch, im Grunde

unverbindlich; als Begründung für das Überleben eines Organismus sind sie immer unzureichend. Es sei noch einmal betont: Das ist nicht bloß ein Mangel unseres Wissens, sondern eine Besonderheit unserer Auffassung von Evolution – als Vorgang, der allein vom Zufall gesteuert wird, dem Zufall, der die Wirkung von allen Ursachen beschränkt und relativiert. Dementsprechend können die von uns entworfenen Modelle im Grunde nicht falsch sein. Und dies nicht nur, weil sie sich nur auf die Vergangenheit beziehen und zu keinen Vorhersagen über die Zukunft berechtigen. Sie sind nicht falsch, sondern mehr oder weniger richtig, weil die Begründungen, die sie angeben, auf mehr oder weniger wichtige Ursachen schließen lassen, und auch dies nur in einer bestimmten Hinsicht. Die Zahl der möglichen Ursachen und damit auch der Erklärungen bleibt prinzipiell offen.

Der so verstandene wissenschaftliche Pluralismus nimmt in Kauf, dass unsere Naturforschung dem Prinzip des zureichenden Grundes nicht folgen kann, demgemäß die von uns gefundenen Ursachen als hinreichende Gründe für die Entstehung eines Phänomens zu betrachten wären. Weitere Begründungen sind in der Biologie immer erwünscht; und wie zahlreich die gefundenen Ursachen auch sein können, sie werden immer noch nicht zahlreich genug sein, um das Phänomen vollständig zu erklären. Gewiss könnte man hier erwidern, dass dies streng genommen immer der Fall ist: Kausale Zusammenhänge können mit keiner Erklärung erschöpfend dargestellt werden; die Kausalkette verliert sich in der Unendlichkeit und kann nicht vollendet werden. Aber im Unterschied zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen betrachtet die evolutionäre Biologie die Unvollständigkeit nun nicht als Resultat der Unvollkommenheit unseres Wissens bzw. als Mangel, der möglichst zu beseitigen wäre. Die Berücksichtigung der Mangelhaftigkeit ist hier vielmehr zu einem der wichtigsten methodologischen Gebote geworden. Wenn also in der Biologie mehrere Modelle gleichzeitig fungieren, so ist es von Vorteil für die Forschungsarbeit, kein Ärgernis oder Anlass für Verlegenheit. Auch alle entworfenen Modelle zusammen, wie zahlreich sie auch sein mögen, können kaum einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Eine unzureichende Erklärung gibt jedoch dem Zufall Platz. Hier kommt *der dritte biologische Zufallsbegriff* ins Spiel – als methodologisches Prinzip. Die Naturvorkommnisse sind zufällig nicht nur im Sinne der Unabhängigkeit von Zwecken und Kontingenz von konkreten Szenarien. Nicht nur gibt es unwahrscheinliche Naturvorgänge und unvorhersagbare Störungen der Selektion. Auch den Phänomenen entsprechende Ursachen sind zufällig, und diesmal nicht im Sinne der

Unzweckmäßigkeit oder Unwahrscheinlichkeit, sondern im Sinne der *prinzipiellen Unvollständigkeit* jeder konkreten Erklärung.

Der Zufall bedeutet also in der Evolutionstheorie keine bloße Ohnmacht unseres Wissens. Er wird vielmehr als ein methodologischer Grundsatz umgedeutet und führt zur Pluralisierung der Kausalität selbst. Er ist nicht nur ein negatives antiteleologisches Prinzip oder ein theoretischer Störfaktor. Der Zufall steht sowohl für die Vorläufigkeit einer jeden Konstruktion als auch für die Unvollständigkeit jeder tatsächlichen Ursache.¹¹⁴ Dies führt dazu, dass wir auf die Hoffnung einer vollständigen Erklärung, auch im Prinzip, verzichten müssen.

Hier sollte m. E. die unter Biologen geläufige Metapher der Natur als Maschine in Frage gestellt werden. Sie ist in der Tat irreführend. Denn nur für Maschinen gibt es eindeutige Ursachen für ihr (Nicht-)Funktionieren. Für so ein komplexes Phänomen wie das Überleben oder Nicht-Überleben bestimmter Organismen kann es dagegen mehrere einander nicht ausschließende Ursachen geben, gerade weil sie keine Mechanismen sind.¹¹⁵ Das Wissen um den Zufall ist kein Wissen im Sinne einer vollständigen theoretischen Konstruktion, sondern im Sinne des Wissens um die *prinzipielle Nicht-Endgültigkeit* jeder von ihnen. Welche von den von uns gefundenen Ursachen entscheidend gewesen ist, lässt sich auch im Prinzip nicht sagen.

Die evolutionstheoretischen Erklärungen gehorchen somit nicht dem Prinzip des zureichenden Grundes. Da die Ursachen, auf die sie sich beziehen, das Phänomen niemals endgültig erklären könnten, können die entsprechenden Begründungen niemals hinreichend sein. Sie sind in diesem Sinne zufällig – im Sinne der prinzipiellen Offenheit und Komplementarität. Modelle, die sie liefern, bezeichnen lediglich den Rahmen, in dem Evolution verlaufen konnte. Dennoch ist es durchaus möglich diesen Rahmen mathematisch-statistisch zu beschreiben. Unsere Unsicherheit, was die Ursachen angeht, lässt sich kalkulieren und im Sinne der Wahrscheinlichkeit bestimmen. Mehr noch: Selbst

¹¹⁴ Zu indeterministischen Deutungen der Evolutionstheorie vgl. Brandon, Robert a. Carson, Scott: *The Indeterministic Charakter of Evolutionary Theory: No »No Hidden Variables Proof« but No Room for Determinism Either*, in: *Philosophy of Science*, 63 (1996), S. 315–337.

¹¹⁵ Vgl. »eine Art mikroskopischer Uhr« (Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 104). Man lässt sich, so scheint es mir, von der Maschinenmetapher in der Evolutionstheorie irreführen: Es wird erwartet, dass es Normalfälle geben soll, was das »richtige« Funktionieren oder Nicht-Funktionieren des Organismus betrifft. Monod spricht selbst von »Unvollkommenheiten« (S. 109).

Prognosen werden auf diese Weise möglich. Auf diesen Punkt, was die Wahrscheinlichkeitskalkulationen für den Zufall bedeuten, kommen wir gleich zurück, wenn der Zufall in der Physik betrachtet wird. Aber schon hier dürfte deutlich geworden sein, dass diese das neue Wissen um den Zufall ermöglichen. Der Zufall als methodologisches Prinzip lässt uns die Kausalität selbst neu denken. Sie ist nun im Sinne der *Spielräume* zu deuten, die sowohl für Ursachen selbst als auch für Erklärungsmodelle gelten. Die Wahrscheinlichkeit steht gerade dafür, was den Pluralismus ermöglicht, für die schwache Kausalität.

Die Wahrscheinlichkeitskalkulationen kommen in der Biologie der Pluralität der theoretischen Modelle entgegen. Die statistische Methode berechtigt zu gewissen Vorhersagen, man kann z. B. die Überlebenschancen einer Spezies berechnen, die ihr ein nicht korrigierter Fehler in der DNS-Sequenz oder eine Veränderung der klimatischen Umstände liefern würden. Die Wahrscheinlichkeit beschränkt den Zufall und macht ihn kalkulierbar und bis zu einem gewissen Grad vorhersagbar. Trotz des Zufalls kann nun zumindest eine schwache Ursächlichkeit behauptet werden. Hier entsteht allerdings eine neue Schwierigkeit: Es sieht so aus, als ob es für die Evolution tatsächlich gewisse Grenzen gäbe. Das heißt: Sie verläuft nicht vollkommen beliebig, sondern selbst für den Zufall gibt es Spielräume. Mit seiner Theorie der konvergenten Evolution in einem Werk mit dem vielsagenden Titel *Jenseits des Zufalls*¹¹⁶ widerspricht Simon Conway Morris der Idee der absoluten Kontingenz, wie sie bei Monod und besonders bei Gould¹¹⁷ dargelegt wurde: Die Entwicklung des Lebens sei nicht bloß kontingent, im Sinne »es könnte alles anders sein«. Das Leben zeige andauernd analoge Strukturen, so dass sich daraus schließen lasse, dass nicht alles absolut chaotisch aus den Mutationen entstehen könne, sondern es für den Zufall gewisse Schranken gebe. Man beschreibt diese Beschränkung des Zufalls mit Hilfe der uns schon bekannten Metapher eines Flussbettes. Wie dieses die Bewegung des Gewässers bestimmt, so wird auch die Evolution von dem ihr zugrunde liegenden und uns noch unbekanntem Gesetz gesteuert, das die Möglichkeiten bestimmt, wie die Lebewesen sich auf der Erde entwickeln. Der

¹¹⁶ Freilich ist dieser Titel nur die deutsche Übersetzung: Conway Morris, Simon: *Jenseits des Zufalls: Wir Menschen im einsamen Universum*, Berlin: Berlin Univ. Press, 2008, (*Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003).

¹¹⁷ Vgl. Gould, Stephen Jay: *Illusion Fortschritt: die vielfältigen Wege der Evolution*, übers. v. Sebastian Vogel, Frankfurt a/M: Fischer, 2004.

»Darwinismus«, so Conway Morris, sei damit selbst keine zureichende Erklärung, sondern eine, die sie ergänzende Theorien brauche.¹¹⁸

Ohne weiter in die Kontroversen zwischen den Anhängern von Konvergenz- und Kontingenztheorien der Evolution einzugehen,¹¹⁹ möchte ich darauf aufmerksam machen, dass wir es hier auf einer noch höheren, methodologischen Ebene mit der Zufälligkeit eines methodologischen Prinzips zu tun haben, diesmal im Sinne von mehreren, einander ergänzenden Theorien. Freilich bleibt uns das Gesetz der »Flussbewegung«, das den Rahmen für den zufälligen Ablauf der Evolution liefert und die klassische Evolutionstheorie ergänzen würde, noch unbekannt. Einen philosophischen Versuch, solch ein Gesetz zu formulieren, unternahm der schon erwähnte Philosoph Hans Jonas. In seinem Hauptwerk *Organismus und Freiheit* (1973) (später: *Das Prinzip Leben* (1977)) bemühte er sich darum zu zeigen, dass die Lebensentwicklung in eine bestimmte Richtung zeigt, nämlich die Fortentwicklung der Freiheit. Diese ist zunächst biologisch zu verstehen: Sie sei eine gewisse Autonomie, begleitet von Gebundenheit und Abhängigkeit, sie sei ein Vermögen zur Identität, begleitet vom ständigen Stoffwechsel, sie sei schließlich die Freiheit der Distanzhaltung zu eigenen Bedürfnissen und Trieben, die evolutionäre Vorteile bringt. Im *homo pictor* werde diese biologische Freiheit zur Freiheit der Objektivierung, d. h. zur Fähigkeit der symbolischen Darstellung und der willkürlichen Abkürzungen der Repräsentation, um dann letztendlich, im Laufe der weiteren Entwicklung, zur Freiheit der Entscheidung zu werden, die zur Verantwortung führe. Der Mensch mit seiner Freiheit, die nicht mehr rein biologisch, sondern auch ethisch-metaphysisch zu deuten sei, sei darum ein gewisses Fazit der biologischen Entwicklung, in der eine Stufe der Freiheit auf der anderen aufbaue. Damit sei die Evolution tatsächlich wie ein Fluss, der trotz aller Abweichungen und Zwischenfälle in eine bestimmte Richtung fließe. Selbst der Zufall sei ein Werkzeug für bestimmte Entwicklung, die von der Natur bezweckt werde. Das Postulat Monods, das jegliche Verwendung des Zweckbegriffs in der Biologie verbot, wird damit von Jonas entschieden außer Kraft gesetzt.

¹¹⁸ Vgl. dazu Drossel: *Die Rolle des Zufalls in der Evolution aus Sicht einer Physikerin*, S. 96 f.

¹¹⁹ Vgl. die neuesten Untersuchungen zu Steuerung der Mutationen durch den Organismus selbst: Monroe, Grey J. u. a.: *Mutation bias reflects natural selection in Arabidopsis thaliana*, in: *Nature*, 602 (2022), S. 101–105.

Trotz dieses Verstoßes gegen das wichtigste Postulat der Evolutionstheorie dürfen wir Jonas keineswegs zu deren Gegnern zählen. Freilich stellte er ihre Leithypothese, dass nämlich es keine Zwecke in der Natur geben kann, tatsächlich in Frage und wies die Verpönung der Anthropomorphismen zurück. Aber das macht ihn nicht zu einem Anhänger der Teleologie im Sinne eines Planes, den die Natur verwirklicht. Denn er wollte weder die Zufälligkeit der Mutationen noch die Härte der Selektion bestreiten. Das klassische evolutionstheoretische Modell fand er allerdings unzureichend, um das Phänomen des Lebens zu erklären. Stattdessen stellte er eine sie ergänzende Hypothese auf: »Im Begriff der Freiheit besitzen wir einen Leitbegriff für die Interpretation des Lebens.«¹²⁰ Diese widerspreche dem Zufall nicht. Denn sie sei nur eine gewisse »Tendenz in den Tiefen des Seins«, die sich durch Zufall oder sogar dank ihm verwirkliche.¹²¹ Wie die »Entfaltung dieser keimhaften Freiheit« verlaufe, sei gerade dem Zufall im Sinne der Mutationen und Selektion überlassen. Doch angesichts der im oben beschriebenen Sinne verstandenen, biologischen Freiheit wird der Zufall zu einer Chance, die es ihr erlaubt sich weiterzuentwickeln und zu steigern. In dem von ihm erfundenen Mythos über Gott, der sich selbst dem Zufall der Evolution überließ, um die Mannigfaltigkeit des Werdens zu erleben, wollte Jonas veranschaulichen, wie die Tendenz zur Freiheitssteigerung zu denken ist: Der göttliche Keim der Freiheit müsse auf eine zufällige Chance warten, um sich entwickeln zu können; diese verdanke sich »dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens«¹²² und selbst der »Strenge des Sporns«¹²³ der Selektion. Als Tendenz, die immer schon da gewesen ist, weist die Freiheit laut Jonas nur die Richtung, in der die Natur sich durch zufällige Spiele entfalten kann, gibt jedoch keine Garantien für diese Entwicklung.

Der Mythos, zu dem Jonas am Ende seines Hauptwerkes kommt,¹²⁴ zeigt allerdings, dass die Idee des zielgerichteten Zufalls letztendlich nur mythologisch zu denken ist. Die nicht strenge Kausalität ontologisch zu deuten, erweist sich als schwierig, zumindest braucht man dabei Hilfe solcher Erzählungen. Die Ohnmacht des Wissens zeigt sich hier aufs

¹²⁰ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 157.

¹²¹ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 157.

¹²² Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 390.

¹²³ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 392.

¹²⁴ Vgl. Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 390. Der Mythos wurde von Jonas noch einmal ausführlicher dargestellt in: Jonas, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1987.

Neue als seine grundsätzliche Kontingenz: Solche Interpretationen sind nicht nur unverbindlich, sondern auch prinzipiell ersetzbar. Wenn Jonas vorschlägt, auch diese Ohnmacht als Freiheit zu deuten, als »die Freiheit des Nichtwissens«, die, wie er sagt, ihn zu seinem Mythos bewegte, so ist es die Freiheit, »die in diesen Dingen unser Los ist«¹²⁵ – unser Los, unser Nicht-Wissen nicht als Gegensatz, sondern vielmehr als Bestandteil unseres Wissens zu betrachten.

Das Wissen um den Zufall: Quantenphysik

Die Evolutionstheorie hat dem Zufall einen gewichtigen Platz zugewiesen. Er ist nicht ein nur störender Faktor, der möglichst zu beseitigen ist, kein Ärgernis unseres Wissens, sondern sein wichtiger Bestandteil, eine Grundlage, auf der man wissenschaftliche Modelle und Theorien aufbaut. Er verändert damit nicht nur den Begriff der Kausalität, die nun eine schwache bzw. nicht zwingende Kausalität sein kann, sondern auch unseren Begriff des Wissens: Von nun an wird das Wissen um die biologischen Naturvorgänge im Sinne der Pluralität der Konstruktionen bzw. der von ihnen untersuchten Ursachen verstanden. Es wird zum Wissen, das ihre Nicht-Endgültigkeit und Nicht-Vollständigkeit ständig berücksichtigt und als von der Natur selbst geboten bejaht.

Ein bis zu diesem Grad umfassender und gleichzeitig grundlegender Zufallsbegriff ist allerdings selbst begründungsbedürftig. Darum sollte es nicht verwundern, dass diejenigen, die der Evolutionstheorie in diesem Sinn folgen, ihn (trotz der von Monod behaupteten Überflüssigkeit und Unmöglichkeit der Beweise) gern bewiesen sehen wollen. So weist nicht nur Monod, sondern weisen auch andere Evolutionstheoretiker auf den einzigen Bereich des menschlichen Wissens hin, in dem der objektive Zufall als bewiesen gilt – auf die Quantenmechanik.¹²⁶ Dieser Rückgriff auf die Quantenmechanik ist umso erstaunlicher, als es bis heute sehr umstritten bleibt, wie die Quantentheorie in das Naturbild einzuordnen bzw. ob ihre Effekte auf der Makroebene wirksam sein können.

¹²⁵ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 390.

¹²⁶ Vgl. Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 108; Weber: *Philosophie der Evolutionstheorie*, S. 268; Drossel: *Die Rolle des Zufalls in der Evolution aus Sicht einer Physikerin*, S. 90 f. Selbst Jonas, der in seiner Deutung des Organismus die Zwecke wiederherstellen wollte, berief sich auf die Quantenphysik, um den Zufall denkbar zu machen. Vgl. sein Gespräch mit Kurt Friedrichs, in dem quantenphysikalische Fragen diskutiert wurden (Jonas, Hans: *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a/M: Insel, 1981, S. 114).

Wie dem auch sei, nur die Quantenphysik, und zwar in ihrer Kopenhagener Deutung, scheint zunächst auf etwas hinzuweisen, was man den tatsächlichen oder objektiven Zufall nennen könnte, den Zufall im Sinne einer fehlenden Ursache und nicht bloß einer unzureichenden Begründung – eine Erkenntnis, die den Begriff des Wissens grundsätzlich verändert und die schwache Kausalität der Natur selbst zuschreibt. Schauen wir genauer an, wie es zu dieser grundsätzlichen Veränderung des Wissens gekommen ist bzw. wie die Entstehung der Quantentheorie unsere Realitätsvorstellung revolutionierte, so dass die Macht des Wissens sich am Ende nicht mehr trotz des Zufalls, sondern *dank* ihm behaupten konnte.

Die moderne Physik macht deutlich, dass es für sie mehrere Interpretationen gibt und dass die Hoffnung auf ein einheitliches Weltbild nun, wenn auch möglicherweise nur vorübergehend, so doch begraben werden muss.¹²⁷ Im Bereich der Quantenphysik ergibt sich eine merkwürdige und in der Geschichte der Wissenschaft neue Situation. Einerseits kann man die Erfolge der mathematisch aufgefassten Quantentheorie in dem, was die Anwendbarkeit betrifft, nicht bestreiten; ihr mathematisches Gerüst stellt zweifelsohne ein hervorragendes Instrumentarium der Naturforschung dar. Andererseits wird alles höchst problematisch, versucht man aus diesem Instrument ein Objekt zu machen, und zwar ein Objekt im klassischen Sinne, d. h. das, was man veranschaulichen und als Modell darstellen könnte, um es in diesem Sinne zu verstehen. Damit wird das Wort »verstehen« jedoch selbst fraglich. Hier ist das Zeugnis zweier großer Theoretiker der Quantenphysik, nach Erinnerungen von Werner Heisenberg:

»Ich fragte Bohr daher: ›Wenn die innere Struktur der Atome einer anschaulichen Beschreibung wenig zugänglich ist, wie Sie sagen, wenn wir eigentlich keine Sprache besitzen, mit der wir über diese Struktur reden können, werden wir dann die Atome überhaupt jemals verstehen?‹ Bohr zögerte einen Moment und sagte dann: ›Doch. Aber wir werden dabei gleichzeitig erst lernen, was das Wort verstehen bedeutet.«¹²⁸

Offensichtlich ist das Atom samt seiner inneren Struktur für beide – Heisenberg und Bohr – kein bloßes Instrument gewesen, um bestimmte Vorhersagen zu machen, sondern vielmehr ein erstaunliches Objekt, das eine richtige Herausforderung an unser Verständnis darstellt. Mehr noch: Das Verstehen selbst wird hier zum Objekt der Verwunderung und

¹²⁷ S. die Anm. 99 zum Kapitel 1.

¹²⁸ Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 64.

folglich auch der Untersuchung. Was heißt es, die Atome zu verstehen? Heißt es, sie zu veranschaulichen, sich etwas darunter vorzustellen? Oder sollten wir uns vielmehr fragen: Wenn unsere Fähigkeit, die Dinge auf diese Art und Weise zu verstehen, hier scheitern muss, heißt es vielleicht, dass wir auch anders verstehen, anders denken sollten? Die Erfahrungen der Ohnmacht unserer Vorstellungskraft in diesem Bereich sind gravierend und stehen mit der Macht unseres Wissens, wie diese traditionell aufgefasst wurde (mit der Vorhersagbarkeit bzw. mathematischer Kalkulierbarkeit), in einer unlösbaren Spannung. Derselbe Bohr hat diesen Gedanken mit einem berühmt gewordenen Satz prägnant ausgedrückt:

»[...] [W]enn man nicht zunächst über die Quantentheorie entsetzt ist, kann man sie doch unmöglich verstanden haben.«¹²⁹

Das Verstehen bezieht sich also von nun an nicht so sehr auf das eigene theoretische Konstrukt, das die Dinge durchsichtig machen soll, sondern vor allem auf seine prinzipielle Unzulänglichkeit. Wer diese erkannt habe, habe von der Quantenphysik doch etwas begriffen.

Man kann gewiss die Quantenphysik als ein bloßes Instrument betrachten, das technisch nützlich ist (Quantenkryptographie, Quantencomputer), und dementsprechend auf jedes Verstehen verzichten, das über den mathematischen Formalismus hinausgeht. Eben dies ist mehrmals vorgeschlagen worden, wenn etwa behauptet wurde:

»Der Hauptanteil des erkennbaren theoretischen Gewinns, der mit der Einführung der Unschärferelation verbunden ist, liegt im Verzicht auf Interpretation.«¹³⁰

Beachten wir jedoch, was der Entdecker der Unschärferelation selbst dazu gedacht hat, so merken wir sofort, dass er einen solchen Verzicht keineswegs als eine Lösung angesehen hat. Man komme nicht umhin, als Physiker z. B. über die Struktur eines Atoms zu sprechen und nicht bloß über das, was man im Experiment tatsächlich beobachtet. Denn das wären bloß »schwarze Punkte auf einer photographischen Platte oder Wassertropfchen in einer Nebelkammer«,¹³¹ Diese müssen jedoch gedeutet werden, und zwar im Sinne der Objekte. Dass wir »in der gewöhnlichen Sprache nicht über die Atome selbst reden«¹³² können,

¹²⁹ Angeg. nach Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 280.

¹³⁰ Eigen, Manfred u. Winkler, Ruthild: *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*, München, Zürich: Piper, 1978, S. 37.

¹³¹ Heisenberg: *Physik und Philosophie*, S. 252.

¹³² Heisenberg: *Physik und Philosophie*, S. 252.

entlaste uns keineswegs von der Nötigung zu deuten und zu verstehen, und sei es auch das Verstehen der Unmöglichkeit, sie zu begreifen und in unserer Sprache adäquat beschreiben zu können.¹³³ So überlegt Heisenberg:

»Wir sprechen zwar einfach z. B. von einem Neutron, aber wir können kein wohldefiniertes Bild des Neutrons geben und auch nicht genau sagen, was wir mit diesem Wort eigentlich meinen. Wir benützen verschiedene Bilder und beschreiben es einmal als ein Teilchen, einmal als eine Welle oder als ein Wellenpaket. Aber wir wissen, dass keine dieser Beschreibungen genau sein kann. [...] Die üblichen Vorstellungen der Geometrie und der Kinematik eines Teilchens, wie Form oder Bewegung im Raum, können nicht immer in einer widerspruchsfreien Weise angewandt werden. [...] so ist das einzige, was als Beschreibung niedergeschrieben werden kann, die Wahrscheinlichkeitsfunktion. Aber daraus erkennt man, daß nicht einmal die Eigenschaft des ›Seins‹, wenn man hier überhaupt von Eigenschaft reden will, dem Elementarteilchen ohne Einschränkung zukommt.«¹³⁴

Heisenberg betont dabei, dass die beschriebene Widersprüchlichkeit z. B. was den Wellen-Teilchen-Dualismus angeht, wenn mathematisch beschrieben, keineswegs ein Problem darstellt.¹³⁵ Das Problem entsteht dann, »wenn man die bekannte Frage stellt: Aber was geschieht denn ›wirklich‹ in einem Atomvorgang?«¹³⁶ Denn die Antwort auf diese Frage wird offensichtlich in Termini der klassischen Physik bzw. der gewöhnlichen Sprache erwartet, die eben versagen muss, wenn es sich um quantenmechanische Prozesse handelt. Eine solche Antwort kann folglich nur negativ ausfallen, d. h. indem wir zeigen, welche Begriffe samt der ihnen innewohnenden Bildlichkeit hier nicht oder nur bis zu einem gewissen Grad funktionieren können. Hier ist das Zeugnis eines anderen großen Theoretikers der Quantenphysik, Erwin Schrödingers:

»Fragen Sie mich zuletzt: Ja was *sind* denn nun aber wirklich diese Korpuskeln, diese Atome und Moleküle? – so müßte ich eigentlich ehrlich bekennen, ich weiß es so wenig als wo Sancho Pansas zweiter Esel hergekommen ist. Um aber doch etwas, wenn auch nicht Gewichtiges

¹³³ Zum entsprechenden Gespräch zwischen Bohr, Heisenberg und Pauli, in dem die positivistische Position, laut der das Vorausberechnen-Können mit dem Verstehen gleichzusetzen wäre, entschieden abgelehnt wurde, s. Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 279 ff.

¹³⁴ Heisenberg: *Physik und Philosophie*, S. 101 f.

¹³⁵ Heisenberg: *Physik und Philosophie*, S. 74.

¹³⁶ Heisenberg: *Physik und Philosophie*, S. 75.

zu sagen: am ehesten darf man sie sich vielleicht als mehr oder weniger vorübergehende Gebilde innerhalb des Wellenfeldes denken, deren Gestalt aber, und strukturelle Mannigfaltigkeit im weitesten Sinne des Wortes, so klar und scharf und stets in derselben Weise wiederkehrend durch die Wellengesetze bestimmt ist, daß vieles sich so abspielt, *als ob* es substantielle Dauerwesen wären«. (Schrödingers Hervorhebungen – E.P.)¹³⁷

Merken wir uns, dass Schrödinger in dieser konkreten Beschreibung mit solchen Ausdrücken wie »am ehesten darf man«, »vielleicht« und »als ob« operieren muss. Schon im danach folgenden Kapitel *Was ist ein Elementarteilchen?* beginnt er seine Erklärung mit einer Negation: Die sogenannten Elementarteilchen seien keine identifizierbaren Individuen, für sie gelte nicht die »Dasselbigkeit«,¹³⁸ schließlich seien unser ganzes »wissenschaftliches Vokabular« und die ihm entsprechenden Vorstellungen »inadäquat«.¹³⁹

Eine der größten Schwierigkeiten, die Quantenelemente zu identifizieren und zu veranschaulichen, bildet der Zufall. Hat jedoch die Quantenphysik uns in dieser Hinsicht tatsächlich etwas physikalisch Neues offenbart? Der Zufall ist schon seit dem 19. Jahrhundert ein wichtiger Bestandteil der statistisch aufgefassten kinetischen Gastheorie gewesen, ebenso bedeutsam wird er im 20. Jahrhundert in den Entropie- und Chaostheorien. Dabei geht es vor allem um die praktische Unmöglichkeit, alle Bewegungen der Moleküle und Atome exakt zu verfolgen und sie deterministisch zu beschreiben, bzw. um zahlreiche Ursachen, die einen für uns unvorhersagbaren Effekt haben können. Es handelt sich somit um keinen Zufall im strengen Sinne, um keine fehlende oder unzureichende Kausalität, sondern um die unüberschaubare Komplexität der kausalen Verhältnisse, d. h. darum, was wir im ersten Abschnitt dieses Kapitels als scheinbaren Zufall bezeichnet haben. Wenn auch der laplacesche Dämon für den größten Teil der Wissenschaftler, die sich mit dem sogenannten deterministischen Chaos beschäftigen, heute unplausibel geworden ist bzw. wenn es zweifelhaft wurde, dass man solche Phänomene wie Bifurkation tatsächlich, wenn auch nur im Prinzip, deterministisch beschreiben kann, so ist der Zufall in diesen Bereichen jedenfalls kein selbstständiges, bewiesenes Konzept. Ähnlich

¹³⁷ Schrödinger: *Was ist ein Naturgesetz*, S. 120.

¹³⁸ Schrödinger: *Was ist ein Naturgesetz*, S. 121 ff.

¹³⁹ Schrödinger: *Was ist ein Naturgesetz*, S. 129.

wie Mutationen in der Evolutionstheorie sind Fluktuationen hier zwar unvorhersagbar, jedoch deterministisch gedacht.

Anders in der Quantenphysik. Hier wird der Anspruch erhoben, den objektiven Zufall bewiesen zu haben. ›Objektiv zufällig‹ meint dabei genau das, was bis jetzt als mit einem wissenschaftlichen Bild inkompatibel angesehen wurde. Es geht nicht um die Unvollständigkeit unseres Wissens oder die Besonderheit unserer Urteilskraft. Selbst im Rahmen der Evolutionstheorie konnte man den Zufall noch so deuten: im Sinne der Unübersichtlichkeit aller Naturfaktoren, die für das (Nicht-)Überleben verantwortlich sind. Der kantische Zweifel bezüglich der Möglichkeit, von dem Zufall objektiv zu sprechen, wäre hier vielleicht noch berechtigt. In der Kopenhagener Quantentheorie handelt es sich dagegen eindeutig um eine objektive Unentschiedenheit im Geschehen selbst. Der Zufall *als Unangemessenheit des Prinzips des zureichenden Grundes für die Beschreibung der Natur* und nicht als Frucht unserer Unwissenheit um die in der Wirklichkeit streng kausalen Verhältnisse hat dabei zumindest zwei Aspekte. Zum einen sind solche Prozesse, wie der Zeitpunkt des radioaktiven Zerfalls eines einzelnen Atoms sowie der Weg, den ein einzelnes Lichtteilchen bzw. Photon nimmt, nicht eindeutig definierbar, sondern nur im Sinne der Wahrscheinlichkeit berechenbar. Mehr noch: Es gilt als bewiesen, dass eine feste Grenze für die Genauigkeit vorliegt, mit der man Lage- und Bewegungsgrößen gleichzeitig messen kann. Diese Grenze wird durch die Unschärferelation festgelegt. Zum anderen kann man vom Resultat einer Messung nicht so sprechen, als ob es unabhängig von der Messung selbst stattgefunden hätte bzw. *vor* dieser schon feststünde. Denn die Messung bestimmt das Ergebnis, das sonst objektiv, an sich, unentschieden wäre, d. h. wiederum nur im Sinne der Wahrscheinlichkeit beschrieben werden könnte. Prinzipiell gilt: Ein Messresultat ist nicht nur für den Experimentator ungewiss, nicht nur weil die Anfangsbedingungen ihm vollständig nicht bekannt sein können, sondern weil es vor der Messung *tatsächlich* ungewiss bleibt und von dieser abhängt. Eben auf diesen Zufallsbegriff deuten die Grundbegriffe und Gesetze der Quantenmechanik hin, nicht nur die heisenbergsche Unschärferelation, sondern auch solch quantenmechanischen Konzepte wie Verschränkung und Kollaps der Wellenfunktion.

Bisher ging man davon aus, dass man den Beobachter bei jeder Beobachtung ausklammern kann, dass Naturprozesse unabhängig von unseren Handlungen verlaufen und im Experiment nur besonders deutlich zum Vorschein kommen. Wenn man, um die alte Metapher wieder aufzunehmen, die Natur foltert, verrät diese ihre Geheimnisse wahrhaf-

tig und aufrichtig. Oder wenn man eine andere Metapher bevorzugt: Das Buch der Natur ist da, unabhängig davon, ob es von jemandem gelesen wird oder nicht; das Geschriebene steht seit Ewigkeiten fest, auch wenn es sich nur einem geschulten Leser offenbart. Nun bietet uns die Quantentheorie auch in dieser Hinsicht eine merkwürdige, die üblichen Metaphern sprengende Fassung: Das Buch wird, zumindest teilweise, geschrieben, indem es gelesen wird, es ist vor der Lektüre nur unvollständig da; die Folter zwingt die Natur Geheimnisse zu verraten, die sie vorher selbst nicht oder nur teilweise gekannt hat. Wenn wir also sagen, dass die Messerergebnisse unvermeidlich durch den Messprozess beeinflusst werden, dann heißt es, dass quantenmechanische Zustandsänderungen nur dann im klassischen Sinne eindeutig feststehen, wenn wir sie erforschen. Nur dann werden sie zu einem ›Geschehen‹.¹⁴⁰ Indem wir sie beobachten (messen), zwingen wir sie zu einer Bestimmtheit, die sie sonst nicht kennen.

Das Wissen offenbart sich somit als eine sehr merkwürdige Macht: Die neue Erkenntnis gefährdet gerade das, was wir als Macht unseres Wissens immer verstanden haben – die Macht, die auf der Gegebenheit des Geschehens beruhte, die die Naturdinge wie Waren in einem Supermarkt uns zur Verfügung stellte. Die ›Waren‹ scheinen von nun an nur darum da zu sein, weil wir sie aufsuchen, und nur in dem Grad, in dem wir bereit sind, einen gewissen Preis für sie zu bezahlen. Eben das bedeutet der quantenmechanische Zufall: Es gibt keinen anderen Grund dafür, dass sie da sind, außer dem, dass es in unserer Macht steht, sie zu kaufen. Der Preis dafür ist jedoch, dass wir uns niemals sicher sein können, was sie sind, bevor wir sie gekauft haben.

Aber hüten wir uns vor voreiligen Schlussfolgerungen und besonders vor neuen Metaphern. Der objektive Zufall in der Kopenhagener Deutung der Quantenphysik wird keineswegs von allen Physikern anerkannt. Seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts gab es ebenso entschiedene Gegner, die sich u. a. auf David Bohm und seine Idee der »verborgenen Variablen« beriefen, die, wäre sie richtig, den Zufall wieder zum Zeichen unserer Unwissenheit herabsetzen würde. Dieser Position begegnete man mit der Berufung auf Bells Ungleichungen, die u. a. demonstrierten bzw. so gedeutet werden konnten, dass solche Variablen nicht vorhanden sind. Aber die Debatte war damit nicht zu

¹⁴⁰ Heisenberg bezweifelte in diesem Zusammenhang, dass das Wort ›Geschehen‹ auf die untersuchten Prozesse überhaupt angewendet werden darf und nicht vielmehr »auf die Beobachtung beschränkt werden muß« (Heisenberg: *Physik und Philosophie*, S. 77).

Ende. Bis heute gibt es weitere Kontroversen, z. B. darüber, auf welcher Ebene (auf der des Geschehens oder jener der Messung) der Zufall überhaupt festzustellen ist und ob eine deterministische Deutung trotz der Ungewissheit der Messergebnisse möglich ist. Diesen Zwiespalt kann ich als Nicht-Physikerin nur feststellen, ohne selbst Partei ergreifen oder meine Meinung dazu äußern zu können.¹⁴¹ Die Diskussion darüber, welche von diesen Positionen die angemessene Interpretation experimenteller Befunde darstellt, scheint auch heute noch weit entfernt davon zu sein, entschieden zu werden.¹⁴² Inwiefern die weltanschaulichen Verallgemeinerungen, wie z. B. Determinismus oder Indeterminismus, tatsächlich aus dem folgen, was die Physiker beobachten, kann man nur dann beurteilen, wenn man sowohl das Experiment als auch seine mathematische Beschreibung gut kennt. Wenn einem jedoch, wie mir, die Kompetenz dazu mangelt, kann man nur den Widerstreit zwischen Wissenschaftlern als Hinweis darauf betrachten, dass nicht alles in ihren Schlüssen berechtigt ist. Hier möchte ich mir nur eine Überlegung dazu erlauben.

Unberechtigte philosophische Schlussfolgerungen vonseiten der Naturwissenschaftler sind leider keine Seltenheit. Im letzten Kapitel werden wir ein Beispiel solcher philosophisch fehlerhaften Deduktionen zum Thema ›Freiheit‹ betrachten, die aus den Libet-Experimenten gezogen werden. In der Physik kommen dazu noch erstaunlich kühne und manchmal ebenso widersprüchliche Analogien, derer sich Physiker bedienen, um den komplizierten Stoff klarer zu machen, die aber die Sache eher verdunkeln. Denn es ist für einen Nicht-Spezialisten ebenso schwierig auseinanderzuhalten, welche Analogien die Sache nur veranschaulichen sollen (obwohl diese offensichtlich dazu nicht geeignet ist), welche aber selbst als Beweis für die Richtigkeit der Schlüsse verwendet werden, d. h. eine logisch zweifelhafte Schlussfolgerung *per analogiam* darstellen.

¹⁴¹ Hier können nur einige Probleme der Quantenphysik sehr allgemein und mit Blick auf unsere Fragestellung angesprochen werden sowie die Kontroversen, die in ihrem Rahmen diskutiert werden. Unter anderem folge ich dabei Stöckler, Manfred: *Philosophische Probleme der Quantentheorie*, in: Bartel u. Stöckler (Hg.): *Wissenschaftstheorie*, S. 245–263.

¹⁴² Vgl. z. B. den oben schon zitierten Sammelband: Herkenrath u. Schwaetzer (Hg.): *Zufall*. So stellt der Beitrag von Otfried Gühne (*Der Zufall und die Quantenphysik*, S. 79–94) ein Plädoyer für den objektiven Zufall dar, Jürgen Schnakenberg (*Öffnet der Zufall unsere Welt?*, S. 107–122), Detlef Dürr (*Die Wahrscheinlichkeit in der Quantenphysik*, S. 95–106) und Gerd Helmecke (*Der Zufall als Folge der Individualisierung der Natur. Ein Essay*, S. 179–183) bestreiten ihn dagegen.

Ein Beispiel bieten Max Borns Überlegungen zur Quantenobjektivität, die anschaulich machen sollten, dass unsere alte Vorstellung von uns selbst und der Welt, an der u. a. Einstein festhielt, falsch ist. Wir seien kein Publikum, das ein Theaterstück ansieht, ohne es zu beeinflussen, wie die klassische Physik unterstellte, die uns »eine objektive physikalische Welt« lehrte, sondern eher Zuschauer in einem Stadion, die das Spiel mit »Applaus oder Pfeifen« verfolgen und so beeinflussen, oder ein noch »besseres Gleichnis« sei hier »das Leben selbst, wo Publikum und Akteure die gleichen Personen sind«. ¹⁴³ In dieser Metapher oder vielmehr in diesem Bündel der Metaphern ist alles fraglich und macht die Dinge unklarer als zuvor. Erstens beeinflusst das Publikum das Geschehen auf der Bühne sehr wohl, in einem Volkstheater oder in einer griechischen Tragödie ist die Wirkung des Publikums enorm, aber auch bei einer modernen Theateraufführung gibt es eine wesentliche emotionelle Verbindung zwischen den Zuschauern und den Schauspielern. Der Einfluss des Publikums im Stadion ist dagegen zwar auch nicht zu leugnen, hängt aber sehr von der emotionalen Labilität der Spieler ab. Zweitens kann das Publikum gerade im Theater, z. B. bei Shakespeare, gelegentlich zum Bestandteil des Spiels werden, gehört somit wesentlich zur Aufführung. Ein Fußballspiel kann dagegen auch in einem leeren Stadion stattfinden. Als Schauspieler kann man sich direkt an das Publikum wenden; ein Fußballspieler tut es nicht, zumindest nicht während des Spiels. Jedenfalls ist die Situation in einem Stadion, drittens, ganz anders als im »Leben«. Die dritte Analogie mit dem Leben, wo Publikum und Akteure nicht unterscheidbar sind, ist nicht nur ganz anders als die ersten zwei, sondern auch keineswegs ein »besseres Gleichnis«. Man fragt sich, ob Born es in dem Sinne meinte, dass nicht nur wir die Quanten beobachten und mit unseren Beobachtungen beeinflussen, sondern auch sie uns. Eine solche Analogie braucht jedenfalls zusätzliche Erklärungen. Denn eine Symmetrie, die diese Metapher unterstellt, ist für physikalische Objekte schwer denkbar.

Borns Versuch, die Dinge zu veranschaulichen, demonstriert nicht nur die Schwierigkeiten solcher Analogien zu konkreten physikalischen Ergebnissen, sondern auch, dass Metaphern für das »Verstehen« im Sinne Heisenbergs und Bohrs kaum hilfreich sind. Ähnliche Fehler wie bei Borns Gleichnissen können gewiss auch bei den Metaphern des

¹⁴³ Born, Max: *Physik im Wandel meiner Zeit*, Braunschweig: Vieweg, 1966, S. 110. Vgl. bei Heisenberg eine ähnliche weitgehende Schlussfolgerung, dass »wir im Schauspiel des Lebens gleichzeitig Zuschauer und Mitspielende sind« (Heisenberg: *Physik und Philosophie*, S. 85). Vgl. auch Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 334.

Buches und der Folter und sicherlich bei meiner Metapher der Waren in einem Supermarkt ausfindig gemacht werden. Analogien bringen keine Klarheit, vielmehr umgekehrt. Und man sollte sich mit den philosophischen Verallgemeinerungen, zu denen diese uns verleiten, auch als kompetenter Physiker zurückhalten. Was einem in der Physik wenig kompetenten, jedoch philosophisch geschulten Interpreten übrig bleibt, ist – es sei wiederholt – Probleme und Kontroversen festzustellen und sich der weitgehenden Schlussfolgerungen, was z. B. den objektiven Zufall bzw. die Undeterminiertheit der Naturprozesse angeht, möglichst zu enthalten. Man kann vielleicht gerade dadurch die mit den Entdeckungen der Quantenphysik entstandenen Probleme schärfer auffassen und die Herausforderungen wahrnehmen, die hier aufgeworfen worden sind.

Die Quantenphysik in ihrer Kopenhagener Auffassung stellt tatsächlich eine besondere Herausforderung für unsere Verstehensfähigkeit dar. Drei der grundlegendsten Prinzipien einer physikalischen Theorie, die die Macht des Wissens sicherten, werden von ihr in Frage gestellt: der Determinismus, die Lokalität und der physikalische Realismus. Es sieht so aus, dass man zumindest eins von ihnen aufgeben muss, d. h. wenn man z. B. den physikalischen Realismus retten möchte, laut dem das physikalische Geschehen als unabhängig vom Beobachter zu betrachten ist, so muss man den Indeterminismus in Kauf nehmen. Ebenso muss man, wenn man die Lokalität behalten will, den objektiven Zufall akzeptieren.¹⁴⁴ Allerdings scheint es nach der Kopenhagener Deutung, dass wir auf alle drei Prinzipien verzichten müssen – sowohl auf den Determinismus als auch auf den lokalen Realismus.

Ein entschiedener Gegner solcher radikalen Schlussfolgerungen war bekanntlich Albert Einstein. In seinem berühmten Aufsatz, der gemeinsam mit Boris Podolsky und Nathan Rosen 1935 konzipiert wurde (EPR), hat er die quantenmechanischen Prozesse als paradox dargestellt, was als Einwand gegen die Vollständigkeit der Quantentheorie zu verstehen war.¹⁴⁵ Die Quantentheorie sei mit den grundlegendsten Vorstellungen von physikalischer Realität in Konflikt, weil sie nicht nur eine »spukhafte Fernwirkung« (»spooky action at a distance«) unterstelle, nicht nur auf die streng deterministische Auffassung der beobachtbaren Prozesse verzichte, bei der jeder Wert mit maximaler

¹⁴⁴ Vgl. dazu: Günhe: *Der Zufall und die Quantenphysik*. Günhe zeigt u. a., dass wir zumindest eins von diesen Prinzipien opfern müssen (vgl. S. 93).

¹⁴⁵ Vgl. Einstein, Albert, Podolsky, Boris a. Rosen, Nathan: *Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?*, in: *Physical Review*, 47 (1935), S. 777–780.

Genauigkeit (und nicht etwa mit Wahrscheinlichkeit), wenn auch nur im Prinzip, feststellbar sei, sie mache darüber hinaus den Realismus selbst fraglich, indem diese Prozesse als von den Handlungen des Beobachters (der Messung) abhängig gedacht werden. Merken wir uns, dass nur der erste Einwand physikalisch-theoretischer Natur ist (die Nicht-Lokalität steht im Widerspruch zur Relativitätstheorie), die anderen zwei gehen auf weltanschauliche Überzeugungen zurück, die als unhintergehbare Prämissen einer jeder wissenschaftlichen Theorie schon in den ersten zwei Sätzen des Aufsatzes dogmatisch postuliert wurden:

»In a complete theory there is an element corresponding to each element of reality. A sufficient condition for the reality of a physical quantity is the possibility of predicting it with certainty, without disturbing the system.«¹⁴⁶

Auf diesen Aufsatz bzw. auf das EPR-Argument zur Unvollständigkeit der Quantenphysik ist im gleichen Jahr Niels Bohr ausführlich eingegangen, was zu der ebenso berühmt gewordenen Bohr-Einstein-Debatte führte. Es ist allgemein bekannt, dass Einstein die Quantentheorie ablehnte, weil sie seinen Forderungen an eine wissenschaftliche Theorie, aber auch denen des gesunden Menschenverstandes wesentlich nicht entsprach.¹⁴⁷ Bohr dagegen musste zwar den paradoxen Charakter der Quantentheorie anerkennen, bestand aber auf ihrer Vollständigkeit und versuchte sie immer wieder neu zu deuten, vor allem im Sinne der Komplementarität bzw. des Wellen-Teilchen-Dualismus. Das letztere Prinzip führte Bohr zum Ablehnen des erkenntnistheoretischen Realismus. Die Quantentheorie bezieht sich laut Bohr auf unsere Beobachtungen und nicht auf die Prozesse als solche. Ob solch eine Lösung für Bohr selbst befriedigend gewesen ist, ob das die neue (in Wirklichkeit aber eine alte, skeptische) Deutung des ›Verstehens‹ gewesen ist, von dem er im oben zitierten Gespräch mit Heisenberg sprach, kann man allerdings bezweifeln. Denn eine solche Lösung bzw. einen vollständigen Verzicht,

¹⁴⁶ Einstein, Podolsky, a. Rosen: *Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?*, S. 777.

¹⁴⁷ Nach der Erinnerung von einem anderen prominenten Physiker, Wolfgang Pauli, ging es Einstein dabei nicht so sehr um den Determinismus als vielmehr um die realistische Auffassung der physikalischen Wirklichkeit (angegeb. nach: Scheibe, Erhard: *Die Philosophie der Physiker*, München: Beck, 2007, S. 278).

von der physikalischen Realität zu reden, kann man als Physiker kaum konsequent durchhalten.¹⁴⁸

Die weltanschauliche Komponente wurde in der von Einstein initiierten Debatte um die Quantenphysik immer deutlicher. Auch Einstein war klar, dass es sich um etwas viel Grundlegenderes handelt als um die Vollständigkeit einer wissenschaftlichen Theorie. Unser gesamtes Weltbild steht in Frage. Berühmt sind seine Worte, mit denen er schon 1926 den quantenmechanischen Zufall ablehnte: »Jedenfalls bin ich überzeugt, daß der [der Alte, Gott – E.P.] nicht würfelt.«¹⁴⁹ Hier ist noch ein Zitat aus Einsteins Brief an Max Born 1944:

»In unseren wissenschaftlichen Erwartungen haben wir uns zu Antipoden entwickelt. Du glaubst an den würfelnden Gott und ich an die volle Gesetzmäßigkeit in einer Welt von etwas objektiv Seiendem, das ich auf wild spekulativem Wege zu erhaschen suche. Ich hoffe, daß einer einen mehr realistischen Weg, bzw. eine mehr greifbare Unterlage finden wird, als es mir gegeben ist. Der große anfängliche Erfolg der Quantentheorie kann mich doch nicht zum Glauben an das fundamentale Würfelspiel bringen.«¹⁵⁰

Merken wir uns, dass Einstein hier vom Glauben spricht, der die wissenschaftlichen Erwartungen bestimmt, auch von Gott, der, wie wir im vorigen Kapitel seinem Glaubensbekenntnis entnommen haben, für ihn keineswegs ein persönlicher Gott gewesen ist, sondern das Prinzip der vollkommenen Rationalität des Universums.¹⁵¹ Gerade die Idee eines persönlichen Gottes, der eigenwillig und somit anthropomorph wäre,

¹⁴⁸ Zur ausführlichen Darstellung der physikalischen Argumente s. Held, Carsten: *Die Bohr-Einstein-Debatte: Quantenmechanik und physikalische Wirklichkeit*, Paderborn: Schöningh, 1998. Held bemüht sich allerdings darum zu zeigen, dass die Positionen beider Physiker nicht so radikal unterschiedlich waren, wie man es gewöhnlich darstellt, dass sie zumindest am Ende eine gewisse produktive Annäherung zeigten. Vgl. auch: Murdoch, Dugald: *Niels Bohr's Philosophy of Physics*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989, S. 199. Einstein selbst sah den Ausgang der Debatte weniger optimistisch, zumindest was sein eigenes ›Verstehen‹ anging. So in einem Brief an Besso aus dem Jahr 1951: »Die ganzen 50 Jahre bewusster Grübeleien haben mich der Antwort der Frage ›Was sind Lichtquanten‹ nicht nähergebracht. Heute glaubt zwar jeder Lump, er wisse es, aber er täuscht sich...« (Brief an Michele Besso vom 12.12.1951, zit. nach: Paul, Harry: *Photonen: Experimente und ihre Deutung*, Braunschweig, Wiesbaden: Vieweg, 1985, S. 7).

¹⁴⁹ Brief an Max Born vom 4.12.1926, zit. nach: Born: *Physik im Wandel meiner Zeit*, S. 294.

¹⁵⁰ Einstein, Albert u. Born, Max: *Briefwechsel 1916–1955*, München: Nymphenburger, 1969, S. 204.

¹⁵¹ Nach Erinnerungen Heisenbergs wunderten sich Kollegen Einsteins, »warum er so viel über den lieben Gott« spricht (Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, S. 116).

der nach der Art seines Ebenbildes freie Entscheidungen treffen könnte, stünde dieser Rationalität im Wege. Nun begegnet Einstein die Idee der Freiheit auf der Ebene der Quanten, d. h. in der physikalischen Realität. Er reagiert ablehnend und empört:

»Der Gedanke, daß ein einem Strahl ausgesetztes Elektron aus freiem Entschluss den Augenblick und die Richtung wählt, in der es fortspringen will, ist mir unerträglich. Wenn schon, dann möchte ich lieber Schuster oder gar Angestellter in einer Spielbank sein als Physiker«. ¹⁵²

Ob es korrekt ist, den Quantenzufall im Sinne der Freiheit zu deuten, lasse ich an dieser Stelle offen. Nach Einstein ist ein Elektron, das ›frei‹ entscheidet, wohin es fliegt, jedenfalls ein phantastisches Bild, weil man seine ›Entscheidung‹ auf keine weiteren physikalischen Faktoren (verborgene Parameter) zurückführen kann. Das heißt: Ein Geschehen (die Bewegung des Elektrons) ist mit den anderen Prozessen, mit dem ganzen Universum, nicht mehr streng verbunden. Man kann es folglich nicht verstehen, in dem Sinne, dass man nicht beschreiben kann, *wie* es eigentlich geschieht. Es ist die furchtbarste Grenze der Erkenntnis, die man je vor sich hatte: Nicht etwa, dass das menschliche Vermögen einer natürlichen Beschränkung unterliegt. Immerhin könnte man dann sagen, die Realität sei uns verborgen und für unseren Geist unerreichbar, der nur ein »mattes Abbild« davon vor sich habe. ¹⁵³ Das hat Einstein in seinem im vorigen Kapitel zitierten Glaubensbekenntnis als eigene religiöse Haltung dargelegt. Er war dabei bereit, die unsere Verstehensfähigkeit übersteigende, ewige Rationalität des Ganzen demütig zu akzeptieren. Aber die Dinge sehen nun viel dramatischer aus: Wir *sind* durchaus im Stande zu begreifen, dass es im Grunde aller Dinge keine Verbindungen gibt, die uns etwa unzugänglich wären. Die Prozesse, die in der Mikrowelt verlaufen, sind uns in diesem neuen, furchterregenden Sinne, unbegreiflich geworden: Wir können es verstehen, dass es dort *nichts zu verstehen gibt*. Diese neue Unbegreiflichkeit ist keine bloße Negation unseres Wissens, nicht einmal seine Beschränkung, keine demütige Anerkennung seiner prinzipiellen Unvollständigkeit, die zu einem asketischen Verzicht auf Erklärungen führen würde, wie es noch in der Evolutionstheorie der Fall gewesen ist. Nein, unser Wissen ist vollständig. Seine Unzulänglichkeit *ist* unser neues ›Verstehen‹. Selbst das Unbegreifliche – das Risiko, dass unsere Vorhersagen scheitern, die Wahrscheinlichkeit dieses Scheiterns, – kann kalkuliert und vorhergesagt

¹⁵² Brief an Max Born vom 24.4.1924, zit. nach: Born: *Physik im Wandel meiner Zeit*, S. 294.

¹⁵³ S. die Anm. 83 im Kapitel 2.

werden. Wir begreifen damit die Unbegreiflichkeit, und dies im direkten Sinne: Wir können sie mathematisch berechnen.

Gegen eine solche Fassung des ›Verstehens‹ der Kopenhagener Quantentheorie wandte sich Einstein. Denn es widersprach allem, was bis jetzt als Verstehen galt, es widersprach seiner Überzeugung von der objektiv vorliegenden Rationalität der Realität, welche der menschliche Verstand, wenn auch sehr unvollkommen, begreift. In der Debatte um die Quantenmechanik vertrat der große Physiker eine deutlich realistische Position – in dem Sinne, dass die Realität unabhängig von unseren Beobachtungen und Konstruktionen daliege und dass wir sie mit Hilfe der streng deterministisch aufgefassten Gesetze begreifen können, dass sie also *an sich* in diesem Sinne vernünftig ist.¹⁵⁴ Wenn eine Theorie dieser Auffassung der Realität widerspreche, dann sei sie entweder unvollständig oder gar falsch.

Der Frage, ob Einstein auch sonst ein Realist gewesen ist und in welcher konkreten Fassung, sind mehrere Untersuchungen gewidmet worden. Dennoch wird man mit deren Hilfe leicht merken können, dass sie nicht eindeutig zu lösen ist.¹⁵⁵ Denn derselbe Einstein, der sich so sehr um die realistische Auffassung der Quantenmechanik bemühte, belehrte den jungen Heisenberg nach einem seiner ersten Vorträge zur Quantenphysik im Frühjahr 1926 darüber, dass erst die Theorie entscheidet, was man beobachten kann.¹⁵⁶ Dieses von Heisenberg später ausführlich dargelegte Gespräch war für ihn höchst überraschend, da Einstein offenbar das Gegenteil von der Position vertrat, die Heisenberg von ihm erwartete. Vor allem den Positivismus von Ernst Mach, von dem man annahm, er habe einen großen Einfluss auf Einstein ausgeübt, hat dieser als naiv bezeichnet: Mach tue so, »als wisse man schon, was das Wort ›beobachten‹ bedeutet«, und v. a. glaube er, »sich an dieser Stelle um die Entscheidung ›objektiv und subjektiv‹ drücken zu können«.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Dass es um die Dinge *an sich* ging, wird bei Einstein an manchen Stellen deutlich. Vgl. »Ich glaube noch an die Möglichkeit eines Modells der Wirklichkeit, d. h. einer Theorie, die die Dinge selbst und nicht nur die Wahrscheinlichkeit ihres Auftretens darstellt.« (Einstein: *Zur Methodik der theoretischen Physik*, in: ders.: *Mein Weltbild*, S. 118).

¹⁵⁵ Vgl. Fine, Arthur: *The Shaky Game. Einstein, Realism and the Quantum Theory*, Chicago, London: Chicago Univ. Press, 1986. Im Kontext der Auseinandersetzung mit Bohr s.: Murdoch: *Niels Bohr's Philosophy of Physics*, S. 195 ff.

¹⁵⁶ Vgl. Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 92.

¹⁵⁷ Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 95. Die viel diskutierte Frage, ob die Kopenhagener Quantenphysiker, wie Bohr und Heisenberg, selbst dem Positivismus anhängen, kann offenbar auch nicht eindeutig gelöst werden. Vgl. z. B. Camilleri, Kristian: *Heisenberg and the Interpretation of Quantum Mechanics. The Physicist as Philosopher*, Cambridge:

Man sollte sich nach Einstein, so die Erinnerungen Heisenbergs, nicht auf das Beobachtbare begrenzen, sondern davon, worüber uns eine Theorie belehrt, darauf kommen können, wie die Natur selbst funktioniert; eine Theorie lasse uns auf den »sinnlichen Eindrücken zugrunde liegenden Vorgang schließen«. ¹⁵⁸ Symptomatisch sind die Worte Einsteins: »Ich will damit nicht einem naiven Realismus das Wort reden; ich weiß schon, dass es sich hier um sehr schwierige Fragen handelt [...]«. ¹⁵⁹ Nichtsdestotrotz bestand er darauf, dass es sich in der Naturwissenschaft »nur darum handeln« könne, herauszubringen, was die Natur wirklich tut«, ¹⁶⁰ z. B. dass »[i]n Wirklichkeit die Einfachheit der Naturgesetze auch ein objektives Faktum« sei. ¹⁶¹ In diesem wichtigen Gespräch ging es u. a. um die Bahnen der Elektronen. Dass Heisenberg in seinem Vortrag die Existenz dieser Bahnen im Atom selbst leugnete, bezeichnete Einstein als »offenbar Unsinn«, worauf Heisenberg erwiderte, man habe für die Quantenphysik noch keine adäquate Sprache entwickelt. ¹⁶²

Dieses Gespräch ist wichtig, nicht so sehr, weil Einsteins realistische Position hier deutlich zum Vorschein kommt (das tut sie gerade nicht), vielmehr, weil es demonstriert, wie ein *ad absurdum* geführter Konstruktivismus (nur die Theorie bestimmt, was wir beobachten) mit einem naiven wissenschaftlichen Realismus (unsere Theorien beziehen sich unmittelbar auf die Wirklichkeit) Hand in Hand geht. ¹⁶³ Bemerkenswert ist, dass der junge Heisenberg zur Zeit des Gesprächs ebenso wie Einstein

Cambridge Univ. Press, 2009, S. 175 ff. Jedenfalls waren sie selbst überzeugt, ihre Sichtweise stelle einen unversöhnbaren Gegensatz zum Positivismus dar (vgl. Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 280 ff.). In dieser Diskussion ist es besonders schwer, die Positionen einzuordnen, weil die Physiker gelegentlich die Bezeichnungen der philosophischen Positionen wie Positivist oder Realist nicht korrekt anwenden.

¹⁵⁸ Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 92.

¹⁵⁹ Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 95.

¹⁶⁰ Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 98.

¹⁶¹ Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 95.

¹⁶² Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 95 f. Das Hinweisen auf die Untauglichkeit unserer Sprache wird beim späten Heisenberg immer dominanter, so dass dieser Gedanke ihn am Ende, laut manchen Forschern, in die Nähe des »linguistic turn« bringt (vgl. Camilleri: *Heisenberg and the Interpretation of Quantum Mechanics*, S. 178).

¹⁶³ Vgl. »»Being« is always something which is mentally constructed by us, that is, something which is freely posit (in the logical sense). The justification of such constructs does not lie in their derivation from what is given by the senses. Such a type of derivation (in the sense of logical deducibility) is nowhere to be had, not even in the domain of pre-scientific thinking. The justification of the constructs, which represent ›reality‹ for us, lies alone in their quality of making intelligible what is sensorily given [...]« (Einstein: *Remarks to the Essays Appearing in this Collective Volume*, S. 669).

dieser Zweideutigkeit verfiel: der Überzeugung, dass eine Theorie die Realität bestimmt, einerseits und dem Glauben an die objektive Rationalität der Realität, die man mit den Theorien entdeckt, andererseits. In seiner letzten Replik bezog er sich ausdrücklich auf Einsteins Bekenntnisse: »Ich glaube ebenso wie Sie, daß die Einfachheit der Naturgesetze einen objektiven Charakter hat [...]«. Angesichts der Einfachheit und Schönheit der mathematischen Formen könne man »nicht umhin zu glauben, daß sie ›wahr‹ sind«. Dennoch, auch wenn der junge Heisenberg noch tatsächlich hoffte, dass die »besprochenen Schwierigkeiten« sich »noch irgendwie lösen werden«,¹⁶⁴ so musste er später zugestehen, dass dies nicht der Fall gewesen ist. Die Beobachtungen ließen sich nicht in eine Theorie einordnen, wenn man unter der Theorie die newtonsche Physik oder Relativitätstheorie Einsteins verstand, sondern führten zu neuen, mit diesen teilweise unvereinbaren Ansichten. Unsere Logik und selbst unsere Sprache mussten versagen, wenn es sich um überraschende Phänomene, wie das Benehmen der Elektronen, handelte.¹⁶⁵

»Das Gefühl, das einen bei einem solchen Anblick überkommt,« hat nach Heisenberg, genauso wie nach Einstein, jedenfalls nichts mit einer bloßen Zufriedenheit eines Handwerkers zu tun.¹⁶⁶ Dieses Gefühl haben wir im vorigen Kapitel als Staunen interpretiert, im Falle Einsteins als Staunen über die tiefste Rationalität der Welt, die geglaubt wird, jedoch eine ständige Bestätigung erfordert, weil sie ungewiss ist. Nun hat die Quantentheorie offenbar (und Einstein spürte es schon im Jahr 1926) ein neues Staunen mit sich gebracht. Denken wir daran, was vorher zur Einseitigkeit unserer Wissensmacht gesagt wurde: Wer sich nur an der Macht des Wissens erfreuen kann, bleibt für die sie brechenden, überraschenden Erkenntnisse blind. Wenn das Wissen sich nur auf eigene Konstruktionen beschränkt, hört es auf, Macht zu sein, und schlägt in die Ohnmacht um. Einsteins Überzeugung von der tiefsten Rationalität der Welt im Sinne des Determinismus, der Lokalität und der von dem Beobachter unabhängigen Realität war eine solche Konstruktion. Der

¹⁶⁴ Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 99.

¹⁶⁵ Die Position Heisenbergs sah in diesem Gespräch viel weniger verständlich und konsequent aus als die Einsteins (vgl. die Replik Einsteins am Ende des Gesprächs (Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 100)). Das kann allerdings ein Hinweis darauf sein, dass der junge Heisenberg die vertraute Realitätskonzeption einerseits behalten wollte, andererseits aber sich gegenüber neuen, unerwarteten Erfahrungen offenhielt, die dieser widersprachen.

¹⁶⁶ Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 99.

trat »die überraschende Enthüllung« entgegen, die Schrödinger mit Berufung auf die Arbeiten Heisenbergs und De Broglies so beschrieb:

»Tatsachen der Beobachtung zwingen uns, wenn wir Atomvorstellung beibehalten wollen, die letzten Bestandteile der Materie aus der Kategorie identifizierbarer Individuen auszuschließen.«¹⁶⁷

Das Wort »zwingen« ist hier entscheidend. Es zeigt sich: Die Macht unseres Wissens *kann* durch eine andere Macht gebrochen werden. Dann *müssen* wir auf die uns vertrauten Vorstellungen verzichten, wie grundlegend sie uns auch scheinen mögen. Diese Erfahrung, das Staunen über die Selbstständigkeit des Objekts, das unsere Konstruktionen durchbricht, schickt uns auf die Suche nach einer neuen Theorie. Weder der Konstruktivismus, der besagt, dass alle Beobachtungen durch die Theorie festgelegt sind, noch der ihn bekämpfende, ihm jedoch im Grunde entgegenkommende Realismus, der diese Konstruktionen der Realität selbst zuschreibt, können diesem Moment der Entstehung einer Theorie gerecht werden. Damit diese möglich wird, muss man eigene Vorstellungen, und sei es auch die von der Schönheit und Einfachheit der Natur, opfern, man muss bereit sein, die eigene Auffassung der Realität, und sei es auch eine Überzeugung von ihrer Rationalität, aufzugeben. Genauer gesagt: Man muss die Rationalität in einem vertrauten, herkömmlichen Sinne preisgeben, um eine neue Rationalität zu entdecken.

Im Streit um die Quantentheorie entpuppt sich die Überzeugung, dass die Natur mit der begrifflichen Sprache der klassischen Physik beschreibbar sein soll, als unzulänglich. Nun sehen wir: Dies war ein sehr enger Begriff der Rationalität, dem wir anhängen (der junge Heisenberg offenbar nicht weniger als Einstein). Vielleicht könnte dank der neuen Theorie ein anderes »Verstehen« denkbar werden, über das Unbegreifliche hinaus? Vielleicht sollten wir nicht an dem alten Realitätsverständnis so sehr festhalten, dass wir alle Beobachtungen um jeden Preis in es einordnen? So wie an dem Bild des statischen Universums, das Einstein mit seiner kosmologischen Konstante um jeden Preis retten wollte, weil er eine andere Vorstellung, nämlich die von einem expandierenden Universum, für gar nicht möglich gehalten hat. Er hat es später bekanntlich als seine »größte Eselei« (»the biggest blunder«) selbst verworfen.¹⁶⁸ Vielleicht ist es die Erfahrung, die jeder Wissenschaftler früher oder später machen muss. Dass nämlich seine Entschiedenheit, eine Theorie

¹⁶⁷ Schrödinger: *Was ist ein Naturgesetz?*, S. 135.

¹⁶⁸ Angegeb. nach: Gamow, George: *My World Line. An Informal Autobiography*, New York: Viking Press, 1970, S. 44.

bis zum bitteren Ende mit jedem Mittel zu verteidigen, eine große Albernheit ist, die ihn gegenüber der Realität mit ihren Geheimnissen verschließt. Wer sich hier auf neue, überraschende Erfahrungen, und sei es auch unerwartete Schlussfolgerungen aus den mathematischen Kalkulationen, eingelassen hat, hat den Weg für eine neue Theorie samt der ihr innewohnenden neuen Sichtweise geebnet, die die alten Vorstellungen von der Natur und selbst von Naturgesetzen grundsätzlich revidieren wird, so wie Einstein es selbst mit seiner Relativitätstheorie getan hat, und wie die Quantenphysiker, wie Bohr, Heisenberg und Born, es ebenfalls tun wollten.

Allerdings brachte die Quantentheorie – darin muss man Einstein Recht geben und das darf nicht verharmlost werden – nicht allein neue Beobachtungen mit sich, die eine Theorie in Frage stellen würden. Sie machte eine grundlegende Revision erforderlich, nicht nur von dem, was unsere Naturkonzeption, sondern auch und vor allem, was unseren Begriff der Rationalität anging. Es schien tatsächlich, als könne man nicht mehr von Rationalität sprechen, wenn man darunter nicht einen bloßen mathematischen Formalismus verstehen wollte. Denn nicht nur mussten die drei Prinzipien der physikalischen Theorie (der Determinismus, die Lokalität und der Realismus) aufgegeben werden, auch die Grundprinzipien der Rationalität wurden hier in Frage gestellt. Die vier sogenannten Grundgesetze der klassischen Logik, die bisher als Leitfaden dienten, um die Natur wissenschaftlich zu erforschen, mussten nun in ihrer Geltung eingeschränkt werden, gerade wenn es um das Erforschen der Natur ging – die Identität, der Satz des Widerspruchs, das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten und das des zureichenden Grundes.

Das erste Prinzip, das der Identität, hat Schrödinger, wie oben zitiert, als von der Quantentheorie her unzulänglich oder gar unbrauchbar dargelegt: Die ›Dasselbigkeit‹, was die Elektronen angeht, sei entschieden aufzugeben. Das zweite Prinzip, die Widerspruchsfreiheit, musste vom Welle-Teilchen-Dualismus her verworfen werden und wurde von Bohr im Sinne der Komplementarität gedeutet: Die sich gegenseitig ausschließenden Aussagen, dass das Elektron sich als Teilchen oder aber als Welle benimmt, müssen beide als legitime Beschreibung betrachtet werden. Auf das dritte Prinzip werden wir gleich ausführlicher eingehen müssen; seine Ungültigkeit hat m. E. besonders fruchtbare Konsequenzen. Was das vierte Prinzip, das des zureichenden Grundes, anbelangt, so wird es außer Kraft gesetzt, wenn wir nun von dem Zufall, d. h. von einer *unzureichenden*, schwachen Kausalität bzw. bloß wahrscheinlich wirkenden Ursachen ausgehen.

Die Wahrscheinlichkeitskalkulationen, die das Ergebnis von mehreren Messungen berechenbar machen, das Ergebnis einer einzelnen Messung jedoch als auch im Prinzip unvorhersagbar postulieren, stellen tatsächlich eine Herausforderung an unsere Verstehensfähigkeit dar. Dieser Herausforderung begegnet man oft mit noch einer Analogie, die so geläufig ist, dass man sie kaum in Frage stellt – jener des Münzwurfes oder des Würfelspiels. Selbst Einstein verwendete sie, allerdings negativ: Gott würfeln nicht. Aber auch den Anhängern des objektiven Zufalls scheint die Analogie äußerst nützlich zu sein, um die Kalkulation des quantenmechanischen Zufalls anschaulich zu machen: Wenn man eine Münze mit einem gleichen ›Schnippen‹ vielmals werfe, sei die Wahrscheinlichkeit, wie sie fällt, ziemlich genau kalkulierbar; z. B. seien bei den großen Wurfzahlen beide Ergebnisse, Wappen und Zahl, ungefähr gleich wahrscheinlich.¹⁶⁹

Hier möchte ich nicht diskutieren, ob gleiches ›Schnippen‹ der gleichen Münze überhaupt praktisch möglich ist. Nehmen wir an, es ist möglich. Die Voraussetzung der Gleichwahrscheinlichkeit stellt trotzdem ein theoretisches Problem dar, auf das ich jetzt ebenfalls nicht eingehen möchte. Aber auch wenn wir alle diese Probleme ausklammern, ist die Analogie selbst höchst verblüffend. Denn bei einem Makroobjekt wie der Münze handelt es sich, so glauben wir zumindest, um deterministische, wenn auch wegen ihrer Komplexität nicht als solche berechenbare, Prozesse. Bei dem Quantenzufall geht es dagegen, so die Kopenhagener Deutung, um die prinzipielle Unentschiedenheit. Die Analogie mit dem Münzwurf kann diese nicht korrekt beschreiben. Und in noch einer Hinsicht ist diese Analogie irreführend. Denn Münzwürfe betrachten wir als einzelne Ereignisse, die einem merkwürdigen kollektiven Zwang unterliegen, was schon verblüffend genug ist. Aber Quantenprozesse sind vielleicht nicht als einzelne Ereignisse anzusehen, nur unsere Messungen von ihnen. Die Prozesse selbst, die wir als solche zu verstehen versuchen, können folglich, so lässt sich vermuten, auf eine merkwürdige Weise miteinander verknüpft sein, und das obwohl sie von uns als zeitlich und räumlich voneinander getrennt betrachtet werden. Der Münzwurf kann uns also kaum als Paradigma der Wahrscheinlichkeit dienen, wenn

¹⁶⁹ Vgl. z. B. Audretsch, Jürgen: *Alles Zufall? Einsichten aus der Physik*, in: Nagorni u. Audretsch (Hg.): *Zufall oder Fügung?*, S. 24–47.

wir die quantenmechanischen Prozesse als von den Makroprozessen unterschiedlich beschreiben wollen.¹⁷⁰

Nehmen wir jedoch an, dass nicht die Quantenprozesse genauso deterministisch sind wie der Münzwurf, sondern umgekehrt: Dieser ist genauso indeterministisch wie jene, in beiden herrscht ein tatsächlicher Zufall. Dieser lässt sich nun mathematisch berechnen. Das scheint ein noch größeres Problem zu sein, als wenn er gänzlich unvorhersagbar wäre. Denn warum Zufall kalkulierbar sein soll, lässt sich noch weniger verstehen, als dass es überhaupt so etwas wie nicht-kausale Verhältnisse geben kann. Der vollkommene Determinismus ist uns verständlich. Der vollkommene Indeterminismus ist zwar weniger verständlich, aber wir können ihn im Sinne der fehlenden Kausalität negativ begreifen. Nun haben wir aber etwas viel weniger Klares: Der Zufall bedeutet zwar tatsächlich fehlende Kausalität, aber diese Lücke der Kausalkette hat doch eine Methode.¹⁷¹ Das heißt: Der Zufall ist nicht bloß Mangel an Kausalität, sondern es besteht auch für die nicht determinierten Prozesse ein gewisser Zwang, der der mathematischen Wahrscheinlichkeit gehorcht.

Nehmen wir die zweifelhafte Analogie mit dem Münzwurf noch einmal auf. Es stellt sich die Frage: »Woher ›weiß‹ die einzelne Münze, wie sie fallen muss, damit sich für die entsprechende Sequenz die richtigen relativen Häufigkeiten ergeben?«¹⁷² Die Antwort im Sinne, es handle sich um gleiche Fälle und es würden entsprechende statistische Gesetze gelten, kann nicht befriedigen, wenn wir die Dinge nicht nur berechnen, sondern auch verstehen wollen.¹⁷³ In diesem Fall hieße zu ›verstehen‹, die Wahrscheinlichkeit nicht nur zu kalkulieren, sondern sich auch ein Objekt oder eine Eigenschaft vorzustellen, auf die sie sich bezieht. Was bringt die Münze dazu, sich so und nicht anders zu verhalten bzw. was zwingt die Quantenprozesse den statistischen Regelmäßigkeiten zu gehorchen? Was beschränkt den Zufall? Die Kraft, die dem Zufall gewisse Schranken setzt, ist vollkommen anonym; sie ist gerade als ›Kraft‹ nicht denkbar. Folglich kann die Wahrscheinlichkeit niemals selbst ein Objekt

¹⁷⁰ Vgl. die Voraussetzung, die Logik des Münzwurfes könne auf »andere Zufallsexperimente übertragen« werden (Audretsch: *Alles Zufall?*, S. 26).

¹⁷¹ Vgl. Nickel, Gregor: *Ist es auch Zufall – so hat er doch Methode*, in: Herkenrath u. Schwätzer (Hg.): *Zufall*, S. 39–58.

¹⁷² Audretsch: *Alles Zufall?*, S. 31.

¹⁷³ Vgl. bei Audretsch die m. E. wenig aussagekräftige Antwort auf seine eigene Frage zum merkwürdig regelmäßigen Verhalten der Münze: Es lägen gleiche Präparationen vor, also gelte eine statistische Theorie (vgl. Audretsch: *Alles Zufall?*, S. 40). Vgl. »Die Natur selber erzeugt die Zufallszahlen. Dies ist eine perfekte Prozedur« (S. 46).

der Untersuchung werden; sie ist nur ein theoretisches Instrument. Und dennoch gehorchen ihr konkrete Messergebnisse, freilich nur, wenn sie viele sind, für ein einzelnes Ergebnis gibt es sie so gut wie gar nicht.

Der berechenbare Zwang, der dem objektiven, quantenmechanischen Zufall innewohnt (und nicht nur ihm, sondern auch jedem nur statistisch kalkulierbaren Prozess), kann als »das *statistische Paradoxon*« bezeichnet werden.¹⁷⁴ Denn der Zufall soll eine Freiheit von der kausalen Notwendigkeit bedeuten. Nun stellt sich heraus: Die Freiheit gibt es zwar, aber sie steht nicht im Gegensatz zur Notwendigkeit, und wenn, dann nur bis zu einem gewissen Grad. Die Freiheit des Zufalls ist keine Willkür, sondern eine Ursache, wenn auch eine sehr merkwürdige – eine nicht strenge, partiell wirkende Kausalität. Der Zufall steht somit immer noch für die Ohnmacht unseres Wissens, beschränkt sich jedoch selbst, indem er berechenbar wird. Er wird damit doppelt unbegreiflich. Er gibt der Macht des Wissens nach, dies jedoch nur teilweise.

Die unzureichende, stochastische Ursächlichkeit, die quantenmechanische Wahrscheinlichkeit, scheint also zutiefst irrational zu sein. Und dies nicht nur, weil wir in unseren Erwartungen eines deterministischen Realitätsbildes von der Physik enttäuscht sind. Es sei noch einmal betont: Dass die indeterministischen Prozesse *teilweise* determiniert sind, ist noch verblüffender als vollkommene Nicht-Notwendigkeit. Denn wir haben es hier mit etwas Unverständlichem zu tun – *einem kalkulierbaren Zufall*, der ohne aufzuhören Zufall zu sein einer gewissen Logik gehorcht, aber für den weitere Gründe, warum er dies tut oder nicht tut, sich nicht auffinden lassen. Und dennoch ist es das, was Experimente immer wieder bestätigen. Diese sind einerseits höchst rational, weil mathematisch beschreibbar, andererseits scheint damit die Grenze unserer Wissensmacht für immer gesetzt zu sein. Die Wahrscheinlichkeit steht für die uns selbst rätselhafte, unergründbare Macht, die den Zufall beschränkt. Sie lässt sich nicht begreifen, nur kalkulieren.

Nun gibt es noch ein Grundprinzip der Rationalität, dem in seinem Zusammenhang zur Quantenphysik eine besondere Wichtigkeit

¹⁷⁴ Böhme, Walter: *Erscheinungsformen und Gesetze des Zufalls. Eine elementare Einführung in die Grundlagen und Anwendungen der Wahrscheinlichkeitsberechnung und mathematischen Statistik*, Braunschweig: Vieweg, 1964, S. 93. Dieses »Paradoxon« führt den Autor dazu, den Determinismus und den Indeterminismus mit einem Hinweis auf berühmte Physiker als eine Sache der »bloße[n] ›Weltanschauung« zu betrachten, die schließlich als private Meinung im Sinne der persönlichen Präferenzen zu deuten ist und die keinem Beweis unterliegt. Hier seien offenbar »dem Menschen Erkenntnisgrenzen gesetzt« (S. 94).

zukommt und das noch nicht erläutert wurde – das *tertium non datur*, das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten. Dass auch dieser logische Grundsatz auf die Natur nicht anwendbar ist, verschärft die Probleme um den quantenmechanischen Zufall, eröffnet jedoch neue Möglichkeiten seiner Auffassung, u. a. eines neuen Verständnisses der Wahrscheinlichkeit.

Hier müssen wir uns wieder den Überlegungen Heisenbergs widmen. An der oben zitierten Stelle hat er die Wahrscheinlichkeitsfunktion so gedeutet, dass »nicht einmal die Eigenschaft des ›Seins‹, wenn man hier überhaupt von Eigenschaft reden will, dem Elementarteilchen ohne Einschränkung zukommt«. ¹⁷⁵ Das ›Sein‹ kann man gewiss nicht als eine bloße Eigenschaft neben anderen betrachten. Doch viel wichtiger als die Wortwahl ist, dass Heisenberg das ›Sein‹ ebenso wie Kausalität mit Einschränkung gelten lässt. Der nächste Satz macht es deutlich:

»Es ist eine Möglichkeit oder eine Tendenz zum Sein«. ¹⁷⁶

Am Ende seines Buches kommt Heisenberg auf diesen Gedanken noch einmal zurück:

»In den Experimenten über Atomvorgänge haben wir mit Dingen und Tatsachen zu tun, mit Erscheinungen, die ebenso wirklich sind wie irgendwelche Erscheinungen im täglichen Leben. Aber die Atome und Elementarteilchen sind nicht ebenso wirklich. Sie bilden eher eine Welt von Tendenzen oder Möglichkeiten als eine von Dingen und Tatsachen«. ¹⁷⁷

Wenn wir über die von uns beobachteten Erscheinungen im gewöhnlichen Sinne sagen können, dass sie *sind*, so können wir das gegenüber den Atomvorgängen nicht behaupten. Sie *sind* zwar auch, aber dies in einem anderen Sinne, »nicht ebenso wirklich«, aber immerhin auch nicht unwirklich. Man kann nicht sagen, dass sie sind, aber auch nicht, dass sie nicht sind. Die parmenidische Alternative ›Sein/Nicht-Sein‹ bricht hier zusammen. Elementarteilchen bilden ›nur‹ eine Tendenz zum Sein. Sie sind nicht an einem gewissen Ort; sie sind dort nur bis zu einem gewissen Grad, mehr oder weniger. Die Theorie, die sich auf solche Objekte bezieht, muss folglich das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten in diesem entscheidenden Punkt außer Kraft setzen. Noch eine dritte Option muss denkbar sein, die sich als »eine Möglichkeit oder eine Tendenz zum Sein« beschreiben lässt. Die Wahrscheinlichkeit ist eine solche Möglichkeit: das Sein und Nicht-Sein treten hier in ein

¹⁷⁵ S. die Anm. 134.

¹⁷⁶ Heisenberg: *Physik und Philosophie*, S. 102.

¹⁷⁷ Heisenberg: *Physik und Philosophie*, S. 262.

Verhältnis ein, das vom Prinzip des ausgeschlossenen Dritten her nicht vorgesehen wurde.

Ich halte dies für eine der größten Herausforderungen an unser ›Verstehen‹, die von der Quantenphysik her kommen. Alle anderen, selbst das Infragestellen der Widerspruchsfreiheit, sind nicht radikal neu. Schon im Anschluss an Parmenides hat sein Schüler Zenon demonstriert, dass die Bewegung weder als diskret (Pfeil-Paradoxie) noch als kontinuierlich (Achilles-Schildkröte-Paradoxie) widerspruchsfrei zu denken ist. Und von dem den Dingen innewohnenden Zufall als fehlende Kausalität war schon bei Epikur die Rede. Der Determinismus wurde jedenfalls mehrmals philosophisch verworfen. Auch die Infragestellung des Identitätsprinzips kennen wir aus der Biologie. Bezogen auf den lebendigen Organismus, ist dieses nur paradox zu denken: Hört der Stoffwechsel auf, ist er tot bzw. kein Organismus mehr; er ist sich selbst gegenüber also nur solange identisch, als er eben nicht identisch ist. Aber die Dichotomie ›Sein/Nicht-Sein‹, die nach dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten streng gelten sollte, nun jedoch durch die Wahrscheinlichkeitskalkulationen durchkreuzt wird, schien selbst manchen Quantenphysikern unumstößlich. Im Kapitel 1 haben wir den Grund dafür gezeigt, indem es um die Grenze aller Interpretationen ging: Es handelt sich letztendlich um das Leben und v. a. um den Tod – um die Alternative also, der gegenüber keiner von uns gleichgültig sein kann. Hier scheint ein scharfer Gegensatz ein Gebot des gesunden Menschenverstandes zu sein: Entweder *ist* man lebendig oder man ist es *nicht*. Eben diese Alternative überzeugt uns, dass auch in anderen Fällen eine dritte Option ausgeschlossen sein soll und eine Unentschiedenheit inakzeptabel ist. Das Gedankenexperiment, das als Schrödingers Katze bekannt wurde, war eine Anspielung auf diese Eindeutigkeit.¹⁷⁸ Wenn die Quantentheorie von einem Atom berichtet, dass sein Zerfall vor der Messung unentschieden bleibt, so kann man gewiss nicht von einer Katze, wäre ihr Leben von diesem Zerfall abhängig, behaupten, sie sei bis zu einem gewissen Grad lebendig. Auf Leben und Tod übertragen,

¹⁷⁸ Einstein hat dieses Gedankenexperiment in dem Sinne verstanden, dass er und Schrödinger »völlig übereinstimmen«, was die Unvollständigkeit der Quantentheorie angeht (vgl. Brief an Schrödinger vom 4.9.1935, zit. nach: Held: *Die Bohr-Einstein-Debatte*, S. 140). Dennoch näherte sich Schrödinger gelegentlich auch der Kopenhagener Deutung an (vgl. S. 161).

zeigt sich der Zwischenzustand zwischen dem Sein und Nicht-Sein als reines Absurdum.¹⁷⁹

Aber gerade in diese Richtung weisen sowohl die heisenbergsche »Tendenz zum Sein« als auch die quantenmechanische Wahrscheinlichkeit hin. Der merkwürdige Zustand zwischen dem Sein und Nicht-Sein sowie das nicht weniger verblüffende Konzept der nicht-strengen, unzureichenden und jedoch in ihrer Ungewissheit kalkulierbaren Kausalität scheint mit der Vorstellung der Rationalität der Welt, wie Einstein sie verstand, tatsächlich wenig kompatibel zu sein. Und dies nicht nur wegen des Determinismus und des Realismus, die aufzugeben sind, sondern wegen der prinzipiellen Grenze unserer Fähigkeit, die Realität zu begreifen. Wenn wir im Kapitel I die Konkurrenz der Weltinterpretationen mit Recht als Kampf des Menschengeschlechts um die Annäherung an die Horizontlinien der Realität und deren Verschiebung ausgelegt haben, dann bedeuten diese Entdeckungen, dass es für die Verschiebung eine feste Grenze gibt und dass wir sie bereits erreicht haben, nicht etwa, weil wir die Realität jetzt begriffen hätten, sondern umgekehrt: weil wir das Wort ›real‹ auf die uns mathematisch bekannten Prozesse nicht anwenden können, und dies, weil gerade die Macht unseres Wissens (unsere Fähigkeit sie zu berechnen) für uns ein Rätsel bleiben muss.

Darum wird es kaum verwunderlich sein, dass es auch heute noch heftige Kontroversen um die Interpretation der Quantenphysik gibt. Stark verallgemeinernd kann man heute drei grundlegende Positionen unterscheiden: den klassischen Realismus, den Antirealismus und den Quantenrealismus.¹⁸⁰ In den 1930er Jahren konnte man noch hoffen, die Quantenvorgänge ließen sich eines Tages im Rahmen des klassischen Realismus auffassen. Aber schon in den 50er Jahren hat die Kopenhagener Schule eine solche Hoffnung untergraben. Als Folge musste man vorwiegend auf Interpretationen verzichten, denn das,

¹⁷⁹ Zur viel umstrittenen Katzen-Paradoxie und ihren Entparadoxierungen s. z. B.: Audretsch, Jürgen u. Mainzer Klaus (Hg.): *Wieviele Leben hat Schrödingers Katze? Zur Physik und Philosophie der Quantenmechanik*, Mannheim, Wien, Zürich: Wissenschaftsverl., 1990.

¹⁸⁰ Zu diesen Diskussionen und der Abgrenzung der Positionen s.: Терехович, Владислав (Terekhovich, Vladislav): *Три подхода к проблеме квантовой реальности и вторая квантовая революция (Drei Herangehensweisen an das Problem der Quantenrealität und die zweite Quantenrevolution)*, in: *Эпистемология и философия науки (Epistemologie und Wissenschaftsphilosophie)*, 56/1 (2019), S. 169–184; vgl. auch Terekhovich, Vladislav: *Existence of quantum objects. Experimental verification of metaphysical presuppositions*, in: *Metaphysics*, 2017, 23 (1), S. 104–112.

was im Experiment wirklich geschieht, ließ sich, wie Heisenberg es mehrmals wiederholte, mit unserer Sprache nicht beschreiben. Das, was die Begründer der Quantenphysik als neues ›Verstehen‹ bezeichneten, entpuppte sich allerdings nicht nur als antirealistische Auffassung, sondern wurde im Laufe der Zeit zu einem schlichten Instrumentalismus. »Shut up and calculate!« – das ist das Motto von dem größten Teil der Quantenphysiker dieser Zeit.¹⁸¹ Diese Situation hat sich jedoch in den 90er Jahren wieder geändert. Die durchgeführten Experimente bestätigten zwar immer wieder die Richtigkeit der quantenphysischen Vorhersagen sowie die Unmöglichkeit ihrer realistischen Interpretation. Aber ein völliger Verzicht auf eine Auslegung der quantenmechanischen Vorgänge war nicht konsequent durchzuhalten. Denn die Quantentheorie besteht nicht nur aus mathematischen Formeln, sondern muss, wie jede Theorie, auch einige Begriffe, Annahmen und Postulate geltend machen sowie Entscheidungen treffen, was als ihre Objekte anzusehen ist, besonders dann, wenn sie experimentell vorgeht. Schon Heisenberg hat gemerkt, dass »gute Physik unbewusst durch schlechte Philosophie verdorben« werden kann.¹⁸² Man kann auf das Verstehen nicht einfach verzichten, denn in diesem Fall läuft man Gefahr, eigene unreflektierte Vorstellungen in die Theorie hineinzuschuggeln bzw. die Begrifflichkeit der alten Theorien zu verwenden, die den neuen Erfahrungen nicht adäquat sind und folglich Experimente missverständlich deuten. Ein völliger Verzicht auf Interpretation ist also aus systematischen Gründen weder möglich noch erwünscht. Auch angesichts der sogenannten zweiten Quantenrevolution, d. h. der Erarbeitung neuer Technologien, die spezifisch quantenmechanische Zustände technisch nutzen, z. B. in einem Quantencomputer, erwacht ein neues Interesse an den Interpretationen der Quantenphysik. Heute kann man sogar von einer gewissen

¹⁸¹ Mermin, David N.: *What's wrong with this Pillow?*, in: *Physics Today*, 1989, vol. 42(4), S. 9; DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511608216.017> (12.02.2022). Mermin beschreibt es sehr kritisch. Er wirft den Anhängern dieser instrumentalistischen Reduktion vor, »they deprive us of the stimulus for exploring some very intriguing questions about the limitation in how we think and how we are capable of apprehending the world« (ebd.).

¹⁸² Zit. nach: Rasche, Günther u. van der Waerden, Bartel L.: *Werner Heisenberg und die moderne Physik*, in: Heisenberg, Werner: *Physik und Philosophie*, Stuttgart: Hirzel, 2011, S. 37.

Explosion eines solchen Interesses an der quantenmechanischen Realität sprechen.¹⁸³

Die meisten Physiker und Philosophen, die sich heute dem Problem der Realität anhand der Quantenphysik widmen, sind sich allerdings einig, dass der klassische Realismus für deren Ergebnisse nicht geltend gemacht werden kann. Ebenso ist der Antirealismus angesichts der praktischen Anwendbarkeit von quantenmechanischen Entdeckungen kaum akzeptabel. Hier möchte ich noch einmal daran erinnern, worauf ich oben bereits aufmerksam gemacht habe: Der äußerste Realismus und der *ad absurdum* geführte Antirealismus können sich treffen, d. h. der Konstruktivismus kippt nicht selten unbemerkt in den Realismus um, sowie umgekehrt. Denn beide gehen davon aus, dass ihre Konstruktionen für die Realität bestimmend sind; ein ›Realist‹ tut es nicht weniger als ein ›Konstruktivist‹, indem er seine Theorien für ›wahr‹ hält; aber auch der ›Konstruktivist‹, der auf die Wahrheitsfrage scheinbar verzichtet, operiert mit ihnen *de facto* so, als ob sie der Realität vollkommen entsprechen. Das Prinzip »Shut up and calculate!« ist zwar antirealistisch, aber als Physiker, der experimentell arbeitet, schreibt man den eigenen Kalkulationen, vielleicht für sich selbst unbemerkt, nichtsdestoweniger den Status der Realität zu. So glaubte Einstein, wie oben ausgeführt, nicht nur, dass eine Theorie der Realität an sich entsprechen kann, sondern bestand auch gleichzeitig auf ihrer Bestimmungskraft für die Realität. Nicht weniger trifft es für überzeugte Instrumentalisten zu. Es ist darum verständlich, dass man angesichts dieser Schwierigkeiten und theoretischen Gefahren nach einem neben dem Realismus und Antirealismus dritten Weg sucht, der eine neue Interpretation der quantenmechanischen Vorgänge ermöglichen würde. Als wichtigster Prüfstein und gleichzeitig Stein des Anstoßes solcher Interpretationen fungiert gerade der kalkulierbare Zufall, die quantenmechanische Wahrscheinlichkeit. Unter anderem versucht man ihn mit Hilfe des der klassischen Logik unzugänglichen Prinzips des partiellen Seins (einer »Tendenz zum Sein«) zu verknüpfen und aus diesem zu erläutern. Dies führt zu einer Revision der Realitätsvorstellungen, die einen neuen Weg des Quantenrealismus bahnen.

¹⁸³ Vgl. Briggs, George Andrew D., Butterfield, Jeremy a. Zeilinger, Anton: *The Oxford Questions on the foundations of quantum physics*, in: Proceedings of the Royal Society of London A (Mathematical, Physical and Engineering Sciences), 2013, Bd. 469 (2157), S. 213–299.

Einen prominenten Versuch solcher Interpretation der Quantenphysik hat bereits Popper vorgelegt und bestand dabei auf der Notwendigkeit, »ein kohärentes und verständliches Bild des Universums zu schaffen«. ¹⁸⁴ Zwar lehnte er die Kopenhagener Deutung ab und fühlte sich Einstein »ganz und gar« verpflichtet, ¹⁸⁵ hat jedoch offensichtliche Erfolge der Quantenphysik nicht leugnen können. Darum versuchte er sie mit dem wissenschaftlichen Realismus kompatibel zu machen. Dafür entwickelte er eine philosophische Interpretation der Wahrscheinlichkeit, die diese veranschaulicht und ontologisiert, indem sie »ein neues Bild der physikalischen Welt« ermöglicht. ¹⁸⁶ Dieser Interpretation zufolge sind alle Eigenschaften dispositional zu denken bzw. alle ›Dinge‹ sind objektive Möglichkeiten (Propensitäten), die sich mit den von uns kalkulierbaren Wahrscheinlichkeiten aktualisieren und so zu weiteren Dispositionen werden. Teilchen seien »Träger probabilistischer Wechselwirkungspropensitäten«. ¹⁸⁷ Damit wäre das Rätsel der nicht zwingenden Kausalität – der Wahrscheinlichkeit – gelöst, ohne dass man auf eine realistische Interpretation der physikalischen Objekte verzichten müsste.

Popper verstand seine Propensitätsinterpretation als metaphysisches Forschungsprogramm eines realistischen Indeterminismus. ¹⁸⁸ Es sei nicht zu leugnen, dass quantenmechanische Objekte der Dichotomie vom Sein und Nicht-Sein nicht gehorchen: Sie *sind* in einem anderen Sinne als klassische Objekte. ¹⁸⁹ Aber sie seien nichtsdestotrotz objektiv da – nur nicht als aktuelles Sein, sondern als Potenzen und Dispositionen. Eine solche, probabilistische Deutung kann als Quantenrealismus bezeichnet werden, der dem Antirealismus zu entgehen versucht, ohne dem klassischen Realismus zu verfallen.

Nun kann man unter der Wahrscheinlichkeit etwas verstehen bzw. man kann sie, wenn auch nur bis zu einem sehr bescheidenen Grad, veranschaulichen, und zwar dadurch, dass man die Idee der ontologischen Abstufungen fruchtbar macht. Die Propensitätstheorie, indem sie die Alternative vom Sein und Nicht-Sein durchkreuzt, macht die Objekte, auf die sich die Quantentheorie bezieht, wieder vorstellbar, und zwar im klassischen Sinne einer dem Beobachter neutral vorliegenden Realität.

¹⁸⁴ Popper, Karl: *Die Quantentheorie und das Schisma in der Physik. Aus dem Postskript zur Logik der Forschung III*, übers. v. Hans-Joachim Niemann, Tübingen: Mohr, 2001, S. 3.

¹⁸⁵ Popper: *Die Quantentheorie und das Schisma in der Physik*, S. 238.

¹⁸⁶ Popper: *Die Quantentheorie und das Schisma in der Physik*, S. 183.

¹⁸⁷ Popper: *Die Quantentheorie und das Schisma in der Physik*, S. 218.

¹⁸⁸ Popper: *Die Quantentheorie und das Schisma in der Physik*, S. 205 ff.

¹⁸⁹ Vgl. Popper: *Die Quantentheorie und das Schisma in der Physik*, S. 8.

Popper warf Heisenberg und Bohr dabei vor, sie meinten, die Quantenmechanik sei »die letzte, endgültige, nie zu überbietende Revolution in der Physik«. ¹⁹⁰ Dieser Vorwurf erstaunt umso mehr, da Popper selbst seine Theorie der Propensitäten für eine endgültige Erklärung hielt bzw. für etwas, worüber hinaus »keine physikalische Theorie« etwas leisten könne. ¹⁹¹ Sein Schluss, dass alle Geheimnisse der Quantenphysik damit gelöst wären, scheint allerdings angesichts der sich nach ihm fortgesetzten Debatten eindeutig voreilig gewesen zu sein. ¹⁹² Das Ende der Diskussion um die Realität der Quantenobjekte und folglich um die angemessene Interpretation der physikalischen Realität ist auch heute noch nicht in Sicht.

Dennoch wies Poppers Realismus in die Richtung, der heute viele Philosophen der Quantenphysik folgen wollen – dem Quantenrealismus, der sich von dem klassischen Realismus dadurch unterscheidet, dass er von einer modalen Realitätsauffassung ausgeht. Er eröffnet dabei viele neue Möglichkeiten, weit über Poppers Theorie hinaus. Im Grunde ist die Idee, das Sein als potentiell zu deuten, nicht neu. Schon Schelling hat den Potenzbegriff zum Schlüsselpunkt seiner Naturphilosophie gemacht. Probabilistische Ontologien können jedoch sehr vielfältig sein, von der Unterscheidung der aktuellen und potentiellen Modi der Existenz bis zur Ontologie der potentiellen Welten. ¹⁹³ In der Quantenphysik erlauben modale Interpretationen von physikalischen Objekten wieder zu sprechen bzw. sich nicht auf den mathematischen Formalismus zu beschränken, sondern auch ein anschauliches (oder quasi-anschauliches) Modell davon aufzuwerfen, wie die Realität, die in Experimenten sich zeigt, aufzufassen ist. ¹⁹⁴

¹⁹⁰ Vgl. Popper: *Die Quantentheorie und das Schisma in der Physik*, S. 9, S. 11 ff. Schon Heisenbergs Begriff der »abgeschlossenen Theorie«, die nur ein Fragment der Realität beschreibt, würde einer solchen Meinung direkt widersprechen (vgl. die Anm. 7).

¹⁹¹ Popper: *Die Quantentheorie und das Schisma in der Physik*, S. 225.

¹⁹² Zu Auseinandersetzungen mit Poppers Interpretation s. O’Heir, Anthony (ed.): *Karl Popper: Philosophy and Problems*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995; Scheibe, Erhard: *Popper and Quantum Logic*, in: *British Journal for Philosophy of Science*, 1974 (25), S. 319–328.

¹⁹³ S. dazu Hájek, Alan: Art. *Interpretations of Probability*, in: Zalta, E. N. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2018 Edition (DOI: <https://plato.stanford.edu/entries/probability-interpret/> (8.02.2022)).

¹⁹⁴ Zu solchen modalen Interpretationen s.: Bub, Jeffrey: *Interpreting the Quantum World*, Cambridge: Cambridge Univ. Press., 2004. Vgl. dazu auch: Krüger, Lorenz, Gigerenzer, Gerd, a. Morgan, Mary S.: *The Probabilistic Revolution*, Vol. 2 (*Ideas in the Sciences*), Cambridge, Massachusetts, London: MIT, 1987; Terekhovitch, Vladislav: *Modal*

Einige Optionen der modalen Ontologie bieten die sogenannten Viele-Welten-Interpretationen an. Sie sind zwar bloß spekulativ (wie freilich auch andere probabilistische Ontologien), machen jedoch sowohl den Realismus als auch den Determinismus und die Lokalität wieder denkbar. So lässt der sich auf die Idee der möglichen Welten stützende modale Realismus die quantenmechanischen Vorgänge deterministisch denken und selbst die Dichotomie von Sein und Nicht-Sein wiederherstellen.¹⁹⁵ Der Preis dafür ist allerdings sehr hoch. Denn man opfert damit nicht nur Ockhams Sparsamkeitsprinzip, sondern auch eines der wichtigsten Kriterien der Wissenschaftlichkeit, die Falsifizierbarkeit. Die Vorstellung von parallel existierenden Welten lässt sich nicht als eine Hypothese verstehen, denn sie ist nicht überprüfbar. Als eine wissenschaftliche Theorie wäre sie gegen jede Konfrontation mit der physikalischen Realität, gegen jede Erfahrung, immun. Bemerkenswert ist jedoch, dass solche Theorien gegenwärtig immer mehr Anhänger finden.¹⁹⁶ Offensichtlich ist der hohe Preis, den man für diese Lösung zahlen muss, doch nicht zu hoch, wenn man dadurch dem merkwürdigen partiellen Indeterminismus der Quantentheorie entgehen kann.

Besonders erwähnenswert scheint mir in diesem Zusammenhang der sogenannte dispositionale Essentialismus, der gerade in der letzten Zeit für Diskussionen sorgt, indem ein neues Realitätsverständnis vorgelegt wird. Statt vieler möglicher Welten postuliert er zwei ontologische Bereiche – den potentiellen und den aktuellen, die objektiv, ›realistisch‹ gegeben sind. Die Aufgabe besteht darin, zu erklären, wie und warum der Übergang von einem in den anderen stattfindet. Dafür bedienen sich manche Theoretiker der Ideen von Leibniz, jedoch nicht seiner Konzeption von möglichen Welten, sondern jener, die in *De rerum originatione radicali* geäußert worden ist, dass nämlich alles Seiende nach dem Sein strebt, mehr noch, nach dem Maximum der Möglichkeiten. Darin besteht nach Leibniz die Essenz aller Dinge und gleichzeitig ihre Vollkommenheit. Diese komme den Dingen in dem Grad zu, in dem sie mehr Möglichkeiten realisieren können. Es entstehe so etwas wie ein Wettbewerb, dessen Ergebnis das Maximum von Möglichkeiten bedeute, die (mit Einschränkung der Widerspruchfreiheit) in der aktuellen Welt

Approaches in Metaphysics and Quantum Mechanics, DOI: <http://philsci-archiv.pitt.edu/11319/1/ModalityInQM.pdf> (8.02.2022).

¹⁹⁵ Zum modalen Realismus und der Idee der möglichen Welten s.: Lewis, David K.: *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986.

¹⁹⁶ S. dazu: Stöckler: *Philosophische Probleme der Quantentheorie*, S. 260.

eröffnet werden. Diese Konzeption kennen wir bereits teilweise von Spinoza. In der modifizierten und präzisierten Version von Leibniz dient sie nun der modernen Philosophie der Physik sowohl das hamiltonsche Prinzip als auch Feynmans Pfadintegral ontologisch zu deuten. Diese Deutung ist realistisch: Der Bereich des Möglichen ist ebenso gegeben wie jener der aktuellen Zustände; die möglichen Zustände existieren objektiv im Bereich des Möglichen; sie werden aktualisiert, wobei die Übergänge zwischen dem Möglichen und dem Aktuellen sich kalkulieren und selbst im Sinne des Automatismus beschreiben lassen. Denn das Maximum der Möglichkeiten wird mit Notwendigkeit realisiert, wie man es auch sonst von Naturgesetzen erwartet. Demzufolge wird das Potentielle aktuell, wobei die Potentialitäten selbst nicht verschwinden, sondern im Bereich des Möglichen weiterhin existieren.¹⁹⁷

Abgesehen von dem hochspekulativen Charakter solcher Interpretationen (nicht weniger als bei den Viele-Welten-Theorien), lässt sich dazu Folgendes bemerken. Vor dem Hintergrund des größten Teils probabilistischer Ontologien, von Popper bis zum dispositionalen Essentialismus, sieht der Quantenrealismus nicht so sehr wie der mittlere Weg zwischen dem Realismus und Antirealismus aus, wie er beansprucht. Vielmehr scheint er, wie der Name schon sagt, die Seite des Realismus anzunehmen, indem er die aktuellen Zustände bloß durch die potentiellen ersetzt bzw. Potentialität genauso wie Aktualität als objektive Gegebenheit betrachtet. Bei Popper war es offensichtlich der Fall. Die Propensitäten seien als Eigenschaften anzusehen, die vor dem Experiment objektiv da seien, d. h.: Wir haben es hier mit der Realität zu tun, die als Gegenüber der Wissenschaft ihr fertig vorliegt.¹⁹⁸ Darum zog Popper aus seiner Ontologie der Propensitäten u. a. den Schluss, dass auch die Herstellung der vollständigen »Kataloge« der Möglichkeiten bzw. »Kataloge der ›Gewichte‹ aller möglichen Zustände der Welt« durchaus erfüllbar ist.¹⁹⁹ Solche Kataloge, wären sie möglich, würden die Realität als Gegebenheit für immer vollständig auffassen lassen. Auch die Idee von zwei Modi der Existenz bzw. zwei ontologischen »Reichen« – »two realms of our world«,²⁰⁰ dem möglichen und dem aktuellen, – deutet in dieselbe Richtung, auf die Realität als Summe des Gegebenen, sei es die Gegebenheit des Aktuellen oder des Potentiellen.

¹⁹⁷ Vgl. Terekhovitch, Vladislav: *Metaphysics of the Principle of Least Action*, in: *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 62 (2018), S. 189–201.

¹⁹⁸ Vgl. Popper: *Die Quantentheorie und das Schisma in der Physik*, S. 4.

¹⁹⁹ Popper: *Die Quantentheorie und das Schisma in der Physik*, S. 215.

²⁰⁰ Terekhovitch: *Metaphysics of the Principle of Least Action*, S. 194.

Die Ontologisierung der Potentialität wirft jedoch neue Fragen auf. Diese ist eine sehr merkwürdige Gegebenheit. Denn was heißt es, dass etwas bspw. nur zu zwanzig Prozenten gegeben ist? Was ist es für eine verborgene Eigenschaft? Auch wenn alle solche ›Zustände‹ im »Reich des Möglichen« gelagert werden, lässt sich fragen: In welchem Sinne sind sie gegeben? In welchem Sinne ist so ein ›Reich‹ da? Offenkundig in einem anderen als das aktuelle Reich. Die Modalität kann gerade nicht als Gegebenheit verstanden werden, schon deshalb nicht, weil sie nicht feststeht, sondern sich ändert, und dies nicht unabhängig davon, wie andere Modalitäten sich verhalten, sowie nicht unabhängig von dem Experiment, das der Wissenschaftler durchführt. Sie ist somit keineswegs ›objektiv‹ im Sinne der unabhängigen, gegebenen und stabilen Präexistenz.

Man merkt, dass die Konzeption der Realität als Welt oder Welten, d. h. als eines oder mehrerer Seinsbereiche, die fertig vorliegen, dem Sinn der quantenmechanischen Entdeckungen nicht gerecht werden kann – weder in der Propensitätstheorie Poppers noch im modernen Quantenrealismus. Ein Katalog der Dispositionen oder ein Reich der Modalitäten sind genauso wenig hilfreich wie mögliche Welten. Denn werden alle diese ›Welten‹ als Gegebenheit gedacht, bleibt ungeklärt, was den Unterschied ihrer Existenz-Modi ausmacht. Wenn die Realität jedoch gerade keine Welt und keine Gegebenheit wäre, die daliegt und nur darauf wartet, sich zu aktualisieren, sondern vielmehr eine unerlässliche, instabile Bewegung zwischen dem Nichts und der Fülle der Realität, dann wären die Abstufungen bzw. Übergänge zwischen mehr oder weniger Aktualität wieder denkbar. Zu sein würde dann bedeuten, nicht nur in einem Grad zu sein, sondern auch dies vorübergehend sowie in einer Hinsicht – nicht unabhängig von anderen Zuständen, Graden und Hinsichten. Und vielleicht könnte eine solche Umdeutung der Realität tatsächlich einen mittleren Weg zwischen dem Realismus und dem Antirealismus eröffnen.

Poppers Propensitätstheorie zeigt, das darf nicht unbemerkt gelesen werden, eine auffallende Ähnlichkeit mit der heisenbergschen Idee einer »Welt von Tendenzen oder Möglichkeiten«. Schon Heisenberg hat, wie oben zitiert, eine ähnliche Lösung für das Problem der Wahrscheinlichkeit entworfen: Von quantenmechanischen Objekten kann man nicht sagen, dass sie sind oder nicht sind, sondern sie sind so etwas wie ein »Zwischending zwischen Möglichem und Faktischem«. ²⁰¹

²⁰¹ Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 170.

Darum gehorchen sie der Wahrscheinlichkeitskalkulationen. Dennoch hat Popper seine Propensitätstheorie von Heisenbergs Ansichten entschieden abgegrenzt. Und dies nicht ohne Grund. Wie er selbst mehrmals hervorgehoben hat: Er wollte den Beobachter aus dem quantenmechanischen Geschehen »austreiben«, ²⁰² um die »letale Mixtur aus subjektiver und objektiver Wahrscheinlichkeitsinterpretation« zu umgehen. ²⁰³ Tatsächlich hat Heisenberg sich in diesem Sinne geäußert: Die Aussagen über Wahrscheinlichkeiten oder »besser Tendenzen« sind zwar »völlig objektiv«, d. h. »sie hängen nicht von irgendeinem Beobachter ab«, aber die »Wahrscheinlichkeitsfunktion vereinigt objektive und subjektive Elemente«. ²⁰⁴ Heisenberg wollte den Beobachter aus dem Beobachtbaren nicht ausschließen, selbst wenn er den mathematischen Kalkulationen einen objektiven Status zuschrieb. Dies bedarf einer zusätzlichen Erklärung.

Am Anfang dieses Exkurses in die Quantenphysik habe ich bereits betont, dass die Rolle des Beobachters in der Kopenhagener Version immer wieder als prominent beurteilt wurde – in dem Sinne, dass das Messergebnis vor der Messung nicht feststeht und von diesem sogar abhängt. Dies berechtigt uns jedoch noch nicht, von der Subjektivität zu sprechen: Die Messergebnisse hängen *nicht* von der Persönlichkeit des Wissenschaftlers ab. Der physikalische Sinn des »Beobachters« (»jeder, der das Experiment durchführt«) ist nicht mit dem alltäglichen (»irgendein Beobachter mit seinen besonderen Eigenschaften«) zu verwechseln, sondern bezieht sich auf die Rahmbedingungen des Experiments. Darauf wurde mehrmals hingewiesen, unter anderem, wie gerade zitiert, von Heisenberg selbst. Dennoch gibt es darüber hinaus einen tieferen Sinn der Subjektivität in der Quantenphysik, den abzuwenden nicht so leicht ist. Heisenberg sprach in diesem Zusammenhang von einer »prinzipielle[n] Komplementarität zwischen Überlegung und Entscheidung«, die das Geschehen mitbestimmt. ²⁰⁵ Um diesen Gedanken zu verdeutlichen, müssen wir noch einem Autor Aufmerksamkeit schenken, der nicht nur zur philosophischen Auslegung der Quantenphysik wesentlich beitrug, sondern auch und vor allem ihre Konsequenzen für die philosophische Realitätsauffassung durchdachte – Carl Friedrich von Weizsäcker.

²⁰² Popper: *Die Quantentheorie und das Schisma in der Physik*, S. 42.

²⁰³ Vgl. Popper: *Die Quantentheorie und das Schisma in der Physik*, S. 115.

²⁰⁴ Heisenberg: *Physik und Philosophie*, S. 78.

²⁰⁵ Heisenberg: *Physik und Philosophie*, S. 286. Heisenberg versucht an dieser Stelle, eine Brücke zwischen den Erfahrungen der modernen Physik und dem praktischen Menschenleben zu schlagen.

In seinem Buch *Zum Weltbild der Physik* im Kapitel »Das Verhältnis der Quantenmechanik zur Philosophie Kants« war Weizsäcker im Unterschied zu seinen Kollegen, wie z. B. Einstein oder Heisenberg, gegenüber dem kantischen Denken sehr aufmerksam. Er hat jedenfalls Kants Philosophie nicht voreilig als von der modernen Wissenschaft widerlegt dargestellt.²⁰⁶ Die kantische Unterscheidung von Phänomena und Noumena sei für die Quantenphysik unverzichtbar, ebenso sein Begriff *a priori*. Dennoch musste er am Ende feststellen, dass »Kant die Rolle des Willens beim Aufbau der empirischen Welt nicht genug berücksichtigt« habe.²⁰⁷ Dieser Wille bestehe darin, dass wir »zu wählen haben, wo wir durch experimentelle Nachprüfung klassische Verknüpfungen schaffen wollen und wo nicht«. ²⁰⁸ Dafür fehle bei Kant jeglicher Hinweis.

Ob dies tatsächlich für Kant zutrifft oder vielmehr auch bei ihm ein überraschendes Analogon zum Willen eines Wissenschaftlers zu finden ist, sei hier dahingestellt.²⁰⁹ Für uns ist an dieser Stelle wichtig zu verstehen, wie Weizsäcker diesen Willen deutet und warum er dies für die Entdeckung der Quantenphysik hält. Er weist damit auf einen merkwürdigen Umstand hin. Als Quantenphysiker sieht man sich zwar tatsächlich genötigt, die klassische Rationalität aufzugeben. Dies aber nicht durchgehend, sondern nur an manchen Stellen. Das heißt: alle vier oben angesprochenen Prinzipien der klassischen Logik werden für die Naturbeschreibung nicht einfach unbrauchbar, genauso wenig wie die klassischen Gesetze der newtonschen Physik. Im Gegenteil: Sie werden weiterhin verwendet. Aber nicht immer. Die Forderung der Quantenphysik ist viel überraschender als die bloße Relativierung oder Revision: Die alten Prinzipien der Logik und Physik müssen

²⁰⁶ Trotz des Tiefgangs seiner philosophischen Überlegungen hat Heisenberg den kantischen Begriff *a priori* deutlich missverstanden, ebenso Kants Deutung von Raum und Zeit als apriorische Formen der Anschauung. Vgl. Heisenberg: *Physik und Philosophie*, S. 124 ff. Auch Einstein glaubte, seine Relativitätstheorie habe Kants Vorstellungen von Raum und Zeit widerlegt. Siehe dazu eine frühe Untersuchung zum Thema: Schneider, Ilsa: *Das Raum-Zeit-Problem bei Kant und Einstein*, Berlin: Springer, 1921. Hier wurde gezeigt, dass Einsteins Relativitätstheorie Kants Deutung von Raum und Zeit viel mehr entspricht als z. B. die newtonsche Vorstellung von dem absoluten Raum und absoluter Zeit. Zu einer tiefgreifenden Analyse des Verhältnisses von Kants kritischer Philosophie und der Quantenphysik vgl. Heisenbergs Erinnerungen an ein Gespräch mit Weizsäcker: Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 163–173.

²⁰⁷ Weizsäcker: *Zum Weltbild der Physik*, S. 105 f.

²⁰⁸ Weizsäcker: *Zum Weltbild der Physik*, S. 107.

²⁰⁹ Zu Weizsäckers Analyse kantischer Philosophie sowie meiner Kritik seiner Position s. die Verfass.: *Unsicherheit der Orientierung*, S. 130 ff.

gelegentlich außer Kraft gesetzt werden. In vielerlei Hinsicht gelten sie wie vorher; in manchem jedoch nicht. Sie sind zwar genauso unverzichtbar wie gewöhnliche Vorstellungen und Begriffe unserer Sprache. Dennoch muss man als Quantenphysiker *sich entscheiden*, an welchen Stellen die klassischen Prinzipien, wie die Kausalität, die Identität oder die Widerspruchsfreiheit, gelten sollen und an welchen nicht. Die Situation ist viel interessanter und im gewissen Sinne viel dramatischer, als wenn wir die Gesetze der Logik bzw. die newtonschen Gesetze bloß für der Natur nicht entsprechend erklärt hätten. Die klassischen Verknüpfungen und Prinzipien werden immer noch verwendet, jedoch nicht lückenlos, vor allem nicht unabhängig vom Willen eines Wissenschaftlers. Dieser Wille ist sicherlich keine bloße Willkür. Es hängt von mehreren Faktoren ab, wie ein Physiker seine Entscheidungen trifft, z. B. vom Wissensstand seiner Zeit, aber auch von seinen eigenen Erfahrungen, ebenso von seinen latenten Kenntnissen und Präferenzen.²¹⁰ Er kann über das Geschehen gewiss nicht beliebig verfügen, steht aber auch nicht gleichgültig ihm gegenüber. Denn er sieht sich dann und wann dazu gezwungen, die Grenzen seiner Wissensmacht zu prüfen, d. h. seine Konstruktionen, Begrifflichkeit und Bilder zu revidieren. Es liegt jedoch an ihm, nicht nur, bis zu welchem Grad er es tun wird, sondern auch, an welchen Stellen und in welchen Hinsichten. Der »Aufbau der empirischen Welt« ist somit nicht willkürlich, jedoch von seinen Entscheidungen, seinem »Willen« und »Wählen«, wesentlich abhängig.

Wenn aber die Entscheidungen des Wissenschaftlers bestimmend für das Geschehen sind, ist dieses nicht alternativlos. Folglich kann man das subjektive Moment in der Wissenschaft nicht negieren, wenn es auch nicht gleich als ›subjektivistisch‹ herabgesetzt werden darf.²¹¹ Denn Messergebnisse sind gewiss abgesehen von der Persönlichkeit des jeweiligen Wissenschaftlers zuverlässig. Aber ein anderer Wissenschaftler, der die Quantenrealität erforscht, könnte die klassischen Verknüpfungen anders ansetzen, er könnte sein Fragment der Realität anders ausschneiden bzw. seine Entscheidungen anders treffen; ein anderer hätte an seiner Stelle es anders gehandhabt und das Experiment anders durchgeführt. Das bedeutet – es sei noch einmal betont – keine Willkür. Das heißt jedoch, dass unsere Entscheidungen die Realität mitgestalten:

²¹⁰ Man denke daran, was Michael Polanyi »implizites Wissen« (»tacit knowledge«) genannt hat (Polanyi, Michael: *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, London: Routledge, Taylor & Francis, 2015, S. 96 ff.).

²¹¹ Auch Einstein sprach von einer Entscheidung, was als objektiv und was als subjektiv gelten soll. S. die Anm. 157.

Die Realität wäre anders, wenn die Partikeln sich anders ›entschieden‹ hätten, was ihr Sein oder Nicht-Sein anbelangt; und diese hätten sich anders ›entschieden‹, wenn der Wissenschaftler sein Experiment anders gestaltet hätte. Eben dies wäre die Subjektivität, die Popper aus der Physik verbannen wollte und die Heisenberg, trotz der unumstrittenen Objektivität der Wahrscheinlichkeitskalkulationen, für unentbehrlich hielt, – die Subjektbezogenheit, die die Vorstellung von der Realität als neutral-gegebene Welt, in der alle Zustände fertig vorliegen, durchkreuzt.

Sowohl Popper als auch Heisenberg beriefen sich im Kontext ihrer probabilistischen Interpretation auf Aristoteles. Heisenberg setzte die ›Tendenz‹ mit der ›Potentia in der aristotelischen Philosophie‹ gleich.²¹² Auch Poppers Propensitätstheorie lief ausdrücklich auf die aristotelische Unterscheidung von *dynamis* und *energeia* hinaus.²¹³ Aber *dynamis* wurde – das habe ich oben ausführlich dargestellt – nicht umsonst als *potentia* und diese als Macht übersetzt. Sie war für Aristoteles eine wirkende Kraft, ein Vermögen zum Sein, kein in sich ruhendes Dasein, sondern eine *Bewegung* zum ›Werk‹, eine Dynamik, die als Prinzip der Veränderung des Wirklichen selbst wirklich ist. Auch die von dem dispositionalen Essentialismus wiederbelebte Konzeption von Leibniz, der sich Spinozas Idee des *conatus* (des Strebens nach Vollkommenheit bzw. nach Steigerung der Realität) anschloss, erlaubt von Modalitäten als Macht zu sprechen.

Nun kann dieses Streben selbst als objektiv-gegeben gedacht werden oder aber als Dynamik, die durch Auseinandersetzungen – durch Interpretationen, Messungen und Entscheidungen – entsteht. Für Popper war seine probabilistische Ontologie das Mittel, alle subjektiven bzw. subjektbezogene Momente aus der Realität auszuschließen; auch als Möglichkeiten stellten quantenmechanische Objekte nach ihm etwas ein für alle Mal Gegebenes dar – etwas, das dem Forscher immer schon objektiv vorliegt. Wenn wir aber Propensitäten als das Streben verstehen würden, d. h. als eine dynamische Kraft, die nicht neutral dem eigenen Sein gegenübersteht, sondern unerlässlich danach verlangt, das Geschehen zu bestimmen, so könnten auch andere Mächte, u. a. der von Weizsäcker hervorgehobene und von Popper verbannte ›Wille‹ des Wissenschaftlers, teilhaftig an ihrer dynamischen Realität sein. Auch

²¹² Heisenberg: *Physik und Philosophie*, S. 78. Allerdings überzeugen Heisenbergs Versuche, seinen Gedanken zu Tendenzen und Möglichkeiten mit Hilfe eines aristotelischen Begriffs *dynamis* (*potentia*) in Verbindung zu bringen, manche Interpreten nicht. Vgl. die Übersicht in: Camilleri: *Heisenberg and the Interpretation of Quantum Mechanics*, S. 167 f.

²¹³ Vgl. Popper: *Die Quantentheorie und das Schisma in der Physik*, S. 236 f., 240.

sie würden sich als Macht zeigen, indem sie sich mit ihrer Dynamik auseinandersetzen. Das Umgekehrte würde jedoch ebenfalls gelten: Die quantenmechanische Realität wäre darum Macht, weil sie sich durch Entscheidungen des Wissenschaftlers aktualisieren lässt. Der ihr innewohnende Zufall wäre darum kalkulierbar, weil er durch Auseinandersetzungen entsteht und ebenso durch diese beschränkt wird. Der Zufall, den die Kopenhagener in der Quantenwelt feststellten, wäre somit kein anonymer, ›dummer‹, Zufall, sondern eine Macht – trotz oder vielmehr dank seiner partiellen Vorhersagbarkeit. Eben dies wäre eine geheime Kraft, die ihn berechenbar macht: die Nicht-Gleichgültigkeit des Seienden nicht nur seinem Sein, sondern auch unserem Wissen gegenüber.

Gerade anhand der aristotelischen, spinozistischen und leibnizischen Begrifflichkeit könnte man also die Realität anders verstehen als sowohl von Poppers Realismus als auch von den modernen Modalitätstheorien her. Sie wäre keine fertige Gegebenheit. Vielmehr sollte sie als Macht verstanden werden, die ausgehend von den uns schon bekannten Philosophien der Macht als *eine kontingente Bewegung der dynamisch-instabilen Asymmetrien* zu deuten ist – die Bewegung, die den Beobachter einbezieht und ihn dazu bringt, seinen »Willen« als solchen einzusehen. Indem er versucht, die quantenmechanische Realität mit seinen Experimenten zu zwingen, ihre Geheimnisse ihm zu verraten, verändert sie die Art und Weise wie sie ist. In ihrer Nicht-Gleichgültigkeit dem eigenen Sein gegenüber kommt sie jedoch ihm, seinen Berechnungen, entgegen: Der Zufall lässt sich kalkulieren. Dennoch zwingt so *eine kontingente und nicht-indifferente Realität* den, der sich auf sie einlässt, auch zu grundlegenden Veränderungen, vor allem zur Anerkennung der Kontingenz eigener Entscheidungen und zur Suche nach ihren Alternativen.

Quantenmechanische Vorgänge im Sinne der Macht zu verstehen, würde somit bedeuten, den beiden Extremen – dem Realismus und dem Antirealismus – zu entgegen. Als Macht wären sie keine Gegebenheit, die dem Beobachter vorliegt, jedoch wären sie auch nicht von ihm bloß abhängig, jedenfalls wäre dies eine gegenseitige Abhängigkeit. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis wäre grundsätzlich instabil, sowie die Realität selbst. Denn beide, das Subjekt und das Objekt, würden aus den Interpretationen bestehen, denen des Beobachters sowie denen der ›Partikel‹, die sowohl einander als auch ihre Umwelt ›wahrnehmen‹, was z. B. zu den rätselhaften Effekten der Quantenteleportation führt. Unter anderem informationsbasierte Interpretationen der Quantenphysik scheinen

in diese Richtung hinzudeuten.²¹⁴ Denn Information ist gewiss nicht unabhängig davon, wie sie wahrgenommen wird, und in diesem Sinne subjektbezogen; sie ist deshalb jedoch nicht weniger ›objektiv‹, d. h. weder willkürlich ersetzbar noch illusorisch.²¹⁵

Quantenmechanische Vorgänge in Termini der Macht zu beschreiben, ist sehr verlockend. Es ist jedoch eine besondere Aufgabe, der ich hier weiter nicht nachgehen kann. Einen mittleren Weg zwischen Realismus und Antirealismus zu finden, ist gewiss nicht leicht, wenn es sich um die Deutung von konkreten Experimenten handelt. Selbst das breite Spektrum von schon vorhandenen realistischen und antirealistischen Positionen konnte hier nicht angesprochen werden; ich musste mich auf wenige von ihnen beschränken. Man sollte sich jedoch im Klaren sein, dass gerade ihre Vielfalt ihre prinzipielle Ersetzbarkeit bezeugt. Das Problem ist dabei nicht nur, dass sie dem Falsifizierbarkeitskriterium Poppers nicht entsprechen bzw. sehr gewagte und zum größten Teil unüberprüfbare Interpretationen des experimentellen Befundes darstellen, sondern vor allem, dass sie einen Begriff der Realität ihren Überlegungen voranschicken, ohne zu versuchen nach dem Sinn der Realität zu fragen. Dieser soll jedoch ein *Ergebnis*, nicht eine *Voraussetzung* der Untersuchung sein. Eben diesen Mangel haben *auch meine* Überlegungen zur Realität von Quantenobjekten soeben demonstriert. Der Sinn der Macht, der von Aristoteles, Spinoza, Leibniz sowie Nietzsche, Foucault und Luhmann herkommt, könnte uns gewiss als Richtschnur dienen, um die Quantenvorgänge zu beschreiben und die physikalische Realität als Macht auszulegen. Wir würden jedoch auf diesem Weg *weder* einen neuen Sinn der Macht *noch* der Realität entdecken können. Denn diese stünden bereits fest, wie wir es in den historischen Exkursen, z. B. bei Nietzsche, beobachten konnten. Meine letzteren Ausführungen zur Macht als Sinn der quantenmechanischen Vorgänge sind darum *nur als ein Denkvorschlag* zu betrachten und *nicht als Argument* für die Macht als Sinn der Realität, noch weniger als Festlegung davon, worin dieser Sinn besteht. Die eigentliche Aufgabe, der ich mich hier stelle, liegt *jenseits*

²¹⁴ Zurek, Wojciech Hubert: *Decoherence and the Transition from Quantum to Classical – Revisited*, in: Duplantier, Bertrand, Raimond, Jean-Michel u. Rivasseau, Vincent (eds.): *Quantum Decoherence. Poincaré Seminar 2005*, Basel: Birkhäuser, 2007 (Progress in Mathematical Physics, vol. 48), S. 1–31.

²¹⁵ Vgl. die berühmte Definition von »unit of information«: »a difference that makes a difference« (Bateson, Gregory: *Steps to the Ecology of Mind*, New York: Ballantine, 1972, S. 318, 381, 453). Der Unterschied ist jedoch immer für jemanden da bzw. ist subjekt- und perspektivenbezogen.

der Frage nach der Interpretation der Quantenmechanik. Es soll ein epistemologischer Sinn der Realität als Macht gefunden werden, und zwar unabhängig davon, wie physikalische Prozesse gedeutet werden. Dieser Sinn fällt mit dem Machtbegriff, den wir bereits aus der Philosophiegeschichte kennen, nicht unbedingt zusammen. Vielmehr soll dieser uns als Orientierungsfaden dienen, um auf jenen zu kommen. Dafür kann der bereits gefundene Sinn der Macht des Wissens hilfreich sein – als Tätigkeit, die vom Interesse an Realität getragen wird und auf das Wechselspiel von Macht und Ohnmacht angewiesen ist.

Wie die Interpretationen von Quantenphysik auch aussehen mögen, wir können jedenfalls die tiefgehenden Kontroversen in diesem Bereich feststellen sowie ihre Unentschiedenheit. Eine »abgeänderte[] Logik«, von der Heisenberg sprach,²¹⁶ das neue ›Verstehen‹, von dem Bohr träumte, bleiben eine Herausforderung sowohl für Physiker als auch für Philosophen.²¹⁷ Wie auch immer eine solche Erneuerung unseres Denkens und unserer Sprache aussehen mag, vor allem möchte ich letztlich darauf aufmerksam machen, dass diese von den erstaunlichen Entdeckungen der Quantenphysik angestoßen wurde, die die Wissenschaftler dazu nötigten, die vertrauten Konstruktionen in Frage zu stellen, und ihnen zeigte, dass ihr Vorverständnis unzureichend gewesen ist. In diesem Fall könnte man unsere Erkenntnis tatsächlich Kants Vorstellungen entgegensetzen: Auch die Grundprinzipien der Rationalität sind nicht immun gegen unsere Erfahrungen. Es scheint nur, dass die klassische Logik eine apriorische Voraussetzung für diese ist und dass sie unsere Rationalität für immer bestimmt, so dass wir alle Phänomene nur ihr gemäß wahrnehmen und strukturieren können. Das kann eines Tages sich ändern. Eine überraschende Erkenntnis, die die Macht unserer Theorien zerbricht, ist *auch* in diesem grundlegenden Fall möglich. Wenn dies geschieht, sehen wir: Die Realität beugt sich unserer Macht niemals endgültig, nur vorübergehend; sie lässt sich nicht in eine Theorie aufheben. Wir wollen jedoch es dabei nicht bewenden lassen. Wir sind nicht gleichgültig einer solchen Erfahrung gegenüber. Wir wollen unsere Macht immer weiter treiben, über unsere Ohnmacht hinaus. Es entsteht eine neue Theorie, im Grenzfall, ein neues Konzept der Realität und selbst eine neue Vorstellung, von dem, was ›Verstehen‹ heißt.

²¹⁶ Heisenberg: *Physik und Philosophie*, S. 262.

²¹⁷ Zum Entwurf einer neuen Quantenlogik vgl. z. B. Fuhrmann, André: *Quantenlogik*, in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart: Metzler, 2016, Bd. 6, S. 532–533.

Die Realität zeigt sich angesichts unserer Wissensmacht nun als Macht – als Macht, die unserer Macht entgegentritt, und zwar nicht nur im Sinne der Asymmetrie und Kontingenz. Sie ist darüber hinaus Macht in einem Sinne, der nur scheinbar trivial ist: Die Realität ist Macht im Sinne der *Rationalität*. Dennoch muss diese Rationalität immer wieder *revidiert* werden. Die Realität als Macht impliziert, dass ihre Rationalität *nicht feststeht*, sie fordert uns jedoch heraus, sie deshalb nicht als irrational anzusehen, sondern die Rationalität selbst immer wieder neu aufzufassen.²¹⁸ Ihr Verhältnis zu unserer Wissensmacht ist somit in einem tieferen Sinne asymmetrisch und kontingent als dem, der bisher angesprochen wurde: Es ist eine Herausforderung, sie als rational zu verstehen und gleichzeitig anzuerkennen, dass endgültiges Begreifen nicht möglich ist, dass das, was wir als unser Verstehen deuten, immer anders werden kann, als wir es heute denken. Aber indem wir versuchen, die Rationalität selbst neu zu definieren, stimmen wir dem zu, dass der Sinn der Realität ihre Begreifbarkeit ist, auch oder gerade weil sie keine Gegebenheit, sondern Macht ist. Die Realität als Macht liegt nicht fertig vor. Man denke an die Worte Einsteins, mit denen er »das Wertvolle« von Kants Philosophie zusammenfasste und die in der Einführung bereits zitiert wurden: »Das Wirkliche ist uns nicht gegeben, sondern aufgegeben (nach Art eines Rätsels)«. ²¹⁹ Das Rätsel (a riddle) ist jedoch kein Puzzle, ihm zugrunde liegt keine fertige Antwort, die nur daraufwartet, von uns erkannt zu werden. Als machtvolle Bewegung steht die Realität nicht fest, genauso wenig wie unser Wissen um sie und um uns selbst.

Die Realität als Macht ist mit der Realität der Quantenvorgänge nicht gleichzusetzen, ebenso mit keiner anderen physikalischen Realität, aber auch nicht mit unseren Konstruktionen, Modellen und Theorien. *Als Herausforderung zu einer immer neuen Auffassung der Rationalität*

²¹⁸ Vgl. die Beobachtung Mermins, dass das Wort »irrational« sehr oft in frühen Arbeiten Bohrs auftaucht, in seinem Spätwerk jedoch verschwindet. Um die Quantenphysik nicht als irrational zu verstehen, müsse man »some deeply ingrained but invalid modes of thought« verlassen, dann sehe die Theorie wieder rational aus (Mermin: *What's wrong with this Pillow?*, S. 9). Vgl. auch die Äußerung Bohrs nach Erinnerung Heisenbergs: »Nur dadurch, daß man über die merkwürdigen Beziehungen zwischen den formalen Gesetzen der Quantentheorie und den beobachteten Phänomenen immer wieder mit verschiedenen Begriffen spricht, sie von allen Seiten beleuchtet, ihre scheinbaren inneren Widersprüche bewußt macht, kann die Änderung in der Struktur des Denkens bewirkt werden, die für ein Verständnis der Quantentheorie die Voraussetzung ist.« (Heisenberg: *Der Teil und das Ganze*, S. 284 f.).

²¹⁹ S. die Anm. 92 in der Einführung.

ist sie von den Interpretationen – unseren theoretischen Überlegungen und praktischen Entscheidungen – durchdrungen. Nichtsdestotrotz ist sie eine souveräne Bewegung zwischen dem Realen und Nicht-Realen, die solche Entscheidungen bestätigt, verwirft oder nur korrigiert. Ihre Rationalität ist nicht unabhängig von uns, unseren Präferenzen und unserem Begreifen. Sie entsteht in Relation zu uns, jedoch nicht als unser Konstrukt, sondern als eine *Forderung der Revision* von dem, was wir für unser Verstehen halten, als eine *Einladung*, darüber hinaus ein neues Verstehen zu entwickeln.

Zusammenfassung

Ziehen wir die Bilanz unseres Exkurses in den Bereich der Naturwissenschaften.

Die Erfahrung der Ohnmacht widerfährt dem Wissen, das sich ausschließlich als ein siegreicher Gang auf eine gesicherte Summe der endgültigen Kenntnisse verstand. Es entdeckt den Zufall, zunächst als Mangel dieser Kenntnisse, der niemals vollständig zu beseitigen ist, dann aber als seine eigene Zufälligkeit, als Ersetzbarkeit der eigenen Konstruktionen. Der von Aristoteles stammende und im mittelalterlichen Denken stark umgedeutete Begriff der Kontingenz scheint ein harmloser Doppelgänger des Zufalls zu sein, der erlaubt, den Letzteren weiterhin als bloßes Defizit des Wissens (scheinbarer Zufall) auszulegen und dabei die totale Kontingenz des Seienden zu behaupten. Aber der Unterschied zwischen der Kontingenz und dem Zufall ist selbst fraglich. So wird im Laufe der Zeit eine radikale Umstellung vollzogen: von der Leugnung des Zufalls zu seiner bedingungslosen Akzeptanz, d. h. zur Behauptung einer totalen Zufälligkeit der Realität als »Hyper-Chaos« und »Unvernunft« (Meillassoux). Auch die Naturwissenschaften tragen zu dieser Umstellung viel bei. Besonders die Evolutionstheorie operiert mit dem mehrdeutigen Zufallsbegriff, der von nun an nicht als Ärgernis einer Theorie, sondern als ihr wichtiger Bestandteil und selbst als methodologisches Gebot fungiert. Aber erst die Quantenphysik legt Beweise dafür vor, dass der Zufall keine Frucht unserer Unwissenheit ist, sondern dass er zum Gegenstand der Untersuchung werden muss. In der Kopenhagener Interpretation handelt es sich um den tatsächlichen (objektiven) Zufall als mangelhafte, schwache Ursächlichkeit, die in der Natur selbst vorhanden ist. Als solche ist sie jedoch kalkulierbar und bestimmt unser neues »Verstehen« (Bohr, Heisenberg) der physikalischen Realität. Die

Zufälligkeit scheint nun sowohl aus der Sicht moderner Philosophen als auch der Naturwissenschaften der einzige Sinn der Realität zu sein.

Das Wissen, das seine Ohnmacht angesichts des Zufalls erfuhr, erhält in der Idee der schwachen Kausalität seine Macht, wenn auch nur teilweise, zurück. Der Preis dafür ist allerdings hoch: Wir müssen nicht nur unsere grundlegendsten Vorstellungen von einer wissenschaftlichen Theorie (den Determinismus, die Lokalität, den Realismus) aufgeben, wir müssen auch die Grundprinzipien der Rationalität grundsätzlich revidieren. Das »Verstehen«, wenn es noch jenseits des mathematischen Formalismus möglich sein soll, müsste ein neues Vokabular erarbeiten und sich die neuen, nicht-klassischen Logiken zunutze machen bzw. zu ihrer Entstehung beitragen. So lässt sich der Zufall bzw. die nichtzwingende Ursächlichkeit als eine Tendenz zum Sein auslegen, wobei die Dichotomie von Sein und Nicht-Sein durchkreuzt wird. Sowohl Jonas im Kontext seiner Deutung der Evolution als auch Heisenberg in seiner Interpretation der quantenmechanischen Vorgänge verwenden das Wort »Tendenz«, um das erstaunliche Konzept des zielgerichteten Zufalls zu verdeutlichen.

Die Realität kennt demzufolge keine Symmetrie, wie die Kontingenz zum größten Teil verstanden wurde – etwas kann sein, kann aber genauso gut nicht sein. Hier herrscht kein ›dummer‹ Zufall, kein Chaos und keine Unvernunft, sondern das Streben, das selbst als Macht begriffen werden kann. Nur so kann das Wissen sich angesichts des Zufalls als Macht begreifen: Wenn auch der Zufall nicht als Ohnmacht und Sinnlosigkeit, sondern als eine tätige Kraft mit eigener eigentümlicher Logik aufgefasst wird. Die modernsten Auslegungen der Quantenphysik, der sogenannte Quantenrealismus mit seinen probabilistischen Ontologien, weisen in diese Richtung. Sie gehen allerdings zum größten Teil immer noch von der Realität als Gegebenheit aus. Gerade anhand ihrer Entdeckungen könnte jedoch die Realität als machtvolle Bewegung zwischen solchen Extremen wie das Notwendige und das Kontingenz-Mögliche ausgelegt werden. Sie wäre als eine nicht-gleichgültige und nicht-endgültige Heterogenität der Kräfte zu verstehen, die jeweils ein mehr oder weniger mächtiges Streben darstellen und in ihrer Dynamik sowohl voneinander als auch von den Entscheidungen des Wissenschaftlers, der sie unter einem von ihm gewählten Blickwinkel erforscht, abhängen. In einer solchen Fassung wäre der Quantenrealismus gerade das, was er sein will: ein mittlerer Weg zwischen der Scylla des Realismus und der Charybdis des Antirealismus.

Dennoch, auch abgesehen von den konkreten Auslegungen der physikalischen Realität, demonstrieren die Erfahrungen der modernen Wissenschaft unmissverständlich: Die Realität ist kein neutral-gegebenes Gegenüber eines Wissenschaftlers, sondern eine Macht, die seine Theorien, seine Sprache und sein ›Verstehen‹ gelegentlich durchkreuzt – eine ständige Herausforderung an unsere Auffassungsfähigkeit, eine Aufforderung zur Revision unserer grundlegendsten Ansichten und unserer Begrifflichkeit, die die Kontingenz unseres Wissens bezeugt. Dies ist nur dann Anlass zur Resignation, wenn wir das Wissen als Sammlung der endgültig erfassten Tatsachen verstehen wollen, dessen Ziel eine gesicherte Kontrolle (Vorhersagbarkeit) ist. Einer solchen Wissenskonzeption entsprang nicht nur der klassische Realismus, sondern ebenso der physikalische Instrumentalismus, der auf die Interpretationen der neuen Erfahrungen verzichtete (oder nur währte, so ein Verzicht sei möglich). Wenn das Wissen dagegen, wie im vorigen Kapitel dargelegt, vom Interesse an Realität getragen und auf ein dynamisches Wechselspiel von Macht und Ohnmacht angewiesen ist, dann kann selbst die Infragestellung ihrer grundlegendsten Konzeptionen als eine *Einladung* wahrgenommen werden – eine Einladung zu einem neuen Verständnis.

Tatsächlich geht es dabei nicht um das bloße Zeugnis unserer Ohnmacht, das uns zur Verwerfung aller theoretischen Kenntnisse bzw. zur Anerkennung der absoluten Unvernünftigkeit der Realität zwingen würde. Es handelt sich um eine Aufforderung, uns auf die Suche nach einer neuen Theorie zu machen, im Extremfall nach einer neuen Auslegung der Realität. Diese Suche ist vom Glauben an die der Realität innewohnenden tiefen Rationalität getragen, von der Einstein träumte, selbst wenn diese ganz anders aussehen mag, als wir erwartet haben, selbst wenn sie uns vielleicht zu sehr überrascht und gerade als irrational erscheint. Aber auch als Verspottung unserer Fähigkeit zu verstehen und als Demütigung unserer Machtansprüche können solche Überraschungen uns willkommen sein. Denn sie geben die Hoffnung, uns der Realität immer wieder, über unsere Konstruktionen und Interpretationen hinaus, stellen zu können und sie besser zu begreifen, d. h. sie zu *ergreifen*, sie unserer Macht erneut zu unterwerfen. Die Wahrscheinlichkeit des Gelingens lässt sich, wie immer, in einem einzelnen Fall nicht bestimmen. Wenn man aber an die Geschichte unseres Wissens denkt, an alle Versuche, die Realität im Wissen festzuhalten, so kann man eine solche Wahrscheinlichkeit als ziemlich hoch einstufen, dass es nämlich immer wieder gelingen wird, der Ohnmacht nicht das letzte Wort zu überlassen. Allerdings gilt auch das Umgekehrte: Die Wahrscheinlichkeit ist hoch,

dass auch unsere neue Macht, die Macht einer neuen Theorie, durch die Realität gefährdet wird, dass auch unsere neuen Konstruktionen kein endgültiges, kein notwendiges Wissen anbieten werden. Auch in ihnen werden wir höchstwahrscheinlich früher oder später die Kontingenz unseres Wissens und die Schwäche seiner Macht entdecken, d. h. die Grenzen, die wir selbst der Realität gezogen haben, die diese jedoch durchbrechen kann. Eine solche Entdeckung könnte jedoch wieder ermuntern, über diese hinauszugehen und uns der Macht der Realität erneut zu stellen – einer Macht, die immer anders sein kann, als wir es erwarten, und jedoch auch in diesem Anders-Sein zugänglich und greifbar bleibt.

Der epistemologische Sinn der Realität als Macht hat somit seine vielfältigen Facetten gezeigt. Und dennoch lässt er sich zusammenfassend beschreiben. Die Realität als Macht ist eine ständige Herausforderung an die Macht unseres Wissens im Sinne der grundlegenden Asymmetrie und Kontingenz – der Sinn der Macht, den wir schon von Spinoza, Foucault, Nietzsche und Luhmann kennen. Nun können wir ihn konkreter auffassen, als Sinn der Realität. Die Macht der Realität ist asymmetrisch, weil sie sich unseren Konstruktionen beugen, diese jedoch auch zerbrechen kann. Sie ist kontingent, weil sie auf unsere Wissensmacht angewiesen ist bzw. von unseren Entscheidungen abhängt, die keineswegs willkürlich getroffen, aber ebenso wenig alternativlos sind. Dennoch kann die Realität als Macht – trotz oder vielleicht gerade dank ihrer grundlegenden Kontingenz – uns Schranken setzen, an denen wir nicht nur unsere Ohnmacht, sondern auch und vor allem die Kontingenz unserer Macht erfahren werden. Sie legt immer neue Möglichkeiten frei, wie sie begriffen und unserer Wissensmacht unterworfen werden kann. Aber sie lässt auch vermuten, dass die Zahl dieser Möglichkeiten unbegrenzt ist.

Der epistemologische Sinn der Realität als Macht lässt sich somit anhand von großen Philosophien der Macht sowie der modernen wissenschaftlichen Entdeckungen in den Aspekten, die uns schon bekannt sind, konkreter verstehen – als Asymmetrie und Kontingenz. Unsere Untersuchung erlaubte allerdings darüber hinaus einen *neuen* Sinn der Realität als Macht festzustellen. Als Macht im Sinne der Asymmetrie und Kontingenz ist die Realität keine »Unvernunft«, wie die moderne Philosophie es gelegentlich unterstellt, kein »Hyper-Chaos«, kein Gesetz der Gesetzlosigkeit. Sie ist rational, dies jedoch nicht im engen Sinne, wie Einstein und Popper die Rationalität erfasst haben, nicht im Sinne des wissenschaftlichen Realismus. Sowohl der klassischen Rationalität als auch der Philosophie der absoluten Sinnlosigkeit entspricht vielmehr die

Vorstellung von Realität als neutrales Gegenüber sowie das baconsche Ideal vom Wissen als Sammlung von endgültigen Tatsachen zur Sicherung eigener Macht. Wenn das Wissen dagegen auf das asymmetrische Wechselspiel von Macht und Ohnmacht angewiesen ist, dann ist die Realität eine Macht in einem neuen, tieferen Sinn: Sie kann begriffen werden; sie ist nicht gleichgültig diesem Begreifen gegenüber; sie lässt sich durch dieses verändern. Und ebenso verändert sie den, der sich ihr stellt, der ihrer Herausforderung entgegentritt. Die Macht der Realität lässt sich nicht im Wissen aufheben, aber sie bringt dieses immer wieder zu neuen, überraschenden Ergebnissen, wie sie zu begreifen ist und was als Wissen überhaupt gelten kann. Sie ist rational, fordert jedoch immer wieder den Erkennenden heraus, die eigene Rationalität in Frage zu stellen und neu aufzufassen. Der Sinn der Realität als Macht in epistemologischer Hinsicht ist keine Rivalität, aber auch keine Neutralität, sondern eine fortwährende Einladung zum Erkennen und Begreifen, die niemals ans Ende kommen.

Kapitel 4. Macht und Ohnmacht der Ideologien

»Und Sie irren sich trotzdem«, unterbrach ihn der Rektor, der große Augen bekommen hatte, aus dem Präsidium.
»Ich kann nicht auf einen Knopf an mir drücken und aufhören, mich zu irren.«
»Wir werden drauf drücken!« rief jemand im Saal.[...]
»Nur erreicht man bei der Natur mit Gewalt nicht viel. Und auch bei mir nicht.
Ich könnte der Gewalt nachgeben. Aber ich tue es nicht.
Und meine Überzeugungen zu ändern, bin ich nicht imstande.
Auch Ihnen gelingt das vorläufig nicht.«
»Warum nicht?« fragte Waritschew. »Unter uns sind Kollegen, die wir überzeugt haben. Sie haben den Mut aufgebracht.«
»Diesen Mut kann ich nicht aufbringen.«
Wladimir Dudinzew, *Weißes Gewänder*¹

Wenn das Wissen als Macht verstanden wird, hat eine solche Ansicht nicht nur einen epistemologischen Aspekt. Sie hat auch praktische Konsequenzen. Die praktische Seite des Wissens ist in der Bezeichnung ›Macht‹ bereits inbegriffen. Denn das Wissen wird hier als Handlung verstanden, die von Interesse getragen wird, sei es ein rein pragmatisches Interesse des Ausnutzens oder das oben hervorgehobene Interesse am Objekt. Im letzteren Fall, angesichts der in den vorigen zwei Kapiteln analysierten ursprünglichen Motivation der wissenschaftlichen Tätigkeit, öffnet sich der tiefere Sinn des Spruchs ›Wissen ist Macht‹: die asymmetrisch-kontingente Auseinandersetzung des Erkennenden mit der Realität als Macht, die die Macht des Wissens gefährdet und fördert, die sie immer neu bestätigt und in Frage stellt, so dass auch seine Stellung

¹ Dudinzew, Wladimir: *Weißes Gewänder*, übers. v. Erich Ahrndt u. Ingeborg Schröder, Berlin: Volk und Welt, 1990, S. 131–132. Dies ist der Dialog zwischen dem hervorragenden Wissenschaftler Iwan Strigaljow, der der Genetik anhängt, und dem Rektor seines Instituts, dessen Ziel seine Verurteilung durch die Institutsversammlung ist – vor dem Hintergrund der historischen Ereignisse, der Repressionen gegen Genetiker seitens des sozialistischen Staates in der Sowjetunion im Jahr 1948. Auch Strigaljow wird im Roman von Dudinzew zum Opfer, er überlebt die Repressionen nicht.

zum Forschungsobjekt – seine Auffassung von dem, was als Erkenntnis gilt – ständig verschoben und transformiert wird. Im Wissen, das in diesem Sinne als Macht gedeutet wird, kommt das Subjekt der Erkenntnis immer neu zum Vorschein – durch seine Entscheidung, was als Wissen anzusehen und wie dieses anzusetzen ist. Als Entscheidung ist das Wissen praktisch, sowohl in seinen Ursprüngen als auch in seinen Folgen.

Als subjektbezogene, persönliche Entscheidung ist das Wissen jedoch Macht nicht nur im Verhältnis zur Realität, sondern auch im Verhältnis zu Mitmenschen. Der Erkennende, der festlegt, wie er sein von Heisenberg angesprochenes Fragment aus der Realität ausschneidet, tut dies nicht nur für sich, sondern auch für die anderen. Das Wissen als Macht ist kein privates Verständnis, schon deshalb nicht, weil der Wissenschaftler niemals der Erste ist, der das Wissen erwirbt und es für seine Forschungstätigkeit in Anspruch nimmt. Er tut es im Anschluss an und in der Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern, seinen Zeitgenossen und, nicht zuletzt, mit den zukünftigen Generationen, denen er einen Weg dafür bahnt (oder bloß meint, dies zu tun), wie man die Realität von nun an zu verstehen hat bzw. wie die Macht des Wissens sich in der Zukunft behaupten wird. Die Annäherung an die Horizontlinien der Realität, von der im Kapitel 1 die Rede war, ist nicht das Werk eines Einzelnen, sondern das der menschlichen Gemeinschaft. Jeder Wissenschaftler ist mehr oder weniger Verwalter des Wissens, das durch ihre Geschichte erworben wurde, und Wegweiser der Richtung, in die die Wissenschaft sich zu entwickeln hat.

Indem sich ein Wissenschaftler für seinen Ausschnitt der Realität entscheidet, entscheidet er sich gegen die anderen Ausschnitte; indem er eine Perspektive als ›realistisch‹ bevorzugt, blendet er die anderen als ›nicht-realistisch‹ aus. Eine solche Operation kann nicht gleichgültig-neutral sein, weder im Verhältnis zur Realität noch im Verhältnis zu anderen Perspektiven. Das Wissen erhebt den Anspruch gegenüber allen anderen Interpretationen der Realität zu dominieren, eine Auffassung des Wissens gegenüber allen anderen Auffassungen, die als nicht-wissenschaftlich, nicht rational oder nur noch rückständig und überholt herabgesetzt werden. Mehr noch: Man wirbt für die eigene Realitätskonzeption, man will für sie möglichst viele Anhänger gewinnen. Als Wissenschaftler erkennt man in ihr oft nicht einen kontingenten Ausschnitt, sondern hält sie für eine allumfassende und endgültige Theorie des Ganzen. Eine solche Theorie beansprucht nicht nur die Macht über die Natur, sondern auch jene über die Gesellschaft, zu der der

Wissenschaftler gehört. Sie hat politische Auswirkung, denn sie bestimmt das, was als Realität für die anderen gelten soll.

Tatsächlich bekommt der Spruch »Wissen ist Macht« seit der Neuzeit einen zunehmend politischen Sinn. Denn auch die Gesellschaft steht dem Wissen nicht gleichgültig gegenüber. Das Wissen bzw. das, was als Wissen gilt, wird zu einem wichtigen Faktor ihres Lebens. Als Macht wird das Wissen erwünscht; man erhofft von ihm die Enträtselung der Realität, die diese in den Dienst des Menschen stellen würde. Dennoch wird das Aufkommen der Überzeugung, dass Wissen Macht ist, in der Neuzeit ebenso von der Pluralisierung der Realitätskonzeptionen begleitet, was im 20. Jahrhundert in der Entdeckung der Kontingenz des Wissens selbst kulminiert, wie dieses im vorigen Kapitel ausgelegt wurde – als Rationalität, die niemals alternativlos ist. Nun steht die Wissenschaft unter Verdacht, dass sie »nur« Macht ist, d. h. eine geschickte Manipulation des Wissens zugunsten des eigenen Interesses. Eine solche Manipulation bekommt schon im 18. Jahrhundert einen Namen – Ideologie. Als gravierendes Problem wird sie jedoch erst später erlebt. Sie bleibt es auch bis heute.

Der Ideologieverdacht trifft die Wissenschaft, die für das allgemeinverbindliche Wissen steht, dessen Ziel ist, uns interesseneutrale Tatsachen zur Verfügung zu stellen. Aber als Macht ist das Wissen niemals eine neutrale Summe des Endgültig-Erkannten, keine allgemein gültige Enthüllung der Realität. Indem manche Seiten der Realität enthüllt werden, werden die anderen verhüllt; indem das Wissen sich für eine Interpretationsmöglichkeit entscheidet, schließt sie andere Möglichkeiten aus. Zwingt die Wissenschaft ihre Entscheidungen den anderen als einzig mögliches, neutrales Wissen auf, kompromittiert sie sich selbst als ideologisch. So eine »richtige« Interpretation wird zu einem Imperativ für Millionen von Menschen, die Realität auf eine bestimmte Weise zu verstehen und dementsprechend handeln zu müssen – jene Menschen, die sich selbst keiner wissenschaftlichen Tätigkeit widmen, die jedoch ihre Ergebnisse, die Macht des Wissens, sich aneignen wollen.

Der Anspruch auf eine alternativlose, neutrale Interpretation des Ganzen, die zum Imperativ wird bzw. allgemein verbindlich sein soll, gibt Anlass für Kritik. Das angeblich neutrale Wissen kann sich immer als Manipulation erweisen, die die Realität verschleiert, statt ihre Geheimnisse zu enthüllen – zugunsten bestimmter Interessen. Das Wissen als Macht kann nicht nur als Erkenntnis der Realität, sondern auch als ihr Verkennen angesehen werden – als Entscheidung für das Wissen, das partikularen Interessen dient. Hier treffen sich die Politik und

die Ethik: Es ist eine politische Frage, wie das Wissen das Leben der Gesellschaft beeinflussen soll, und es ist eine ethische Frage, wie weit dieser Einfluss reichen darf. Der Machtanspruch der Ideologie, die sich als allgemeines Wissen ausgibt, ohne es zu sein, ruft zum Widerstand auf. Die Bezeichnung ›Ideologie‹ ist bereits eine Negation. Sie ist immer schon ein politischer Appell, Ideologien als solche zu enthüllen, und ein ethisches Gebot, zur Realität zurückzukehren. Weder dieser Appell noch dieses Gebot haben heute an ihrer Gewichtigkeit eingebüßt. Im Gegenteil: Sie sind aktueller als je zuvor.

Und dennoch scheint heute von der Ideologiekritik zu sprechen nicht weniger anachronistisch zu sein als von der ursprünglichen Motivation der wissenschaftlichen Tätigkeit. Der Grund dafür ist vor allem, dass jeder ideologiekritische Ansatz unter Verdacht steht, selbst ideologisch zu sein. Auf die Sackgasse der Ideologiekritik wird gleich im ersten Abschnitt dieses Kapitels eingegangen. Danach werde ich versuchen zu zeigen, dass auch heute noch eine Distanzierung von Ideologien möglich ist. Mehr noch: Auch heute kann man ihnen die Realität entgegensetzen. Allerdings können wir es – so die generelle Hypothese meiner Untersuchung – nur dann, wenn wir die Realität selbst als Macht begreifen, als die nicht-gleichgültige, instabile Macht, die sich aus der Macht unserer Interpretationen speist, jedoch mit keiner von ihnen endgültig zusammenfällt. Die Vorstellung vom neutralen Gegenüber, zu dem der Kritiker über alle Ideologien hinauswill und das gleichsam ein beständiges Jenseits dieser darstellt, ebnet dagegen den Weg für neue ideologische Realitätskonzeptionen, d. h. sie steht selbst unter einem gewollten oder unbemerkten Einfluss der Ideologien. Das Problem scheint unlösbar zu sein. Aber nur, solange wir die Realität als neutrale Gegebenheit verstehen.

Das Thema ›Ideologie und Ideologiekritik‹ bietet uns somit eine besondere Möglichkeit zu zeigen, dass die Realität auch in praktischer Hinsicht, mit Blick auf die zwischenmenschlichen Beziehungen, als Macht verstanden werden muss, gerade dann, wenn ihr eine andere Macht entgegentritt – die der Ideologie. Wenn die ideologische Realitätsinterpretation als Macht begriffen wird, die über die Realität zwar verfügt, dies aber nur vorübergehend und nicht alternativlos, dann kann man ihr etwas entgegensetzen – die Macht der Realität. Eben diese Sichtweise – auf die Ideologie als Macht, der die Macht der Realität entgegentritt, – kann uns helfen, die Fragen zu beantworten, die uns alle heute beunruhigen: Was verleiht Ideologien ihre ungeheure Macht? Wie kann diese im Namen der Realität gebrochen werden?

Noch eine vorausgehende Bemerkung. Die Analyse der Ideologien scheint mir gegenüber jener der politischen Institutionen im Vorteil zu sein, trotz aller Bedenken dem Ideologiebegriff gegenüber. Denn Ideologien stellen gleichsam einen Boden solcher Institutionen dar, der für diese tragend ist. Als das Zusammenwirken und Ineinander von Politik und Ethik bilden sie den Hintergrund von dem, was wir auf der Makroebene als politisches Leben erkennen, und zeigen somit den praktischen Sinn der Macht am deutlichsten. Das Gleiche betrifft das Verhältnis der Ideologien zu der von Foucault beschriebenen »Mikrophysik der Macht«, wobei Ideologien hier selbst nur als Oberfläche für die »großen Machtmaschinerien« erscheinen.² Die Macht jedoch, die bei Foucault wenig fassbar blieb, wird in der Ideologie sichtbar und greifbar, folglich auch angreifbar. Die Ideologie ist gewiss nur die oberste Schicht der von Foucault analysierten feinen gesellschaftlichen Machtprozesse, wie sie auch nur Hintergrund der politischen Institutionen ist. Aber sowohl die Ersteren als auch die Letzteren kommen in ihr zum Ausdruck, samt ihren Problemen, ihren Spannungen und Wendungen. Darum wird auch das ethische Problem des Widerstandes, mit dem Foucault, besonders in seinen letzten Schaffensjahren, gerungen hat, angesichts der Ideologien vielleicht nicht so unlösbar und weniger paradox aussehen, als wenn es sich, wie bei ihm, um die omnipräsente Macht handelt. Darum können Brüche und Umwandlungen der Ideologien den praktischen Sinn der Macht viel deutlicher offenbaren als etwa Transformationen der politischen Institutionen, die selbst vielleicht nur Folgen von subtilen ideologischen Prozessen darstellen.

Die Frage nach Ideologie lässt den praktischen Sinn der Macht ans Licht kommen, der sowohl den politischen Institutionen als auch feinen ethischen Mikroprozessen zugrunde liegt – wie ein Schnitt, der zeigt, was die Mikro- und Makroebene verbindet.³ Im Folgenden soll

² Foucault: *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, S. 118. Vgl. auch Foucault, Michel: *Macht und Körper*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Foucault: *Analytik der Macht*, S. 77.

³ Er verbindet auch das Bewusste und das Unbewusste, die Welt der Ideen und das Materielle, oder vielmehr: Er setzt solche Unterscheidungen außer Kraft, genauso wie den Gegensatz »praktisch – theoretisch«. Die Bemühungen der Materialisten, die Ideologien von »Ideen« zu befreien und sie als rein materielle Produktion darzustellen, hängen offensichtlich nicht nur (darauf wird in diesem Kapitel eingegangen) an dem Marxismus, sondern auch an dem cartesianischen Dualismus. Aus der hier vertretenen Perspektive der Philosophie der Macht sieht die Alternative, ob Ideologien Produkt des Bewusstseins sind oder vielmehr die Subjektivität selbst produzieren, falsch aus. Wenn der Forscher, wie Althusser, Ideologien als symbolisch repräsentierte, materielle Praxis deutet, droht der Ideologiebegriff inflationär zu werden, denn er wird mit jeder Erfahrung gleichgesetzt;

diese praktische Seite der Macht uns helfen, neue Aspekte vom Sinn der Realität als Macht offenzulegen – dem Sinn, der auf der Ebene der Politik sowie in zwischenmenschlichen Beziehungen als Richtschnur dienen kann, um das Reale vom Nicht-Realen zu unterscheiden. Dazu werden einige Beispiele aus der nahen Vergangenheit sowie aus der Gegenwart hilfreich sein.

Was ist Ideologie und was ist Ideologiekritik?

Was ist Ideologie? Warum wirkt Ideologieverdacht kompromittierend und mit welchem Recht, fungiert Ideologiediagnose als Entlarvung? Sind Ideologien auch heute allgegenwärtig oder gehört dieses Phänomen eher der Vergangenheit an? Wie kann man sie am besten erkennen, kritisieren und in ihren Ansprüchen zurückweisen? Diese Fragen sind alles andere als einfach zu beantworten, vor allem, weil es schwer ist, den Ideologiebegriff von anderen abzugrenzen. Als Denksystem oder System der Ideen zeigt die Ideologie eine Verwandtschaft mit dem weiten Feld der Mythologie, Wissenschaft, Kunst, Religion und ganz besonders der Philosophie. Historisch gesehen gab es mehrere Umwandlungen davon, was als Ideologie zu verstehen und wie sie zu bewerten ist, die zur Mehrdeutigkeit führten. Schauen wir diese Umwandlungen genauer an, um herauszufinden, in welchem Sinne heute von Ideologien gesprochen werden kann.

Abgesehen von der Idolenlehre Bacons, die gewöhnlich für eine Vorgeschichte gehalten wird, ist die ursprüngliche Deutung des Begriffs durchaus positiv gewesen. Die ›Ideologie‹ hatte zuerst einen latent antireligiös konnotierten Sinn als »science des idées«, die als Produkt der sinnlichen Wahrnehmung entstehen und eine konsistente Lehre bilden.⁴ Dieser neugebildete, neutrale Begriff erlebte jedoch bereits bei Napoleon

die Ideologiekritik wird unmöglich. Zur Kritik an dieser Tendenz bei Althusser s. Eagleton, Terry: *Ideology: An Introduction*, London, New York: Verso, 1994, S. 148 ff. Eben diese Schwierigkeiten der materiellen Deutung der ›Ideen‹ brachten Foucault dazu, auf den Ideologiebegriff zu verzichten (vgl. unten die Anm. 13). In diesem Kapitel soll der Begriff so gedeutet werden, dass er die Verbindung zwischen dem ›Bewussten‹ und dem ›Unbewussten‹, zwischen dem Ideellen und dem Materiellen sowie zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen offenlegt.

⁴ Als solche wurde der Terminus bekanntlich von Destutt de Tracy eingeführt (Dierse, Ulrich: Art. *Ideologie*, in: Ritter, Gründer u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, S. 158).

eine negative Umdeutung, indem er der Ideologie der Philosophen die »suprême pouvoir«, die Macht des französischen Volkes, entgegenstellte bzw. ihnen theoretisch-abstrakte Spekulationen vorwarf – in Abgrenzung zu der praktisch orientierten Politik. Danach wurde ›Ideologie‹ zur Bezeichnung eines bloß theoretischen Gedankenspiels und realitätsferner Träumerei. Freilich war so eine Begriffsverwendung zweischneidig. Denn Realitätsfremdheit konnte auch den Kritikern vorgeworfen werden, auch Napoleon selbst, spätestens seit seiner Niederlage. Besonders in Deutschland erhoben sich Stimmen zugunsten der ›Ideologie‹. Als Lehre von Ideen wie Freiheit, Vernunft und Aufklärung mag sie weltfremd erscheinen, dies jedoch nur, weil Ideen einen besonderen Bezug zur Realität haben. Die Polemik um ›Ideologie‹ trug hier selbst zur Wiederbelebung des alten Streits um das Verhältnis von platonischen Ideen und Realität bei.⁵

Man kann auch in diesen frühen Diskussionen manche semantischen Komponenten des Ideologiebegriffs erkennen, die für spätere Auseinandersetzungen sorgen werden. Das Wissenschaftlich-Theoretische ist zum einen von Anfang an ein wichtiges Merkmal der Ideologie, ob hoch bewertet oder umgekehrt herabsetzend gemeint. Das Gleiche gilt für die enge Verbindung zur Philosophie. Der Status des theoretischen Denkens ist hier die Kernfrage und der Stein des Anstoßes. Zum anderen diente die Ideologiebezeichnung schon anfänglich polemischen Zwecken, als Hinweis auf eine gewisse Pathologie des Denkens bzw. seine Realitätsfremdheit – ein Vorwurf, der gegen Kritiker selbst angesetzt werden konnte. So wie die Aufklärer der Religion den Zugang zur Realität abgesprochen haben, hat Napoleon ihre eigenen Gedanken als bloße Spekulationen herabgewürdigt; eben dafür nutzte er den von ihnen erfundenen Ideologiebegriff und deutete ihn negativ um. Es handelte sich somit schon damals um das Verhältnis zur Realität und die Verkennung der Realität.

Der Begriff der Ideologie blieb jedoch in dieser frühen Polemik etwas vage und selbst die Bewertung war nicht eindeutig. Diese Situation änderte sich mit Karl Marx, indem ›Ideologie‹ konkreter aufgefasst und endgültig zu einem negativen Begriff wurde. Die Ideologiekritik wurde zu einer wissenschaftlichen Aufgabe. Bis heute ist der marxistische Sinn

⁵ Dierse: Art. *Ideologie*, S. 161. Zur ausführlichen Darstellung der Geschichte des Begriffs sowie des Konzepts der Ideologie gibt es umfangreiche Literatur. Siehe außer dem gerade angegebenen profunden Buch Terry Eagletons auch z. B. Larrain, Jorge A.: *The Concept of Ideology*, London: Hutchinson, 1979.

des Begriffs für die Diskussion prägend. Berühmt ist die Definition der Ideologie als ein Denkprozess mit »falschem Bewusstsein«, die allerdings nicht bei Marx, sondern bei Engels zu finden ist.⁶ Aber auch nach Marx ist Ideologie als Denksystem zu verstehen, das zur Verdeckung und Rechtfertigung von falschen gesellschaftlichen Verhältnissen genutzt wird. Eine Ideologie ist Marx zufolge in Wirklichkeit nichts anderes als eine unberechtigte Verallgemeinerung der Gedanken der Herrschenden, mit der diese ihren Anspruch begründen, das allgemein menschliche Gut festzulegen; sie ist Produkt der Entfremdung der Ideen von dem konkreten menschlichen Leben, die es zu kritisieren gilt. Eine solche Bezeichnung wie Ideologie ist darum eine Demaskierung, ein Aufruf, die Verzerrung und Verfälschung der Realität zu enthüllen, d. h. die Menschen über ihre wahren Interessen aufzuklären.

Ihre eigene Aufgabe sahen Marx und Engels dementsprechend in der Ideologiekritik. Allerdings ist es wichtig, nicht zu vergessen, dass das Wort ›Kritik‹ bei Marx nicht als bloße Negation, sondern vor allem als eine historische Lokalisierung gemeint ist: Man solle den richtigen Platz der Ideologie in der Geschichte bestimmen, nur so könne man sich von ihr distanzieren. Das Ende der Ideologie ist für Marx gleichzeitig der Anfang der Epoche der Wissenschaft, d. h. der Historie in ihrer materialistischen Auffassung – keine Geschichte, die von Ideen, sondern eine, die von Menschen und ihren konkret-praktischen Verhältnissen handelt. Diese historische Wissenschaft ist keine Ideologie, aber auch keine Philosophie. Denn die Philosophie war im Grunde, so Marx und Engels, immer Ideologie gewesen; die Aufgabe der Ideologiekritik ist dementsprechend die Kritik an der Philosophie in ihrem historisch-gesellschaftlichen Kontext. In *Die deutsche Ideologie* haben ihre Autoren die bisherige deutsche Philosophie zur Ideologie erklärt und ihre eigene Aufgabe als »Studium der Wirklichkeit« dargelegt.⁷

Es ist, denke ich, überflüssig zu sagen, dass ein solches ›wissenschaftliches‹ Verständnis der Geschichte, das mit dem Objektivitätsanspruch belastet ist, kaum immun gegenüber dem Ideologieverdacht sein kann. Um diesen Anspruch zu rechtfertigen, sollte man sich selbst frei von partikularen Interessen halten. Denn eben eine von Interessen geleitete Deutung der menschlichen Wirklichkeit verleiht einer Realitätskonzept-

⁶ Engels Friedrich: *Brief an Franz Mehring vom 14. Juli 1893*, zit. nach: Romberg, Reinhard: Art. *Ideologie*, in: Ritter, Gründer u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, S. 166.

⁷ Marx, Karl u. Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie*, in: dies.: *Werke*, Bd. 3 (1845 bis 1846), Berlin: Dietz, 1978, S. 218.

tion die Qualität ›Ideologie‹. Die Frage ist, ob dies überhaupt möglich ist und wie es möglich sein soll.

Marx versuchte einen festen Boden für die Objektivität zu bekommen, indem er die Ideologie nicht als einen bewussten Betrug, sondern vielmehr als eine notwendige Täuschung auffasste, d. h. dass man seine eigenen Motive auch vor sich selbst verdecken *musste*. Dafür deutete er das Bewusstsein historisch um, im Anschluss an Hegel, aber auch in Abgrenzung zu ihm. Das Bewusstsein ist das Bewusst-Sein der konkreten historisch-gesellschaftlichen Verhältnisse, mehr noch: Es wird im Laufe der Geschichte produziert und verändert. Die materielle Produktion ist nicht die einzige. Neben den materiellen Dingen produzieren Menschen ihr eigenes Bewusstsein, folglich produzieren sie auch ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. Eben die Diskrepanzen zwischen diesen Produktionen und vor allem der Wunsch der Herrschenden, die bestehenden Verhältnisse für alle Zeiten zu festigen, bringen Ideen hervor, die, indem sie Systeme bilden, als Ideologien erscheinen, d. h. sie führen dazu, dass nicht bloß partikulare Interessen, sondern auch mit ihnen verbundene historisch überholte Verhältnisse für etwas Gegebenes und Allgemeines gehalten werden. Folglich kann keine abstrakte Geschichtsbeschreibung noch weniger Philosophie Ideologien überwinden, nur die Veränderung der Praxis. Wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse frei und flexibel produziert werden, wenn sie sich im Einklang mit der Produktion der Dinge und im Einklang mit dem historisch aktuellen Bewusstsein ständig verändern könnten, wird eine Ideologie weder möglich noch nötig sein. Eine solche Veränderung der Praxis würde in das Reich der Freiheit führen – zur freien Kommunikation der Menschen, zu freier Gestaltung des eigenen Lebens. Wie dieser selige Zustand laut Marx zu erreichen ist und ob er selbst keiner Veränderung unterliegt oder vielmehr das Ende der Geschichte bedeutet, lasse ich hier offen. Bekanntlich ging es Marx dabei um eine revolutionäre Praxis, seinen Anhängern um eine kommunistische Utopie. Aber inwiefern die letztere Vorstellung den Gedanken Marx' tatsächlich entspricht, möchte ich an dieser Stelle ausklammern.⁸

⁸ Für eine tiefgreifende Darstellung dieses Problems s.: Межуев, Борис (Mežujew, Boris): *Идея мировой истории в учении Карла Маркса (Die Idee der Weltgeschichte in der Lehre von Karl Marx)*, in: Гусейнов, Абдусалам А. и Рубцов, Александр В. (Gusejnov, Abdusalam A. u. Rubzow, Aleksandr W.) (Hg.): *Философия и идеология: от Маркса до постмодерна (Philosophie und Ideologie: von Marx bis zur Postmoderne)*, Moskau: Прогресс-Традиция, 2018, S. 275–300. Hier wird gezeigt, dass der Kommunismus bei Marx nicht als endgültiger Zustand zu verstehen ist, sondern als ständige Bewegung. Es

Man könnte zusammenfassend sagen, dass für Marx die Ideologie als Macht der abstrakten Ideen über Menschen zu verstehen ist bzw. als Macht der gesellschaftlichen Verhältnisse, deren Ausdruck diese Ideen sind und die den wahren Interessen der Menschen nicht entsprechen, weil sie veraltet sind. Darum ist die Philosophie als eigentliche Ideologie zu verstehen – als das Denksystem, das vom »falschen Bewusstsein« produziert wird und falsche Lebensverhältnisse festigt.⁹ Gebrochen werden kann ihre Macht nur, indem diese von Menschen selbst immer neu, frei und ihren konkreten Interessen entsprechend gestaltet werden. Ein gesellschaftliches System, das eine solche Freiheit garantieren würde, bräuhete keine Philosophie; ihre Praxis wäre ideologiefrei. Die historisch-materialistische Wissenschaft könnte dabei helfen, diesen Prozess zu beschleunigen und die Menschen über den Gang der Geschichte aufzuklären.

Ohne weiter auf die Ideologiekritik von Marx und Engels einzugehen, kann man es als Ironie der Geschichte verstehen, dass gerade die von ihnen entwickelte wissenschaftliche Konzeption zur Grundlage einer der weltfremdesten Ideologien, der des sozialistischen Russlands, wurde, die die Interessen und Freiheiten der einzelnen Bürger gewaltsam unterdrückte.¹⁰ Nicht Ideologien zu besiegen, sondern den »falschen« Ideologien eine »gute« und »richtige« Ideologie entgegenzusetzen, die des proletarischen Klasseninteresses, das durch eine einzige Partei vertreten wird, war die Absicht Lenins – als ob er es als Kritik am marxistischen Ideologiebegriff gemeint hätte.¹¹ Diese Vorstellung, dass man nämlich eine Ideologie nur durch eine andere ersetzen kann, ist

sei der Anfang der Geschichte, nicht ihr Ende (S. 289). Die Geschichte solle aufhören eine Reihe von fruchtlosen und gewaltsamen Versuchen der Herrschenden zu sein, Ideologien zu produzieren, um die historische Bewegung aufzuhalten (S. 290). In diesem Sinne sei die ganze Geschichte der Menschheit nach Marx bloß eine Vorgeschichte der wahren Historie, die mit dem Aufkommen des Proletariats beginnt. Diese werde zur ständigen Veränderung von gesellschaftlichen Verhältnissen und der menschlichen Kommunikation (S. 298).

⁹ Vgl. auch Межуев, Вадим М. (Mežujew, Wadim M.): *Философия как идеология (Philosophie als Ideologie)*, in: Гусейнов, Рубцов (Gusejnow, Rubzow): *Философия и идеология (Philosophie und Ideologie)*, bes. S. 96.

¹⁰ Zum Thema »Marx und Russland« s. z. B.: Миронов, Владимир В. (Mironow, Wladimir W.): *Маркс и Россия: сложности взаимного восприятия (Marx und Russland: Schwierigkeiten der gegenseitigen Wahrnehmung)*, in: Гусейнов и Рубцов (Gusejnow u. Rubzow): *Философия и идеология (Philosophie und Ideologie)*, S. 348–363.

¹¹ Vgl. dazu Dierse: Art. *Ideologie*, S. 173. Bemerkenswerterweise wählten Ideologen des Nationalsozialismus eine andere Strategie als die des Kommunismus, indem sie sich gegen den Ideologievorwurf für gefeit erklärten (S. 174).

auch nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Ideologie in Russland weit verbreitet. Auch heute noch wird man, wenn man auf die ideologische Gehirnwäsche der modernen russischen Massenmedien hinweisen würde, hören, dass dies zwar tatsächlich der Fall sei, es gehe jedoch überall in der Welt genauso zu: Es gebe kein Land ohne Ideologie, keine Massenmedien ohne Propaganda, d. h. ohne eine mehr oder weniger gezielte Verbreitung einer Ideologie.

In dieser oberflächlichen, alle Unterschiede nivellierenden Alltagsvorstellung spiegelt sich jedoch eine Diskussion wider, die philosophische Köpfe heute beschäftigt. Gibt es eine Möglichkeit der Ideologie zu entgehen? Was könnte man ihr entgegensetzen?¹² Meine Sicht auf das Problem werde ich in den nächsten Abschnitten dieses Kapitels darlegen. Hier gilt es, die schon vorhandenen Lösungen anhand der weiteren Entwicklung und Präzisierung des Ideologiebegriffs, wenn auch nur skizzenhaft, bis in die Gegenwart zu verfolgen.

Im Anschluss an Marx wird ›Ideologie‹ zu einer negativen Bezeichnung eines Denksystems, das verborgenen partikularen Zwecken dient und somit das Vertrauen ihrer Adressaten und selbst Illusionen ihrer Produzenten missbraucht. Die Diskussionen um die Ideologie zielen dementsprechend auf die Entschleierung ihrer geheimen Absichten und Mechanismen. Es geht darum, eine Methode herauszuarbeiten, die erlauben würde, die latenten Motivationen einer jeweiligen Ideologie ans Licht zu bringen. Denn die Macht einer Ideologie scheint darin zu bestehen, dass sie ihre eigentlichen Zwecke versteckt und sich als bloß richtige und interesselose Theorie der Wirklichkeit darstellt. Sie ist, wie von Foucault angedeutet, das Wissen, das die Wahrheit produziert und zur Macht wird, indem es seine Mechanismen verbirgt. Diese Mechanismen in ihrem historisch-sozialen Kontext zu beschreiben, bedeutet also bereits die Macht der Ideologie zu brechen. An dieser Stelle sieht man besonders deutlich, dass Foucault vom Marxismus stark geprägt war.

Man sieht aber auch einen wichtigen Unterschied zwischen Marx und Foucault. Foucault mied den Ideologiebegriff, unter anderem weil die Ideologie viel weniger anonym zu sein scheint als die von ihm analysierte »Mikrophysik der Macht«. Wenn Macht als Ideologie begriffen

¹² Zur philosophischen Diskussion darüber im russischen Kontext s. z. B.: Сыроедова, Ася А. (Syrodeewa, Asja A.): *Философия и идеология: иллюзия деидеологизации (обзор «круглого стола»)* (Philosophie und Ideologie: Illusion der Deideologisierung (Bericht über das Kolloquium), in: Гусейнов и Рубцов (Gusejnov u. Rubzow): *Философия и идеология (Philosophie und Ideologie)*, S. 219–244.

wird, so ist sie kein anonymes Netz gegeneinander wirkender Kräfte. Denn der Begriff ›Ideologie‹ impliziert, so Foucaults Bedenken, ein Subjekt und ein Objekt der Täuschung. Mehr noch: Ideologie kann im Sinne der einseitig-repressiven Macht missverstanden werden. Die konstitutive Macht, die Foucault immer mehr beschäftigte, bestimmt dagegen, wie Körper (nicht nur Köpfe) anonym besetzt werden, d. h. wie die Macht einverleibt wird – keine Gewalt, sondern eine anonyme Kraft, die alles durchdringt und konstituiert.¹³ Indem man sich auf die Ideologie fokussiert, übersieht man nach Foucault sowohl die konstitutive Seite der Macht als auch ihre Anonymität; man unterliegt der Sehnsucht nach Wahrheit, die transparent, ideologie- bzw. machtfrei sein soll. Wenn Wahrheit dagegen selbst Macht ist, macht es wenig Sinn, Illusionen aufzudecken. Vielmehr sollte man – in diesem Punkt stimmt Foucault Marx wieder zu – die »Produktionsordnung der Wahrheit« verändern.¹⁴ Dazu bemerkt Saar:

»Dies wirkt nicht nur wie eine Radikalisierung, sondern sogar wie eine Überbietung von Ideologiekritik, in der sogar diejenige Instanz, von der aus allein ein Einblick in das Ideologische möglich wäre, zum Effekt der ideologisch wirkenden Macht erklärt wird, und dies unterhöhlt offensichtlich jeden strengen Objektivitätsanspruch.«¹⁵

Allerdings haben wir im Foucault-Kapitel gesehen, dass die Anonymität der Macht bei ihm ein Problem blieb und schließlich in seinen späten Schaffensjahren teilweise relativiert wurde. Die doppelte Frage, wie und warum man der Macht Widerstand leisten sollte bzw. warum Produktionsordnungen der Wahrheit verändert werden müssen, wurde von Foucault nur indirekt beantwortet, indem er eine besondere Realität postulierte – die Realität des Körpers mit seinem Leiden und vor allem mit seiner Lust, und noch konkreter, die Realität der privaten Gelüste, die zu einem nicht-anonymen Stützpunkt werden können, um der bestehenden Macht Widerstand zu leisten. Es blieb jedoch unklar, ob und wie diese Realität der körperlichen Lust sich von der alldurchdringenden Macht frei halten kann. Der Machtbegriff musste beim späten Foucault wesent-

¹³ Gelegentlich plädierte Foucault dafür, den Gegensatz ›Gewalt/Ideologie‹ und ebenso »die Metapher des Eigentums, das Modell des Vertrags sowie das der Eroberung fallen[zu]lassen« (Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 40). Die Ideologie sei kein Gegensatz zur Gewalt, aber auch keine Gewalt im Sinne der Unterwerfung und des äußeren Besitzes.

¹⁴ Foucault: *Gespräch mit Michel Foucault*, S. 107, vgl. S. 92.

¹⁵ Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 222 f.

lich verändert werden. Indem die Macht als »auf Handeln gerichtetes Handeln« verstanden wurde, wurde sie viel weniger anonym als zuvor.

Die Frage nach der Anonymität scheint für den Ideologiebegriff also nicht eindeutig lösbar zu sein. Marx ging es, es sei noch einmal betont, gerade *nicht* um einen bewussten Betrug der Herrschenden, vielmehr um einen sowohl den Herrschenden *als auch* den Beherrschten eigenen Selbstbetrug – eine notwendige Selbsttäuschung, die den falschen bzw. veralteten Lebensverhältnissen entspringt. Damit ist die Ideologie bei ihm nicht weniger anonym als die foucaultsche Macht. Es handelt sich auch hier nicht um eine Bindung an ein Subjekt, das zum Zentrum der repressiven Macht wird, wie Foucault es befürchtete. In der Ideologie ist Macht zwar lokalisiert, aber sie ist kein exklusiver Besitz. Sie entsteht aus der falschen Wirklichkeit – unvermeidlich und *nicht*, weil jemand jemanden täuschen will. Die Täter, Subjekte der Täuschung, sind auch ihre Opfer, und umgekehrt.

Das Problem der Anonymität wird uns im Laufe dieser Untersuchung noch beschäftigen. Aber zuerst sollen andere Schwierigkeiten des marxistischen Ideologiebegriffs nicht unerwähnt bleiben. Auch die Ideologiekritik, die vom Selbstbetrug sowohl der Herrschenden als auch der Beherrschten ausgeht, lebt vom Gegensatz ›wahr – falsch‹, ›objektiv – subjektiv‹. Ideologische Denksysteme würden partikularen, veralteten Interessen dienen, darum seien sie falsch. Die Einwände liegen hier auf der Hand: Wer ist frei von partikularen Interessen? Wer bestimmt, was veraltet ist? Man könnte noch hinzufügen: Wenn eine wissenschaftliche Theorie jemandem nützt, heißt es noch lange nicht, dass sie falsch ist; zufälligerweise kann sie auch trotz dem, dass sie bestimmten Interessen dient, richtig sein. Jedenfalls bräuchten wir ein weiteres Kriterium, dem zufolge ein Denksystem als falsch denunziert werden könnte.

Die Unterscheidung ›wahr – falsch‹ ist die Leitunterscheidung der Wissenschaft. Wie steht aber die Wissenschaft zur Ideologie? Gibt es eine ideologiefreie Wissenschaft, z. B. wie Marx sie konzipierte, als materialistische Auffassung der Geschichte? Der Zusammenbruch der beiden mörderischen Ideologien des 20. Jahrhunderts, des Leninismus-Stalinismus und des Nationalsozialismus, hatte u. a. zur Folge, dass die heilende Rolle der Wissenschaft, besonders der Historie, radikal in Frage gestellt werden musste; ebenso die Idee des Fortschritts, mit der die marxistische Ideologiekritik steht und fällt. Denn beide Ideologien haben sich als das Wissen um den wahren Gang der Geschichte verstanden – im Einklang mit dem, was sie jeweils als ›moderne Wissenschaft‹ auffassten und pflegten. Die kommunistische Ideologie hat sich dabei

sogar ausdrücklich als fortschrittsorientiert und wissenschaftlich präsentiert. Die Geschichtsbeschreibung wurde jedenfalls bei den beiden zu einem der mächtigsten Instrumente der Ideologie, keineswegs zum ideologiekritischen Heilmittel.¹⁶ Insofern kann heute eine wissenschaftliche Ideologiekritik und selbst die historische Wissenschaft sich kaum für immun gegen den Ideologieverdacht halten. Der Anspruch, eine wahre Historie wissenschaftlich erfasst zu haben, scheint zum Scheitern verurteilt zu sein.

Mit Recht wird immer wieder betont, dass die Ideologiekritik und selbst eine bloße negative Bezeichnung eines Denksystems als Ideologie »vom Impuls der Aufklärung« lebt.¹⁷ Darin liegt allerdings auch eine Ironie: Gerade für die Aufklärer war es ein positiver Begriff. Auf das Befangensein der aufgeklärten Vernunft in seiner eigenen Geschichte gingen die Theoretiker der Frankfurter Schule ein, die die Ideen von Marx in der neuen historischen Situation aktualisierten, kritisierten und weiterentwickelt haben. Unter anderem haben sie auf die Rolle der Philosophie im Bildungsprozess der Ideologien des 20. Jahrhunderts hingewiesen, besonders jener Philosophie, die in der Tradition der Aufklärung stand. Das programmatische Werk von Horkheimer und Adorno *Dialektik der Aufklärung* sollte gerade zeigen, wie gefährlich der Anspruch der Vernunft sein kann, die Geschichte zu manipulieren. Dennoch scheint die ideologiekritische Analyse der kapitalistischen Gesellschaft auch heute noch das primäre Anliegen der Kritischen Theorie zu sein, die wissenschaftlich fundierte Analyse der Herrschaftsverhältnisse ihr einziges Mittel gegen ideologische Gesellschaftskrankheiten. Die Frage, die sich hier stellt, scheint immer noch ausschließlich die zu sein, wie solche Prozederen sich frei von partikularen Interessen bzw. ideologischer Verankerung halten können. Dabei legt man viel Wert auf die Suche nach dem angemessenen Gebrauch der Vernunft bzw. auf die Fortsetzung der von Kant initiierten kritischen Prüfung des eigenen Denkverfahrens. Die Ideologiekritik wird in zwei Richtungen weitergetrieben – als Kritik an der politischen Legitimation der Verallgemeinerung von partikularen

¹⁶ Vgl. Arendts Begriff der Ideologie als »Logik einer Idee«, die die Historie als einheitlichen kohärenten Prozess auffassen lässt, indem jedes Ereignis als ihr völlig entsprechend ausgelegt wird. Darum sind Ideologien nach Arendt als pseudowissenschaftliche Weltanschauungen zu verstehen (vgl. Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich: Piper, 1991, S. 962, 967).

¹⁷ Vgl. Schnädelbach, Herbert: *Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung*, in: *Das Argument*, 50/2 (1969), S. 92.

Interessen und als Suche nach den allgemeinen, interessefreien bzw. rationalen Grundlagen des Denkens und des praktischen Verhaltens.

Beide Richtungen haben ihre Probleme und führen nicht selten in Sackgassen. Die marxistische Verankerung des Begriffs in einer konkreten historischen Analyse zeigt sich als wenig hilfreich, wenn es sich um eine Analyse der Gegenwart handelt. Schließlich ist die totale Determiniertheit des Bewusstseins durch historische und gesellschaftliche Verhältnisse für uns heute wenig überzeugend. Eine solche Determiniertheit würde die Abhängigkeit der Kritik von der Veränderung der Gesellschaft bedeuten, wobei gerade das Gegenteil von der Kritik beabsichtigt wird: Die Gesellschaft sollte durch die Kritik verändert werden. Diese Paradoxie der Ideologiekritik, die eine äußere, allgemeingültige Position für sich beansprucht und dabei Ansprüche auf solche Positionen als ideologisch entlarvt (das sogenannte »Mannheims Paradoxon«), ist ihr marxistischer Geburtsmakel.¹⁸ Er macht sich bei allen Debatten bemerkbar.

Die Schwierigkeiten der Ideologiekritik, die bereits die Theoretiker der Frankfurter Schule beschäftigten, werden heute noch als akut empfunden. Wie entlarvt man eine Ideologie ohne selbst naiv einer Ideologie zu verfallen? Wie zeigt man ihre Unwahrheit ohne Anspruch auf den einzig wahren historischen Standpunkt zu erheben? Die Aufgabe besteht darin, einen festen Boden für die Ideologiekritik zu bekommen, ohne gewisse Normen bzw. Kriterien des Wahren vorauszusetzen, die selbst auf ihre ideologische Grundlage hinterfragt werden müssten. Dafür gibt es einige Möglichkeiten. Man kann zum Beispiel eine Ideologie bei einem Selbstwiderspruch ertappen bzw. sie mit ihrer eigenen Wahrheit konfrontieren, um ihre Heuchelei zu enthüllen. Von dem eigentümlichen gleichzeitigen Wahr- und Falsch-Sein einer Ideologie ging bereits Marx aus. Dem Selbstwiderspruchsargument zufolge brauchen wir nicht Ideale einer bürgerlichen Gesellschaft wie Freiheit oder Gleichheit auf ihre Herkunft zu prüfen. Es genüge zu zeigen, dass sie nicht realisiert werden bzw. unter konkreten sozial-historischen Bedingungen in das Gegenteil umschlagen, was nicht nur auf »falsches Bewusstsein« hindeute, sondern

¹⁸ Mannheims Versuch, dieses Paradoxon durch die Wissenssoziologie zu entparadoxieren und dabei dem Relativismus zu entgehen, hat Paul Ricœur als »one of the most honest and perhaps the most honest failure in theory« bezeichnet (Ricœur, Paul: *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Columbia University Press, 1986, S. 166). Vgl. Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie*, Bonn: Cohen, 1929.

auch auf die dieses produzierenden falschen Verhältnisse, und dies ohne gleich eine wahre Realität ihnen entgegensetzen zu müssen.¹⁹

Hier besteht allerdings die Gefahr einer Trivialisierung und sogar eines Missbrauchs des Arguments. Man kann z. B. modernen Demokratien vorwerfen, dass die von ihnen hervorgehobenen Menschenrechte nicht wirklich eingehalten werden, besonders wenn es sich um die Rechte der Menschen aus den sogenannten Entwicklungsländern handelt. Dennoch berechtigen solche Vorwürfe noch nicht zur Ideologiediagnose. Denn beim ideologiekritischen Kriterium des Selbstwiderspruchs geht es nicht um eine bloße Inkonsequenz, sondern um eine innere Spannung, die nicht zu vermeiden ist: Nur wenn gezeigt werden könnte, dass gerade die politischen Aktivitäten, die das Durchsetzen der Menschenrechte beabsichtigen, zu ihrer Einschränkung führen, könnte man hier von einer Ideologie sprechen und sie entsprechend kritisieren. Erst dann wäre der Verdacht berechtigt, dass es sich um ein »falsches Bewusstsein« bzw. um eine von ihm produzierte Idee handelt, die gleichzeitig wahr und falsch ist. Solch ein Verdacht als Richtschnur der Ideologiekritik kann überprüft werden, ohne Voraussetzung der gegebenen Normativität, außer vielleicht Widerspruchsfreiheit bzw. Forderung einer gewissen Konsequenz in Befolgung der eigenen Absichten. Eine fortbestehende Inkonsequenz könnte jedenfalls das Hauptmerkmal einer Ideologie sein. Die Aufgabe einer philosophischen Ideologiekritik würde dementsprechend darin bestehen, die Ideologie bei Inkonsequenzen zu ertappen.

Die Inkonsequenz der Ideologie hat Marx als destruktiv, Habermas dagegen, zwar im Anschluss an ihn, aber auch im Gegensatz zu ihm, als produktiv gedeutet: Sie berge die Möglichkeit, über sich selbst hinauszugehen und das Utopische, wenn auch nur teilweise, zu verwirklichen. In *Strukturwandel der Öffentlichkeit* versuchte Habermas den schon bei Marx hervorgehobenen Begriff der Öffentlichkeit nicht nur einer genauen historischen Analyse zu unterwerfen, sondern auch dialektisch aufzufassen. Die Geschichte der Neuzeit zeige zwar das Aufkommen der Öffentlichkeit, aber zuerst (hier stimmt Habermas Marx zu) sei die öffentliche Meinung nicht frei von partikularen Interessen und somit

¹⁹ Zu dem komplexen Verhältnis von ›wahr‹ und ›falsch‹ in Bezug auf die Realität und das Bewusstsein, dessen Falschheit in der falschen Realität verankert ist, s. Habermas, Jürgen: *Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, in: ders.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1978, S. 437. Zu diesen und weiteren Paradoxien der Ideologiekritik sowie Hinweisen auf die aktuelle Diskussion s. Jaeggi, Rahel: *Was ist Ideologiekritik?*, in: Jaeggi, Rahel u. Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2009, S. 266–295.

auch nicht frei von Ideologie. Dennoch besteht Habermas darauf, dass die Ideen, die aus den Erfahrungen der bürgerlichen Privatsphäre erwachsen, nicht nur Ideologie, sondern auch – und diese Entgegensetzung ist vielsagend – die Realität sind.²⁰ Das, »was das Publikum zu sein und zu tun glaubte«, ist »zugleich Ideologie und mehr als bloße Ideologie«.²¹ Denn dank ihr haben sich politische Institutionen entwickeln können, die über die partikularen Interessen der Wenigen hinausführen, vor allem die Institution des Rechts. Sie führen auch über den Zerfall der bürgerlichen Öffentlichkeit hinaus in die Richtung der Auflösung der Herrschaft »in bare Vernunft«.²²

Habermas ist sich dabei völlig im Klaren, dass es sich um ein utopisches Über-sich-selbst-Hinausheben der Ideologie handelt.²³ Damit widerspricht er jedoch dem marxistischen Verständnis als bloß destruktive und zu destruierende Falschheit des Bewusstseins. Die Ideologie trage in sich einen Keim von dem, was zur Verwirklichung des Utopischen führe, obwohl nichts diesen Prozess vom Scheitern schützen könne. Dem Denunzieren der bürgerlichen Öffentlichkeit samt allen ihren Fiktionen, ihrem Zwang zur Konformität und ihrem gewaltigen geistigen Druck, selbst und insbesondere in demokratischen Gesellschaften, diesem Denunzieren der öffentlichen Meinung als Ideologie nicht nur bei Marx, sondern auch bei Hegel und z. B. bei Tocqueville muss Habermas Recht geben.²⁴ Trotz alledem sieht er das Potential der Öffentlichkeit in einem modernen demokratischen Sozialstaat als unerschöpft, ihre antiideologische Funktion als nicht bloß utopisch, sondern als zumindest teilweise realisierbar – trotz oder vielmehr dank aller Inkonsequenzen, die in ihrer Ideologie feststellbar sind.

In der *Theorie des kommunikativen Handelns* wird diese Überzeugung durch den kommunikativen Vernunftbegriff fundiert und in der Diskursethik verankert: Die gesellschaftliche Entwicklung ziele auf das Schaffen der Umstände für eine freie Diskussion, die durch das Prinzip des zwanglosen Zwangs eines besseren Arguments geleitet, ideologie- und herrschaftsfrei sein werde. Auch wenn man eine solche Vorstellung für utopisch hält, könne man ihren Leitfaden als transzendentes Prinzip

²⁰ Vgl. Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1990, S. 112.

²¹ Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 159.

²² Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 160.

²³ Vgl. Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 160.

²⁴ Vgl. Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 195, 214.

einer jeglichen Kommunikation kaum bestreiten.²⁵ Der offengelegte Anspruch auf Herrschaft würde heute laut Habermas nicht nur jegliche Hoffnung auf einen freien Gedankenaustausch untergraben, sondern auch die Kommunikation als solche unmöglich machen. Wird das Prinzip des zwanglosen Zwangs nicht eingehalten, handelt es sich folglich heutzutage nicht so sehr um eine unfreie Kommunikation als um eine Vortäuschung der Freiheit, d. h. um einen versteckten, heuchlerischen Zwang – um eine Ideologie. Das möge fast immer der Fall sein. Dennoch heißt es nach Habermas, dass selbst ein Herrschaftsdiskurs heute Heuchelei braucht, d. h. sich der Sehnsucht nach einer freien Kommunikation nicht offen widersetzen kann.

Auch wenn Habermas den Vorwurf des Utopischen einer solchen Beschreibung der Moderne nicht wirklich abwehren kann, kann man seiner Diskursethik nicht absprechen, eine mächtige Selbstdarstellung der modernen demokratischen Gesellschaft zu sein, die durchaus Macht hat, die Realität zu verändern. Damit werden manche Träume dieser Gesellschaft artikuliert, vor allem die Hoffnung auf ein endgültiges Scheitern jeglicher Herrschaftsansprüche, das Überführen der Herrschaftsverhältnisse in die freie Kommunikation – Träume und Hoffnungen, die wir schon von Marx kennen, die jedoch nun der gefährlichen revolutionären Praxis nicht bedürfen, sondern durch das evolutionäre Über-sich-hinaus-Gehen zu verwirklichen sind. Die Macht der Ideologien solle gebrochen werden, wenn es auch heute noch nicht gelungen sei, so werde sie früher oder später besiegt – durch die Idee der Allgemeinheit und der Vernunft, die nun als kommunikative Vernunft, als ihr konkretes Funktionieren in und durch die Öffentlichkeit, zu begreifen sei. Wie nirgendwo sonst ist eine solche hoffnungsvolle, wenn auch skeptisch-kritische Haltung (aber das gehört zu ihrem spezifischen Charakter) im heutigen Deutschland aktuell. Die Ideologie fungiert hier als Gegenbegriff der Realität – der Realität, die wesentlich frei von jeglicher Macht ist. Man erwartet nicht nur von der Ideologiekritik, dass sie ideologiefrei wird, sondern auch von der gesellschaftlichen Kommunikation, dass sie jeden Machtanspruch allmählich aufgibt.

Für unsere Fragestellung ist wichtig, dass die Ideologiekritik, die man utopisch nennen kann, sowohl die marxistische als auch die post-marxistische, nicht vermeiden kann, von Realität bzw. »gesellschaftliche[r] Wirklichkeit«, »reale[m] Lebensprozeß«, »wirklichen Machtver-

²⁵ Zum transzendental-pragmatischen Argument vgl. Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie*, in 2 Bdn., Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1973.

hältnisse[n]« oder gar »Wahrheit« zu sprechen und, auf der anderen Seite, von »verkehrter Welt«, »Realitätsverkennung« usw.²⁶ Die Frage nach der Realität wird hier besonders dringend, ihre Beantwortung scheint jedoch dunkel zu sein. Die Realität bzw. ihre Wahrheit werden als Gegenbegriffe zur Ideologie verwendet. Diese aber als Gegenbegriff zur Realität. Wir befinden uns hier in einem begrifflichen Zirkel, woraus nur eins mit Klarheit folgt: Im Unterschied zur Realität ist Ideologie ein negativer Begriff. Das schließt freilich nicht aus, dass man gelegentlich versucht, ihn positiv umzudeuten, wie im Exkurs zu Luhmann dargestellt wurde, bzw. Ideologie als symbolisch repräsentierte Praxis aufzufassen, die für die Gesellschaft tragend, zumindest unentbehrlich ist (Althusser, Ricœur). Dennoch sind solche Versuche polemischer Art und demonstrieren gerade, dass der primäre Sinn der negative ist, und dies noch viel eindeutiger als beim Machtbegriff. Trotz ihnen ist auch heute noch die Entgegensetzung der Realität und Ideologie die eigentliche Triebfeder der Ideologiekritik, die Realität ist eine sehnsüchtig gesuchte, positive Alternative zur Macht der Ideologie, die jedoch, wenn nicht bloß unkritisch vorausgesetzt, unklar bleiben muss.

Einige weitere Probleme der Ideologeanalyse sind darüber hinaus zu erwähnen. Es gibt eine deutliche Tendenz, nur gegenüber bekannten Ideologien, vor allem jenen, die der Vergangenheit angehören, auf der Hut zu sein, als ob man erwartet, dass sie sich in der Gegenwart bloß nachbilden werden. An ihrem Beispiel zeigt man dann, was bei Ideologien überhaupt falsch bzw. realitätsfremd ist. Das heißt wir nehmen die Denksysteme, von denen wir von vornherein wissen, dass wir sie nicht akzeptieren können, als ideologisches Muster, um zu erklären, warum alle Ideologien falsch sind. Auch diese Methode hat einen wesentlichen Makel. Sie erlaubt Ideologien nur dann als solche aufzufassen, wenn sie den alten ähnlich sind. Ob diese Ähnlichkeit oberflächlich oder wesentlich ist, kann man jedoch ohne Kriterium des Ideologischen, das unabhängig von konkreten historischen Beispielen geltend gemacht werden könnte, nicht sagen. Aber ohne ein solches Kriterium bleibt jedes Denksystem dem Ideologieverdacht ausgeliefert, es kann als Ideologie bezeichnet und durch kompromittierende Vergleiche herabgesetzt werden. Und umgekehrt: Neue Ideologien können dabei unangetastet

²⁶ Vgl. z. B. Schnädelbach: *Was ist Ideologie?*, S. 87, 88, 89, 85. Trotz seiner kritischen Einstellung solchen Ausdrücken gegenüber spricht auch Schnädelbach von »empirisch aufweisbare[n] Tatsache[n]« bzw. konkret-empirisch entscheidbaren Fragen (S. 91). Dabei wirft er jedoch z. B. dem Positivismus vor, eine Ideologie zu sein, gerade weil dieser von dem Gegebenen ausgeht.

bleiben. Denn diese wissen die Angst vor dem vergangenen Übel zu ihren Gunsten zu nutzen, d. h. sie können sich als Gegenmittel zu ihm darstellen: Um den Ideologien der Vergangenheit zu widerstehen, brauche man einen festen Standpunkt. Eine neue Ideologie gibt sich dementsprechend als wissenschaftliche und moderne Sicht auf die Dinge, als ›Realismus‹, aus.

Der Ideologiebegriff scheint über alle Bemühungen hinaus etwas Beliebiges zu beinhalten. Man kann ihn z. B. von dem der Utopie abgrenzen, indem man den Utopien die Orientierung an der Zukunft, den Ideologien dagegen die Festigung der Gegenwart zuschreibt.²⁷ Man kann jedoch auch den utopischen Charakter der Ideologien betonen bzw. den Begriff erweitern.²⁸ Der Begriff kann über explizite Denksysteme hinaus ausgedehnt werden, indem man nicht nur von der Öffentlichkeit bzw. ihrer massenmedialen Repräsentation ausgeht, sondern auch davon, was die Mehrheit in einer Gesellschaft zu glauben scheint bzw. von soziologischen Analysen und Statistiken. Ideologien nähern sich dabei der foucaultschen »Mikrophysik der Macht« an – samt allen Problemen, die damit verbunden sind.

Die Schwierigkeiten, die Ideologie in der Gegenwart als solche festzustellen, zeigen sich besonders deutlich in der Debatte zum Ende der Ideologie bzw. zum sogenannten nachideologischen Zeitalter.²⁹ Diese Diagnose, wenn sie berechtigt ist (und sie wird keineswegs von allen geteilt), kann ihrerseits positiv oder negativ bewertet werden. Ein reiner Pragmatismus, der Ideologien anscheinend ablösen soll, könnte einen guten Boden für eine neue Art von Ideologien vorbereiten.³⁰ Auch auf diese Frage komme ich im Folgenden noch zurück.

²⁷ Vgl. Mannheim: *Ideologie und Utopie*; Ricœur: *Lectures on Ideology and Utopia*. Freilich betonte Ricœur, dass Ideologien nur im Zusammenhang mit den Utopien theoretisch erfasst werden können. Mehr noch: Utopien öffnen die einzige Möglichkeit, Ideologien zu entgehen, und *vice versa* (S. 172 f.).

²⁸ Vgl. die Analyse in Bizeul, Yves: *Glaube und Politik*, Wiesbaden: Verl. für Sozialwiss., 2009, S. 137 ff.

²⁹ Vgl. Topitsch, Ernst: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied: Luchterhand, 1961, S. 15 ff. Sowie Kritik an der These in Schnädelbach: *Was ist Ideologie?*, S. 89. Vgl. polemisch bei Luhmann, mit den entsprechenden Literaturhinweisen: Luhmann: *Wahrheit und Ideologie*, S. 54.

³⁰ Mehrere prominente Denker haben sich mit dem Problem der pragmatischen Wandlung der Ideologie in der industriellen demokratischen Gesellschaft beschäftigt. Wenn noch Mannheim im nackten Pragmatismus (eine Sachlichkeit) eine, wenn auch sehr unerfreuliche Alternative zur Ideologie sah, hat bereits Adorno in ihm eine neue Ideologie erkannt (vgl. Mannheim: *Ideologie und Utopie*, S. 224 f.; Adorno, Theodor W.: *Beitrag zur*

Trotz allen Bedenkens scheint die Ideologiekritik heute vonnöten zu sein. Eine Klärung des Ideologiebegriffs sowie der Ausrichtung der Kritik kann keineswegs als überflüssig eingestuft werden. Laut Jaeggi »schreien« die heutigen Verhältnisse »nach Ideologiekritik«. ³¹ Dem oben beschriebenen Dilemma der Normativität versucht sie durch den Begriff einer immanenten Kritik bzw. der immanent gewonnenen Normativität zu entgehen. Wie diese aussehen soll, bleibt allerdings, dies sieht Jaeggi durchaus ein, höchst problematisch. Die Funktion der Ideologiekritik sei nicht nur die Verflüssigung des Bestehenden und die Öffnung der sonst verschlossenen Handlungsalternativen, wie es etwa Foucault deuten würde, sondern eine bewusste Transformation, und zwar nicht nur der Wirklichkeit, sondern auch der Ideale, die ihr als Orientierungsfaden dienen. Was könnte jedoch einer solchen Transformation eine Richtung geben? Der Verweis auf soziale Praktiken scheint wenig hilfreich zu sein. Diese können zwar tatsächlich als Indiz dienen, dass etwas im Selbstverständnis einer Gesellschaft nicht stimmt, jedoch können sie, so unterschiedlich wie sie sind, kaum definitive Kriterien des Normativen liefern. ³² Jedenfalls scheint es kein immanentes, sondern eher der Kritik transzendentes Kriterium zu sein.

Ein immanentes, wenn auch nicht unbedingt internes Kriterium der Ideologiekritik ist jedoch durchaus denkbar. ³³ Eine solche immanent-

Ideologienlehre, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 8 (Soziologische Schriften I), Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1990). Im Rahmen der Frankfurter Schule wurde die Frage heftig diskutiert. So entwickelte Herbert Marcuse, u.a. im Anschluss an Adorno, die These vom neuen Aufstieg der Ideologie in der spätkapitalistischen Gesellschaft, die er mit der Manipulation des Individuums durch die latente Ideologie des Konsumerwerbs verband (Marcuse, Herbert: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, übers. von Alfred Schmid, Luchterhand, Neuwied, 1967). Darauf reagierte kritisch Habermas (Habermas, Jürgen: *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1968, S. 48–103).

³¹ Jaeggi: *Was ist Ideologiekritik?*, S. 271.

³² Jaeggi sucht eine Position »zwischen Objektivismus und Subjektivismus«, um das Asymmetrieproblem (die Asymmetrie zwischen dem Kritisierten und dem Kritisierenden) zu lösen, und weist dabei darauf hin, dass der Widerstand seitens der sozialen Realität uns »nicht ohne Kriterien« lässt (Jaeggi: *Was ist Ideologiekritik?*, S. 293). In diesem Zusammenhang kommt nicht nur das Problem der Realität zur Sprache, sondern es wird auch für die »›konstruktivistisch-performative‹ Wende« plädiert, d. h. dafür, dass die Realität (im Anschluss an John Dewey) als »gleichzeitig ›gegeben‹ und ›gemacht‹ betrachtet wird (S. 292).

³³ In ihrer Untersuchung zu Lebensformen entwickelte Jaeggi eine anschlussreiche Unterscheidung von interner und immanenter Kritik (Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp, 2014, S. 278ff.). Die Letztere gehe zwar nicht von einem ›archimedi-

kritische Beschreibung der Ideologie wurde in kritischer Absicht von Gutner unternommen, im Anschluss an seine im Kapitel 2 dargelegte Auffassung der wissenschaftlichen Praktik. Werfen wir noch einen Blick auf seine Konzeption.

Gutner beschreibt zwei mögliche Strategien der Wissenschaft, die zwar konvergieren können, jedoch im Grunde unterschiedlich sind.³⁴ Eine findet man bereits in den Dialogen Platons, z. B. im *Parmenides* und in *Der Staat*. Sie besteht darin, dass man Hypothesen aufwirft und aus ihnen alle möglichen Konsequenzen zieht, um die Plausibilität der Hypothesen zu prüfen und die nicht akzeptablen zurückzuweisen. Dabei ist prinzipiell wichtig, dass das Wissen, das hier erworben wird, niemals als die endgültige Wahrheit anzusehen ist. In den Naturwissenschaften wird es dadurch deutlich, dass Hypothesen durch die Erfüllung der aus ihnen folgenden Prognosen bewertet werden: Wenn die Prognose sich nicht erfüllt, war die Hypothese falsch bzw. es gab noch weitere Faktoren, die nicht in Betracht gezogen wurden. In den Geisteswissenschaften entsteht eine Methode, die als Hermeneutik bekannt ist: Das Vorverständnis des Ganzen erlaubt die Teile zu verstehen, jedoch wird jedes neu gewonnene Verständnis der Teile zur Korrektur unserer Vorstellung vom Ganzen,

schen Standpunkt³ aus, sei aber theoretisch anspruchsvoller und sogar normativ verankert. Für die Lebensformen, die nicht in eine Ideologie münden würden, findet Jaeggi gemäß dieser Einstellung ein rational-negatives immanentes Kriterium: Ideologisierte Lebensformen können neu entstandene Krisen nicht bewältigen und Probleme nicht lösen, sie blockieren kollektive Lernprozesse und sind unfähig, die Vergangenheit in die Gegenwart zu integrieren. Hier ist kein Platz, diese Konzeption detailliert zu diskutieren. Sie ist nicht nur von dem Spätmarxismus, sondern auch von Hegels Philosophie stark geprägt und an die (neu durchdachte, formale) Fortschrittsidee gebunden. Das Problem mit dem Fortschrittsgedanken ist jedoch nicht nur, dass er (freilich ebenso wie jener des Rückschritts) bereits zu einem wesentlichen Bestandteil der Ideologien geworden ist: Gewisse Ideen, Ideale und Lebensformen für überholt zu erklären, ist eine der effektivsten ideologischen ›Waffen‹. Die eigentliche Schwierigkeit besteht darin, dass die Fähigkeit, Probleme zu lösen, sehr einseitig sein kann. Faktisch können Lösungen von einigen Problemen nicht nur neue Probleme mit sich bringen, sondern sie auch drastisch vermehren; das kollektive ›Lernen‹ in einer Hinsicht kann zu Lernblockaden in einer anderen Hinsicht führen. Dieser Prozess ist so vielfältig und perspektivengebunden, dass Jaeggis Kriterium ideologisch durchaus ideologisch missbraucht werden könnte.

³⁴ Im Folgenden stelle ich zusammenfassend und etwas ergänzend die Ansichten Gutners dar, die in zwei kleinen Aufsätzen dargelegt worden sind: Гутнер, Григорий Б. (Gutner Grigorij B.): *Идеология и богословие (Ideologie and Theologie)*, in: ders.: *Избранные статьи (2003–2018) (Ausgewählte Beiträge (2003–2018))*, Moskau: СФИ, 2022, S. 239–253; Гутнер, Григорий Б. (Gutner Grigorij B.): *Герменевтика и богословие (Hermeneutik and Theologie)*, aus dem Nachlass. Für die Zurverfügungstellung des unveröffentlichten Aufsatzes Gutners bedanke ich mich bei Uljana Gutner.

sei es ein literarischer Text, eine Epoche oder eine Kultur. Wichtig ist, dass der Prozess der Prüfung durch Prognosen bzw. das Verständnis des Ganzen prinzipiell nicht abgeschlossen werden kann.

Das wäre die erste Strategie, bei der die Erkenntnis als ein offener Weg angesehen und einer ständigen Revidierung unterworfen wird. Eine solche Revision wird von der anderen Strategie dagegen als ein einmaliger Akt betrachtet, der, nachdem er geschehen ist, keine weiteren Überprüfungen braucht. So beansprucht Descartes, aber z. B. auch schon Euklides, ein sicheres Fundament für die Wissenschaft zu schaffen, von dem aus in konsequenten und durchschaubaren Schritten das sichere Wissen zu gewinnen ist. Eben diese zweite Strategie wird nach Gutner zur potentiellen Grundlage der Ideologie.

Wenn wir die Erkenntnis als nicht endgültig einstufen, so handelt es sich nicht etwa um eine intellektuelle Bescheidenheit, sondern um eine strukturelle Besonderheit unseres Wissens, die wir bereits aus den vorigen Kapiteln kennen: Jede Hypothese wird nur auf Zeit angenommen und jedes dank ihr erworbene Wissen lässt Alternativen zu. Dementsprechend kann der Gang der Erkenntnis nicht immer siegreich sein; auf diesem Weg gibt es auch Enttäuschungen – unerfüllte Prognosen, Widersprüche und Paradoxien. Als Erkennender muss man immer mit ihnen rechnen. Ob man sich darüber freut oder eher enttäuscht wird, ist eine psychologische Frage. Aber die Realität scheint damit voller Überraschungen zu sein, die, zumindest im Prinzip, unsere Konstruktionen durchbrechen können. Anders ist es, wenn wir meinen, wir hätten eine absolut sichere Grundlage der Erkenntnis gefunden, die als eine Reihe von evidenten Wahrheiten nicht weiter anzuzweifeln ist. In der Wissenschaft wird der utopische Charakter einer solchen Vorstellung heute mehr oder weniger klar. Aber das Wissen gehört nicht nur den Wissenschaftlern. Das Projekt der Aufklärung bestand darin, dass man die Wissenschaft zum allgemeinen Gut machen soll. Gerade die Vorstellung von der Wissenschaft, die von professionellen Historikern oder z. B. Physikern kaum geteilt werden kann, die Vorstellung vom sicheren und alternativlosen, wahren, Wissen um die ganze Wirklichkeit, findet ihren Weg zu jenen Menschen, die den wissenschaftlichen Praktiken selbst fernbleiben, über ihre Ergebnisse jedoch in einer gekürzten Fassung zuerst in der Schule und später durch die Massenmedien informiert werden. Aus solchen Quellen erfahren sie von der wissenschaftlichen Arbeit nicht in Form der nicht-endgültigen Hypothesen, die Theorien zwar ermöglichen, aber auch Probleme bereiten und vor allem von

gewissen Annahmen und Entscheidungen abhängen, sondern in Form eines definitiven Wissens darüber, wie die Realität wahrhaftig ist.

Das Auffassen der Erkenntnis als eines sicheren Gangs von evidenten Wahrheiten bis hin zu endgültigen Kenntnissen führt zu einer Konzeption der Realität, die nicht nur als einzig richtige erscheint, sondern die *immun* gegen jeglichen Zusammenstoß mit der Realität ist. Es handelt sich um eine ideelle, in sich konsistente Konstruktion, die nicht nur jeden Widerspruch entkräften kann, sondern – und das ist der prinzipielle Unterschied zur wissenschaftlichen Praktik – *allumfassend* ist, d. h. sie lässt keine Sphäre des Lebens unberührt, sondern baut alles, womit Menschen zu tun haben, in das System ein. Eben das ist das Ideologische schlechthin. Selbst die nicht erfüllten Prognosen können sie nicht erschüttern. Denn jede Beobachtung, die der Konstruktion nicht zu entsprechen scheint, wird durch die Ideologie in ihrem ›wahren‹ Sinn erklärt bzw. umgedeutet. Sie entlarvt – das ist u. a. Gutners Kritik am Marxismus – alle alternativen Vorstellungen als falsche, als die Wahrheit verdeckende Täuschungen und beansprucht dabei die wahren Gründe auf die einzig richtige Art und Weise zu interpretieren. Sie hält sich damit für die Hermeneutik, jedoch für eine, die *keinen* hermeneutischen Zirkel braucht – keine offene Bewegung vom Ganzen zu den Teilen und wiederum zum Ganzen. Denn sie meint sich immer schon im Besitz des richtigen Verständnisses zu befinden. Gutner beruft sich an dieser Stelle auf Popper, der nicht nur den Marxismus, sondern auch den Freudismus für die Beispiele einer solchen wissenschaftlichen Ideologie gehalten hat: Keine Erfahrung ist denkbar, die diese Theorien, diese Aufdeckungen der ›wahren‹ Motivationen des menschlichen Handelns, widerlegen könnte; wie das Leben der Gesellschaft bzw. privates Leben eines einzelnen Menschen sich auch entwickeln mögen, alles kann im Sinne des Klassenkampfes bzw. im Sinne der Sublimierung der verborgenen Kindheitstraumata erklärt werden. Als endgültige Feststellung des ›wahren‹ Sinns von allem, was geschieht oder geschehen kann, sind solche Sichtweisen, selbst wenn oder gerade dann, wenn sie sich wissenschaftlich fundieren, durchaus ideologisch.³⁵

Gutners Kriterium der Ideologiekritik ist somit immanent und erlaubt dabei eine Distanzierung, eine nichtideologische Haltung den Ideologien gegenüber. Manche Denksysteme sind immun gegen Widersprüche und unempfindlich gegen Diskrepanzen mit der Erfahrung bzw. entwickeln gewisse Taktiken, die jegliche alternative Sichtweise auf diese

³⁵ Auch Arendts Ideologiebegriff wies in diese Richtung hin. S. die Anm. 16.

unterdrücken. Selbst Inkonsequenzen können hier kein Argument sein. Auch auf den Inkonsequenz-Vorwurf wird eine Ideologie eine Antwort finden können – im Sinne der Aufdeckung des ›wahren‹ Sinns des Geschehens. Ebenso werden soziale Praktiken durch Manipulationen mit der Sprache entkräftet.³⁶ Dennoch sind solche Denksysteme durchaus kritisierbar. Gerade die Immunität gegen jede alternative Erfahrung sollte das Warnzeichen dafür sein, dass wir es nicht mit dem Wissen zu tun haben, sondern mit einer Ideologie. Dafür braucht man keine Normativität, noch weniger muss man Anspruch auf das richtige Realitätsverständnis erheben. Es genügt, auf die prinzipielle Unmöglichkeit eines endgültigen Wissens hinzuweisen, um eine ideologische Anmaßung als solche auszuweisen.

Die Antwort auf die Frage, wie und warum Ideologien zu kritisieren sind, scheint damit gefunden zu sein. Und tatsächlich entspricht eine solche Ideologiekritik unserer intuitiven Vorstellung bzw. der Alltagserfahrung: Es macht keinen Sinn mit Anhängern einer Ideologie zu diskutieren; man überzeugt sie nicht mit Argumenten, weder mit Beispielen noch mit Erfahrungen; man kann sie nicht von ihrem Standpunkt abbringen, solange sie dabei bleiben wollen. Allerdings sind hier Erschütterungen und Aufwachen gelegentlich möglich. Aber einerseits sind sie nicht vorhersagbar (man weiß nicht, wie stark die ideologische Immunität in einem konkreten Fall ist), andererseits erlebt man leider viel zu oft, dass auf eine Enttäuschung in einer Ideologie die unkritische Übernahme einer anderen Ideologie folgt.

Betrachten wir jedoch auch Gutners Theorie kritisch. Es ist gewiss eine starke Voraussetzung, dass eine allumfassende wissenschaftliche Theorie der Realität niemals entsprechen kann. Sie geht selbst über das Falsifizierbarkeitskriterium Poppers hinaus. Jedes Bemühen um das sichere Wissen, angefangen von Descartes', steht hier unter Ideologiever-

³⁶ Für ihre Zwecke der allumfassenden alternativlosen Konstruktion, die alles erklären kann und die gegen die ihr widersprechenden Erfahrungen völlig immun ist, entwickeln Ideologien ihr besonderes Vokabular. Dieses hilft ihnen die Aufgabe zu bewältigen, alle Vorkommnisse der Welt in das ›wahre Licht‹ zu rücken. In diesem Zusammenhang weist Gutner auf eine wichtige ideologische Manipulation hin – jene der Sprache. Gewöhnliche Wörter werden latent umdefiniert, so dass ihr Sinn, der in der Alltagssprache verschwommen und mehrdeutig ist, nun eine klare und feste Bedeutung bekommt, oft fast das Gegenteil davon, wie man es sonst versteht. So kann Freiheit als blinder Gehorsam gegenüber einer Partei oder einer bestimmten Gruppe oder gar einem Menschen umgedeutet werden; dabei wird man noch behaupten, dass dies die einzig wahre Freiheit ist und dass alle anderen Auslegungen der Unfreiheit entspringen. Der Reiz des Wortes ›Freiheit‹ hat auch nach dieser Umdeutung seine Wirkung.

dacht. Eine solche Sichtweise impliziert, dass unsere alltägliche Haltung jeglichem Wissen gegenüber nur eine skeptische sein kann, wenn sie ideologiefrei sein will. Die Gefahr einer solchen Forderung besteht vor allem darin, dass sie kaum konsequent durchzuhalten ist, sie wird schnell zu einer Heuchelei: Man tut nur so, als ob man an der eigenen Vorstellung von Realität zweifelt, in Wirklichkeit geht man von ihr als von der einzig möglichen, fortschrittlichen und ›modernen‹ aus – eine Praxis, die heutzutage öfter zu beobachten ist. Ein immanentes Kriterium der Ideologie ist zwar überzeugend, solange es sich um Idealtypen des Wissens handelt. Es wird jedoch problematisch, wenn es um die Kritik an konkreten Phänomenen und Praktiken geht bzw. wenn man ihnen etwas außer einer abstrakten kritisch-skeptischen Haltung entgegensetzen möchte.

Jede Auffassung der Ideologie bereitet einer Ideologiekritik theoretische Schwierigkeiten. Eine Arbeitsdefinition wird auch für uns vonnöten sein. Aber viel wichtiger ist es, das Problem zu verstehen, mit dem wir es zu tun haben. Versuchen wir eine vorläufige Bilanz zu ziehen, die uns als Ausgangspunkt der Analyse dienen könnte.

Warum wollen wir etwas als Ideologie bezeichnen bzw. kritisieren? Weil wir eine gewisse Konzeption der Realität für nicht akzeptabel halten, weil wir sie nicht teilen, – im Gegensatz zu anderen Menschen. Die Ideologie ist eine Realitätsauffassung, die *trennt*. Die Bezeichnung ›Ideologie‹ ist, wie anfangs gesagt, bereits Ideologiekritik: Sie weist auf die Alternativen hin. Auch wenn man dabei meint, alle Menschen verfallen Ideologien und es gebe keine Gesellschaft ohne Ideologie, das Wort selbst deutet auf eine Pluralität hin. Der Terminus ›Ideologie‹ ist folglich abgrenzend und stellt eine entsprechende Konzeption der Realität, wenn auch nur indirekt, in Frage.³⁷

Aber eine solche Auffassung der Ideologie – als Realitätsverständnis, das trennt, – ist offensichtlich unzureichend. Es geht hier um mehr als um eine neutrale Pluralität, vielmehr um die Macht bzw. Vielfalt der Mächte, die jeglicher Realitätskonzeption innewohnen und einander bekämpfen. Was für Macht ist es? Wenn wir von einer Ideologie sprechen, so deuten wir an, dass die von uns nicht geteilte Realitätsauffassung

³⁷ Dies gilt auch für einen neutralen Ideologiebegriff. Vgl. bei Luhmann: »Ein Denken ist [...] ideologisch, wenn es in seiner Funktion, das Handeln zu orientieren und zu rechtfertigen, ersetzbar ist.« (Luhmann: *Wahrheit und Ideologie*, S. 57) Auch für die Positionen in der Ideologiedebatte, die sie als notwendige Produktion der Subjektivität (Althusser) und symbolischer Repräsentationen (Ricoeur) deuten, wird das Gleiche gelten (vgl. die Anm. 27).

als Macht zu verstehen ist, die *gegen die Realität selbst* gerichtet ist. Als Ideologie würden wir heute nicht bloß alle abstrakten Ideen bezeichnen, sondern nur die, die im Stande sind, die Realität zu bestimmen und neu zu gestalten.³⁸ Die von der marxistisch geprägten Ideologiekritik immer wieder hervorgehobene Inkonsequenz sowie unbewusste Heuchelei der Ideologie, d. h. ihre Fähigkeit, gleichzeitig wahr und falsch zu sein, kann folglich *als gleichzeitige Realität und Nicht-Realität* gedeutet werden, wie diese aus der Sicht ihrer Kritiker gesehen wird: Einerseits sprechen sie ihr die Fähigkeit ab, die Realität adäquat (was immer dies auch heißen mag) zu beschreiben, andererseits schreiben sie ihr die Macht zu, die Realität zu beeinflussen. Dieser Einfluss wird *negativ* bewertet: Wir erklären ihn für schädlich und zerstörerisch. Freilich betrifft diese Zerstörung, wenn man hier wiederum Marx und seinen Nachfolgern glauben würde, auch die Ideologie selbst. Denn sie meinen, dass Ideologien die Konfrontation mit der Realität im Endeffekt nicht verkraften können.

Die letztere These, laut der Ideologien an ihrer Konfrontation mit der Realität letztendlich zugrunde gehen, muss nicht überzeugen. Wir wissen zu gut, dass manche Ideologien über lange Zeit funktionieren können, ohne an ihren zerstörerischen Konsequenzen zu zerbrechen. Die Frage, ob es lebensfähige Ideologien gibt, die trotz ihrer negativen Folgen das Leben lange bestimmen können, bleibt offen.³⁹ Jedenfalls hat Ideologie den Anspruch über die Realität zu verfügen. Dies empfinden wir, die wir sie nicht teilen, als bedrohlich. Wir meinen dabei nicht nur, dass eine gewisse Realitätskonzeption von der Realität selbst wegführt, sondern auch, dass sie Macht hat, diese zu verändern. Indem wir etwas als Ideologie bezeichnen, verweigern wir ihr das Recht, dies zu tun, wir widersprechen ihrer Macht: Sie sei nur Ideologie, keine Realität, oder vielmehr, sie habe zwar Macht über die Realität, sie *dürfe* aber diese nicht haben.

Ein ethischer Imperativ, zur Realität zurückzukehren und sich der Macht der Ideologie zu widersetzen, verrät allerdings noch einmal die bereits angesprochenen Probleme und spitzt sie sogar zu: Eine Ideologiekritik muss nicht nur im Besitz eines Kriteriums des Ideologischen sein, sondern auch über das Kriterium des Realen verfügen, und zwar des Realen, das nicht zerstörerisch und für das Leben nicht schädlich sein soll. Solch ein Imperativ ist nicht nur schwer begründbar, nicht nur

³⁸ Vgl. Jaeggis Definition der Ideologie, als Idee, die in sozialen Verhältnissen verankert ist und praktische Konsequenzen hat (Jaeggi: *Was ist Ideologiekritik?*, S. 268).

³⁹ Zu den theoretischen Problemen, die mit der Frage nach dem ›guten‹ Funktionieren verbunden sind, s. Jaeggi: *Was ist Ideologiekritik?*, S. 291 f.

birgt er eine offensichtliche Anmaßung, sondern er scheint hoffnungslos tautologisch und gleichzeitig widersprüchlich zu sein: Man setzt ein gewisses Realitätsverständnis voraus, um die Realität jenseits der Ideologien als solche aufzufassen; es wird behauptet, dass die Ideologien zwar über die Realität verfügen, aber gleichzeitig auch, dass sie ihr niemals entsprechen können.

Angesichts dieser Schwierigkeiten stellt sich erneut die Frage, mit welchem Recht die Denksysteme, die wir nicht teilen, von uns als Ideologien bezeichnet werden. Mit anderen Worten: Warum sprechen wir diesen Vorstellungen die Realität ab? Vielleicht kann man tatsächlich einer Ideologie nur eine andere entgegensetzen? Vielleicht wiederholt jede Ideologiekritik den alten Fehler der Aufklärer, dass sie nämlich aus der vernünftigen Diskussion diejenigen ausschließen, die ihren Vernunftbegriff nicht teilen und in dem aufklärerischen Menschenbild sich selbst nicht wiedererkennen? Eine solche Ideologiekritik würde selbst eine Gefahr darstellen, nicht weniger als die von ihr kritisierte Ideologie. Vielleicht brandmarken wir jeden Versuch der Bestimmung der Realität als Ideologie, nur weil er unserem eigenen Entwurf nicht entspricht. Wir tadeln jeden Machtanspruch, wenn es um das Wissen geht, außer dem, der uns das Wissen um diese Ansprüche liefert.

Das Ziel dieser Untersuchung ist nicht, festzustellen, wie Ideologie richtig zu verstehen ist. Auch dieses Kapitel, wie das ganze Buch, zielt auf die Umkehrung der Fragestellung: nicht ›Was ist Ideologie wirklich?‹, sondern ›Warum ist es sinnvoll, auch heute noch, von den Ideologien zu sprechen?‹ Die Antwort auf diese Frage scheint zuerst folgende zu sein: Es gibt machtvolle Vorstellungen von Realität, die wir nicht teilen. Und wir wollen ihrer Macht etwas entgegensetzen – die Realität. Dafür müssen wir die Differenz zwischen Macht der Ideologie und Macht der Realität als solche beschreiben bzw. sie, wenn auch nur gelegentlich, festhalten können. Unsere Arbeitsdefinition der Ideologie lautet zunächst: eine allumfassende Denkweise, die die Macht hat, die Realität zu bestimmen, die jedoch mit der Macht der Realität konfrontiert wird. Aus einem solchen Vorverständnis wird bereits klar, welcher Aufgabe wir uns als Erstes widmen sollten: Der Sinn der Macht der Ideologie sollte geklärt werden und, im nächsten Schritt, der Sinn der Realität, die ihr entgegentritt – als Macht, die die Macht der Ideologie brechen kann. Erst dann, wenn wir diese doppelte Aufgabe wahrgenommen haben, wäre die Differenz zwischen Ideologie und Realität sichtbar sowie der Boden für unsere Unzufriedenheit mit den Ideologien gewonnen und vielleicht auch die Optionen, wie man den Ideologien entgegen gehen kann.

Die folgende Analyse ist nicht im Sinne einer negativen Ideologiekritik zu verstehen. Die Bezeichnung ›Ideologie‹ kann von der Philosophie der Macht nicht als Tadel verwendet werden, nicht etwa im Sinne ›Missbrauch der Macht‹. Sie ist vielmehr ein Indiz dafür, dass es sich hier um eine Konfrontation der Mächte handelt bzw. dass zumindest zwei konkurrierende Realitätsauffassungen jede für sich die Macht über die Realität beanspruchen. Allerdings sollte eine solche Untersuchung sich vor einer falschen Neutralität hüten. Im Gegenteil: Es wird exemplarisch gezeigt, wie die Macht einer Ideologie bisweilen gebrochen werden kann. Wenn es auch nicht darum geht, ein Rezept zu geben, wie man den Ideologien widerstehen sollte, so doch darum, aufzuweisen, wie es gelegentlich geschehen kann und tatsächlich geschieht, wie die Realität sich über das Ideologische hinaus als Macht zeigen kann.

Die Macht der Ideologien und ihre Grenzen

Beginnen möchte ich mit einem Auszug aus einer Erzählung von Michail Bulgakow. Geschrieben Mitte der 1920er Jahre, in der Zeit, als die neue Sowjetische Republik sich im Anschluss an den Roten Terror und die Schrecken des Bürgerkrieges zu etablieren begann, wurde sie als Manuskript bei der Hausdurchsuchung durch die damalige Geheimpolizei (OGPU) konfisziert und bis 1987 nicht veröffentlicht. Allerdings wurde sie bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion in den auf Schreibmaschinen privat gemachten Kopien heimlich gelesen, danach in großen Auflagen publiziert, verfilmt und ist schließlich zu einem der in Russland beliebtesten literarischen Werke geworden.

Der Hauptprotagonist ist Professor Filipp Filippowitsch Preobrazhenski, ein weltberühmter Wissenschaftler, der sich zwar keineswegs dem neuen Regime fügt, der aber, da er eine einmalige medizinische Methode der Verjüngung entwickelte, unter dem Schutz einiger seiner Patienten steht, die wichtige Positionen in der Partei bekleiden. Am Anfang der Erzählung wird er von vier Mitgliedern der neuen Hausverwaltung in seiner Wohnung besucht. Diese sind Vertreter der proletarisch-revolutionären Jugend und empfinden eine starke Abneigung gegen den Professor, der offensichtlich der alten Welt des vorrevolutionären Russlands angehört. Ihnen geht es darum, ihm ins Gewissen zu reden, damit er auf einen Teil seiner riesigen Wohnung freiwillig verzichtet, – eine Forderung, die er entschieden ablehnt. Zum Schluss wird ihm ein auf den ersten Blick harmloser Vorschlag gemacht:

»Möchte ich Sie bitten« – die Frau zog ein paar bunte, vom Schneenaß gewordene Illustrierte aus der Jacke – »zur Unterstützung der deutschen Kinder ein paar Zeitschriften zu nehmen, fünfzig Kopeken das Stück.«

»Nein, ich nehme keine«, sagte Filipp Filippowitsch barsch.

Die vier waren völlig entgeistert, das Gesicht der Frau färbte sich roterübenrot.

»Warum denn nicht?«

»Weil ich nicht will!«

»Haben Sie denn kein Mitleid mit den Kindern Deutschlands?«

»Doch.«

»Tut's Ihnen um die fünfzig Kopeken leid?«

»Nein.«

»Warum also?«

»Weil ich nicht will.«

Schweigen.

»Wissen Sie, Professor«, sagte das Mädchen seufzend, »wenn Sie nicht in ganz Europa bekannt wären und wenn nicht Personen, die wir bestimmt entlarven werden, Ihnen auf diese empörende Weise die Stange hielten« (der Blonde zupfte sie an der Jacke, doch sie winkte ärgerlich ab), »müßte man Sie verhaften.«

»Warum denn?« fragte Filipp Filippowitsch neugierig.

»Sie hassen das Proletariat!« sagte die Frau stolz.

»Ja, ich liebe das Proletariat nicht«, gestand Filipp Filippowitsch traurig [...].⁴⁰

Dieser Dialog ist, wie die ganze Erzählung, nicht nur ein psychologisches und literarisches Meisterstück. Hier zeigt Bulgakow, wie man sich der Macht einer Ideologie entziehen kann. Eine Erklärung für deutsche Leser ist jedoch vielleicht vonnöten, um Missverständnisse zu vermeiden. Das Mädchen, das die Zeitschriften anbietet, ist ehrlich und aufrichtig. Sie glaubt an die Sache der Partei, sie glaubt auch, dass ihre Tätigkeit zugunsten deutscher Kinder proletarische Solidarität zum Ausdruck bringt. Hier gibt es keine Lüge, keinen Eigennutz. Schon deswegen nicht, weil sie ihre Stimme gegen den mächtigen Patron von Filipp Filippowitsch erhebt, worauf ihr Kamerad ängstlich reagiert. Freilich bedeutet es keineswegs, dass das Geld Kinder in Deutschland erreichen würde, auch nicht, dass die Aktion selbst im von Hunger und Not geplagten Russland sinnvoll

⁴⁰ Bulgakow, Michail: *Hundeherz*, übers. v. Gisela Drohla, München: Deutsche Taschenbuchverl., 1988, S. 38 f.

war. Der Professor erklärt jedoch seine Gründe, warum er die Zeitschriften nicht kaufen will, nicht. Er beantwortet bloß die Fragen: Ja, er habe Mitleid mit den Kindern, und nein, es tue ihm um die fünfzig Kopeken (eine lächerliche Summe für einen wohlhabenden erfolgreichen Arzt) nicht leid. Er versucht nicht einmal seine Entscheidung ›vernünftig‹ zu erklären und weist damit entschieden, »barsch«, die Möglichkeit eines Einverständnisses zwischen ihm und seinen Besuchern zurück. Die Zurückweisung ist eine totale und kompromisslose.

Im Falle der leidenden Kinder kann die Verweigerung der Hilfe seitens eines wohlhabenden Professors als merkwürdig brutale, herzlose Geste wirken, so dass die Sympathie, die der Autor sicherlich gegenüber dem Professor zeigt, unverständlich erscheint. Doch jeder, der auch später in der Sowjetunion lebte, weiß, dass solche Themen wie Solidarität eines der wichtigsten Mittel der sozialistischen Ideologie gewesen sind. Der moralische Druck ließ einem keine Wahl: Entweder machst *du* mit oder *du* bist ein Ungeheuer, eine Missgeburt der Gesellschaft. Instinktiv hat man dabei gespürt: Mitmachen würde bedeuten, dass man der sozialistischen Denkweise zustimmt und sie akzeptiert – ein Kompromiss, der zu anderen Kompromissen führen und in gewisse Verhältnisse verwickeln würde, die man gern vermeiden wollte. Besonders Jugendliche wurden immer wieder genötigt, gewisse politische Briefe mit durchaus moralischen Zwecken, wie die Unterstützung der hungernden Kinder Afrikas oder Ablehnung der militärischen Ansätze Israels, zu unterschreiben. Diese Briefe hatten eine klar erzieherische Funktion: ihr eigentliches Ziel war, die Unterschreibenden zu einer gehorsamen Masse umzubilden, die sich der sowjetischen Moral fügt und folglich bereit ist, alles zu tun, was von dieser gefordert wird, ohne sich viele Gedanken darüber zu machen.

Aber zurück zu Filipp Filippowitsch. Auch er wird mit einer moralischen Forderung konfrontiert. Er weigert sich jedoch sich ihr zu beugen. Eine kompromisslose Weigerung ist hier die einzige Antwort auf die totale Macht der Ideologie. Es macht keinen Sinn gegen sie zu argumentieren. Nur ein klares »Ich will es nicht« ist hier eine adäquate Antwort. Und eben das erkennt das Mädchen an. Nur oberflächlich gesehen ist ihre Reaktion unverständlich. In der Wirklichkeit versteht sie die Motivation von Filipp Filippowitsch richtig und beschreibt sie in einer emotional-gesteigerten Form: Er hasst das Proletariat. Auch da steht der Professor zu seiner Position. Mehr noch: Er weigert sich auch diesen ideologiegefärbten Ton zu übernehmen. Er hasse niemanden, aber er möge das Proletariat tatsächlich nicht; und er habe sicherlich nicht vor,

seine Sympathien und Antipathien zu rechtfertigen. Er geht damit nicht den geringsten Kompromiss mit der Denk- und Redeweise der ihm fremden Ideologie ein. Sein Triumph ist komplett. In der Erzählung kommt es durch einen »Freudentanz« des Hundes zum Ausdruck, der seine Gründe hat, Proletarier nicht zu mögen.⁴¹

Wenn ich mir eine Erinnerung aus meiner eigenen Erfahrung erlauben darf, so möchte ich eine ähnliche Episode aus meiner Schulzeit erzählen. Einmal war die Pionierführerin meiner Schulklasse (ein Komsomol-Mitglied⁴² aus den älteren Schuljahrgängen, das kleinere Kinder ideologisch betreute) mit mir sehr unzufrieden, aus einem Grund, den ich längst vergessen habe. Aber nicht unser Gespräch, dieses ist mir sehr wohl in Erinnerung geblieben. Es sollte ein belehrendes Gespräch sein, das jedoch nicht so gut verlief, wie meine Unterweiserin es sich wünschte. Ich zeigte keine Reue und kein Verständnis. Sie wusste nicht weiter, dann sagte sie mir plötzlich: »Du hast gar kein staatsbürgerliches Verantwortungsgefühl«. Worauf ich antwortete: »Richtig, ich habe es nicht«. Ich war 12 oder 13, dennoch erinnere ich mich sehr gut an den Geschmack des Sieges: Mit meiner Antwort habe ich die Komsomolzin sprachlos gemacht, das Gespräch war damit beendet. Nun konnte sie bloß zu repressiven Maßnahmen greifen, z. B. meine Eltern in die Schule vorladen. Was hätte sie aber ihnen gesagt? Müsste sie dabei nicht ihre eigene Ohnmacht gegenüber einem Kind eingestehen? Natürlich hätte so eine Geschichte etwa in den 1930er Jahren dramatische Folgen für meine Familie gehabt. Aber die 1970er Jahre waren schon eine andere Zeit. Ich wurde in Ruhe gelassen. Dass ich einen bleibenden Eindruck hinterlassen habe, konnte ich jedoch noch feststellen: Mehrere Jahre später, als wir uns, nachdem wir beide schon aus der Schule waren, zufällig auf der Straße begegneten, sprang die Frau vor mir zurück, ohne meine Begrüßung zu entgegnen.

Der Kunstgriff, den ich als Kind spontan und halbbewusst benutzt habe, war dem in der Erzählung Bulgakows ähnlich: Ich habe die moralische Zumutung der Ideologie zurückgewiesen, indem ich zeigte, dass ich bereit bin, als ein Wesen ohne »staatsbürgerliches Verantwortungsgefühl« zu gelten, d. h. dass ich diesen moralischen Tadel in Kauf nehmen kann. Damit habe ich nicht nur außerhalb ihres Denksystems Fuß gefasst, sondern auch mich gegen die mir von der Ideologie aufgezwungene Identität gestellt und meine eigene Person ihr entgegengesetzt.

⁴¹ Bulgakow, Michail: *Hundeherz*, S. 40.

⁴² Kommunistischer Jugendverband, die Jugendorganisation der KPdSU.

Meine Gesprächspartnerin hätte, wie das Mädchen in der oben zitierten Szene, nur sagen können, dass ich eine Hasserin der sowjetischen Lebensweise bin. Doch danach hätte sie wahrscheinlich selbst Probleme bekommen. Sie hat es jedoch sicherlich gedacht, zumindest gespürt und mich eben deswegen danach gemieden – als ein nicht zu lösendes Problem.

An diesen zwei Beispielen sieht man, wie es möglich ist, sich der Macht einer Ideologie zu entziehen. Man argumentiert nicht. Stattdessen verweigert man ihren moralischen Anmaßungen jegliche Zustimmung. Denn es handelt sich nicht bloß um ein bestimmtes Wertesystem, das man ablehnen würde. Vielmehr wird dieses abgelehnt, weil es um viel mehr geht: um die Zurückweisung der von der Ideologie aufgezwungenen Deutung unserer Persönlichkeit. Als ›Hasser des Proletariats‹ bzw. ›schlechte Staatsbürger‹ sind wir selbst anders, als von der Ideologie geboten.

Dabei wird die Alternative zur Ideologie nicht erörtert. Man sagt kein Wort darüber, wie die eigene Sichtweise auf die Dinge ist. Das ist für die herrschende Ideologie anscheinend viel bedrohlicher als eine direkte Konfrontation – aus Gründen, die wir gleich klären werden. Aber zumindest ein Grund dürfte schon jetzt deutlich sein: Die Einheit des ideologischen Denkens ist gebrochen, ohne dass es eine Möglichkeit gäbe, die andere, ›falsche‹ Position zu widerlegen. Und dies, weil ihr nicht ein argumentatives System entgegensteht, sondern eine Person mit ihrer besonderen Sichtweise. Die Widerlegung ist nun nur möglich, wenn man die ›moralischen Ungeheuer‹, wie Filipp Filippowitsch, physisch eliminiert. Eben damit drohte das Mädchen mit den Zeitschriften (»man müsste Sie verhaften«) und eben dies wurde in den 1930er Jahren getan. Aber solange es Menschen gibt, die die Realität anders sehen, die anders denken und anders moralisch empfinden, als von der Ideologie geboten, steht ihre Macht radikal in Frage.

Hier darf nicht übersehen werden: In dem Moment, in dem es nicht mehr um Zeitschriften und Kinder Deutschlands geht, sondern um die Person von dem, der seine Zustimmung verweigert, werden die Fronten klar und die Ideologie verliert ihre Anonymität. Es handelt sich nicht mehr um eine allgemein akzeptierte Deutung der Realität (leidende Kinder, kommunistische Solidarität), sondern um die von Filipp Filippowitsch und die seiner Besucher, um ihr Verhältnis und um ihre Konfrontation. Die Herkunft der Ideologie wird damit enthüllt: Sie ist keine Realität, sondern nur die Sichtweise einer besonderen Menschengruppe, die sich für den Maßstab des Guten hält. Mehr

noch: Sie fordert eine Entscheidung heraus – Liebe oder Hass. Lieben kann man aber keinen Anonymen, genau wie es unmöglich ist, einen unpersönlichen »X« zu hassen. Zwar will Filipp Filippowitsch nicht in dieses Spiel hineingezogen werden, aber auch er kann seine Präferenzen nicht mehr verbergen: Er mag das Proletariat tatsächlich nicht.

Daraus folgt ein wichtiger Schluss. Wenn die Anonymität eines der wichtigsten Geheimnisse der Macht ist, wie Foucault es sah, dann kann sie zugleich zur Schwachstelle einer Ideologie werden. Die Ideologie will keine private Sichtweise sein, noch weniger eine Position, die jemand auf eigene Gefahr einnimmt. Ideologen verkaufen sich als Propagandisten, nicht als Urheber ihrer Denkweise: Sie seien die Stimme des Volkes und Instrumente der Geschichte. Der Träger einer Ideologie ist demzufolge kein einzelner Mensch, sondern die unpersönliche Menschenmasse. Darum kann der Ideologie das Mitmachen verweigert werden, indem man Fronten klar macht. Wenn man »ich will nicht« ausspricht, zeigt man, dass auch die anderen etwas wollen, indem sie einer Interpretation der Realität anhängen: Die Subjektivität wird sichtbar und mit ihr die Herausforderung, sich für eine Realitätsauslegung zu entscheiden.

Und noch eine wichtige Konsequenz dieser Überlegung. Die Realitätskonzeption, die Ideologen vertreten, sollte die einzig richtige sein. Eine einzige Konzeption bräuchte man nicht zu verantworten. Wenn dagegen die Anonymität der Ideologie gebrochen und die ideologische Sichtweise in einer Person oder einer Gruppe lokalisiert werden könnten, wären diejenigen, die sich zu ihnen bekennen, für diese verantwortlich. Eine ideologische Realitätsauffassung ist folglich zwar stark moralisch aufgeladen (Mitleid mit Kindern, staatsbürgerliches Verantwortungsgefühl), aber sie ist im Grunde höchst unmoralisch. Denn sie gehört allen und darum keinem. Folglich ist ihre Haltung *Verantwortungslosigkeit* schlechthin.⁴³

Die Position eines einzelnen Menschen, mit seiner gefährlichen »Unabhängigkeit«, die gegen die Gemeinschaft gerichtet ist, hat Hannah Arendt erstaunlicherweise als Gewalt gedeutet und dementsprechend negativ konnotiert, indem sie diese der Macht der Menge, die noch von

⁴³ Man sieht hier u. a. den Gedanken Guttners bestätigt, dass eine Ideologie sich eine ungeheure Umdeutung der Sprache zu Nutze macht. Das Wort »Verantwortung« wurde in meiner Schulzeit gerade im Sinne des Sich-Anschließens an die unpersönliche Denkweise der Mehrheit verwendet, also im Sinne der vollkommenen Verantwortungslosigkeit.

Spinoza gepriesene *potentia multitudinis*, entgegengesetzte.⁴⁴ Im Kapitel zu Luhmanns Machttheorie habe ich meine Kritik an Arendts Entgegensetzung von Macht und Gewalt dargelegt. Aber in einer Hinsicht hatte sie Recht. Wie man es der Erzählung Bulgakows sowie meiner eigenen Geschichte aus der Schulzeit entnehmen kann, zeigt sich die Unabhängigkeit des Einzelnen tatsächlich als für die Macht der Menge bedrohlich; sie ist allerdings keine Gewalt, sie demonstriert dagegen – im Widerspruch zu den Intentionen Arendts –, dass gerade die Macht der Menge die Gewalt ist, die Gewalt einer bestimmten Denkweise und potentiell auch physische Gewalt.

Das Offenlegen der Fronten ist für die Ideologie eine Gefahr. Darum wirkt die nicht-anonyme Unabhängigkeit des Wollens, die der Einzelne demonstriert, auf die Anhänger einer Ideologie höchst irritierend (das Gesicht wird »roterübenrot«). Sie sprechen gleich von Hass (»Sie hassen das Proletariat«). Ist es, weil sie an ihr Denksystem aufrichtig glauben? Wäre dann nicht Erstaunen oder Unverständnis mehr am Platz, jedoch keine Wut? Wenn eine Realitätskonzeption tatsächlich als die einzig mögliche geglaubt würde, wäre derjenige, der ihr nicht anhängt, ein bedauernswerter Narr, jedoch kein Feind, der eliminiert werden soll.

Nun möchte ich an ein anderes fiktionales Beispiel erinnern, das deutsche Leser vielleicht mehr anspricht, an den berühmten Film *Good Bye, Lenin!* von Wolfgang Becker aus dem Jahr 2003. Hier wird eine Frau gezeigt, die so sehr an die kommunistische Idee glaubt, dass ihre Kinder ihr die Auflösung der DDR verheimlichen müssen, um ihre Gesundheit nicht zu gefährden. Mir scheint es eine Karikatur der sozialistischen Menschen zu sein, die zwar witzig ist, jedoch ein verkehrtes Bild vom Leben und der Denkweise der in der Ideologie gefangenen Menschen vermittelt und die Macht der Ideologie gerade verharmlost. Meine These wäre dagegen: Die Naiv-Gläubigen sind für sie auf Dauer nicht erwünscht; vielmehr ist sie auf diejenigen angewiesen, die bereit sind, mit den Diskrepanzen der eigenen Realitätsauffassung zu leben.⁴⁵

Diese These braucht eine Erläuterung. Ich möchte nicht bestreiten, dass es am Anfang des kommunistischen Systems tatsächlich Gläubige

⁴⁴ S. die Anm. 9 im Exkurs 4. Zur *potentia multitudinis* (Macht der Menge) bei Spinoza s. Saar: *Immanenz der Macht*, S. 333 ff.

⁴⁵ Auf die Heuchelei als Grundlage der Ideologien wurde mehrmals hingewiesen, z. B. im Anschluss an Peter Sloterdijks Begriff der zynischen Vernunft von Slavoj Žižek (*The Sublime Object of Ideology*, London, New York: Verso, 1989, S. 28 ff.). Allerdings erfordert die besondere (nicht-psychologische) Qualität dieser Heuchelei sorgfältige ideologiekritische Analyse.

gab. Dennoch ist es kein Geheimnis, dass gerade sie zu ersten Opfern des Systems in den 1920er und 30er Jahren geworden sind. In den 1970er und Anfang der 1980er Jahre war ein solcher Glaube an die Ideologie, so meine persönliche Erfahrung aus dieser Zeit, in Russland nicht nur eine Seltenheit, sondern ein Kuriosum. Das heißt: Selbst die ›Gläubigen‹ wussten, dass etwas in ihrem Weltbild nicht stimmt. Man beteuerte zwar, dass man im bestmöglichen politischen System lebt, war aber neidisch auf alle, die in die anderen Länder reisen durften. Man wusste, dass der ›Westen‹ materiell viel besser dran ist. Dies wurde sogar bis zu dem Grad übertrieben, dass man sich ein wahres Paradies jenseits der eigenen Grenzen vorstellte. Hier möchte ich eine riskante, jedoch aus meiner Sicht entscheidende These aufstellen: Eben diese Heuchelei der spätsowjetischen Zeit hat das System für Jahrzehnte immun gegen Zusammenstöße mit der Realität gemacht. Für jemanden, der an diesen Zwiespalt gewöhnt war, waren selbst die unerfüllten Prognosen (etwa dass die aktuelle Generation der sowjetischen Menschen den Kommunismus erleben wird) kein Einwand gegen das System.

Eine Präzisierung der These ist allerdings nötig: Wenn es auch kein aufrichtiger Glaube gewesen ist, so war es doch keine direkte Lüge. Sicherlich hat man gelegentlich, z. B. aus Karrieregründen, gelogen. Aber die Frage, ob diejenigen, die sich zu der allgemeinen Realitätsauffassung öffentlich bekannten, sich tatsächlich ihrer Heuchelei bewusst waren, ist eher eine psychologische und selbst in einem konkreten Fall schwer beantwortbar. Wenn man die Logik der in der Ideologie gefangenen Menschen näher betrachtet, wird dagegen klar: Kein Mitglied der Gesellschaft will ein Lügner sein, der sein Gewissen ständig unterdrücken muss. Ein bewusster Betrug ist auf Dauer unbequem und gefährlich. Darum zieht man Selbstbetrug vor, man strebt Heuchelei mit gutem Gewissen an, d. h. man versucht immer wieder eine Versöhnung – zwischen dem, was man denkt, und dem, was man sagen muss. Was will derjenige erreichen, der bei einer Parteiversammlung aufsteht und ›richtige‹ Dinge ausspricht? Manchmal bringt es unmittelbare Vorteile. Aber nicht immer. Viel öfter ist der einzige Nutzen dabei, dass man sich der anonymen Macht der Ideologie angeschlossen fühlt, d. h. dass die eigene Realitätsvorstellung einheitlicher und sicher geworden ist, dass man einen privaten, besonderen Menschen mit seinem Zweifel, seinen Erfahrungen und seinen Hoffnungen in sich überwunden hat. Indem man die eigene Sichtweise an die herrschende Ideologie anpasst, fühlt man sich sicher auf der Seite des Guten, und zwar ohne Verantwortung und ohne damit verbundenes Risiko.

Diese Zwiespältigkeit, diese unbewusste oder halbbewusste Heuchelei, die der Ideologie in ihrer Anonymität Kraft verleiht, indem das Persönliche, das Gefährlich-Unabhängige der eigenen Erfahrungen und Präferenzen zurücktritt, scheint mir nicht nur ein Mittel der Ideologie zu sein, sondern *das* Geheimnis ihrer Macht. Es handelt sich nicht – hier möchte ich den Ideologietheoretikern, wie Gutner, widersprechen – um das Ausschließen aller Alternativen. Eine Ideologie, die dies tun würde, müsste durch jeden Zusammenstoß mit der ihr widersprechenden Realität wahrhaftig leiden. Die Macht der Ideologien ist dagegen flexibler und zugleich robuster. Als Phänomen eines totalitären Systems wurde das sogenannte Doppeldenk (doublethink) von George Orwell in seinem Roman *1984* beschrieben, der damit die Denkweise eines in der Ideologie gefangenen Menschen in ihrer Komplexität zu erfassen suchte.⁴⁶ Man äußert Lügen und glaubt selbst daran; man ist bereit, jede Erfahrung zu vergessen und sich wieder daran zu erinnern, wenn die Partei es fordert; man hält sich nur an die Realität, wie sie von der Propaganda dargestellt wird, ist jedoch bereit, auch andere Realität in seine Praxis einzubeziehen, wenn dies gefordert wird, usw.

Die fiktionale Diagnose Orwells kann auf die konkrete Situation der Menschen in der Sowjetunion durchaus angewendet werden. Ähnlichkeiten sind hier auffallend. An diesem historischen Beispiel sieht man unter anderem, dass das Doppeldenk keine befreiende Kraft ist, sondern, umgekehrt, zu einer hoffnungslosen Ideologiekonformität führt. Dennoch braucht das Konzept Orwells hier eine wesentliche Präzisierung. Ihm zufolge handelt es sich bei einer Ideologie um zwei einander ausschließende Realitätsvorstellungen, die beide, je nachdem, welche gerade nützlich ist, geglaubt werden, ohne dass der Widerspruch bemerkt wird. Auch dies scheint mir eine Verharmlosung der ideologischen Situation zu sein. So zeigten z. B. Witze, die man in der Sowjetunion immer wieder in großen Mengen erzählte, dass Widersprüche sehr wohl bemerkt wurden, auch und besonders dann, wenn sie von systemkonformen Bürgern und selbst Parteifunktionären (selbstverständlich nicht öffentlich) erzählt wurden. Diese Witze, die in Russland so beliebten Anekdoten, die zu einem besonderen literarischen Genre geworden sind,⁴⁷ konfrontierten

⁴⁶ Vgl. Orwell, George: *1984. A Novel*, Cutchogue, New York: Buccaneer Books Inc, 1949.

⁴⁷ Das Genre wird heute eigens untersucht. Vgl. z. B. die Dissertation von Воробьева, Мария Владимировна (Worobjowa, Marina Wladimirowna): *Анекдот как феномен повседневной культуры советского общества (на материале анекдотов 1960–80-х годов)* (*Anekdote als Phänomen der Alltagskultur in der sowjetischen Gesellschaft (basie-*

die Ideologie mit privaten Erfahrungen, die ihr widersprachen. Es ging dabei jedoch *nicht* um zwei gleichberechtigte Realitätsvorstellungen. Eine von ihnen war die herrschende, die allgemein anerkannte; sie war die ›richtige‹, d. h. ›wissenschaftlich-objektive‹ und ›gute‹. Die andere war dagegen nur eine private Ansicht, die zwar sporadisch sich zeigen durfte, dies jedoch nur zum Zwecke der Unterhaltung. Über Diskrepanzen wurde gelacht, nicht nachgedacht. Es war ein Mittel, Dampf abzulassen, wenn Widersprüche zu auffallend geworden waren – ein Vorspielen der Denkfreiheit, keine Konfrontation mit der herrschenden Ideologie, das die Einsicht Foucaults bestätigte: Die von ihm beschriebene Lust, die sich daran entzündet, den Netzen der Macht gelegentlich zu entrinnen, ist für diese nicht bedrohlich, sondern ein wesentlicher Teil ihres Spiels.⁴⁸

Die einander widersprechenden Realitätsvorstellungen wurden also nicht übersehen, aber auch nicht gleichbehandelt. Zwischen der ›richtigen‹ und der privaten Denkweise bestand nicht nur ein asymmetrisches Verhältnis, sondern eine gewisse Hierarchie. Das Denken der spätsowjetischen Menschen war ein streng *hierarchisches* Denken: Die alternativen Realitätserfahrungen blieben nicht unbemerkt, sie wurden jedoch stark abgewertet – als nicht wichtig und nicht ernst. Mehr noch: Man lernte, Widersprüche zwischen der Ideologie und eigenen Erfahrungen im Sinne der höheren, ›wahren‹ Realität *selbst* zu lösen. Man bemerkte sehr wohl die Diskrepanzen; man wusste jedoch, wie man ›richtig‹ mit ihnen umzugehen hat. So erklärte man die niedrige Lebensqualität mit der Tatsache, dass die Sowjetunion mehrere Entwicklungsländer unterstützen muss, sehr ähnlich, nebenbei gesagt, wie man heute die sinkende Lebensqualität in Deutschland erklärt – durch die Hilfe für die anderen europäischen Ländern und durch Flüchtlingskrisen. In beiden Fällen handelt es sich um eine plausible Erklärung, die dennoch höchstwahrscheinlich eine sehr unvollständige und einseitige, sicherlich nicht ideologiefreie Deutung des Phänomens darstellt. Denn sie wird *ad*

rend auf dem Material von Anekdoten der 1960/80er Jahre): DOI: <https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/1505/1/urgu0612s.pdf> (17.03.2022).

⁴⁸ Vgl. die Anm. 177 im Exkurs 3. Politische Witze und Zoten wurden in der Sowjetunion zu allen Zeiten gern erzählt. Das Erzählen konnte jedoch am Anfang der sowjetischen Epoche gefährlich sein und selbst das Leben kosten – etwa zu Stalins Zeit, als es an Spitzeln und Provokateuren nicht mangelte. Selbst das Zuhören konnte ernsthafte Konsequenzen haben. Viel weniger ernst war es in der spätsowjetischen Zeit. Mit einer gewissen Vorsicht und in engen Kreisen haben sich viele solche Witze erlauben können. Der Grund für diese scheinbare Nachsichtigkeit des Systems soll im Folgenden klar werden: Offene Unterdrückung ist für die Ideologie auf Dauer nicht erwünscht; vielmehr ist das Doppeldenk für sie das Mittel, ihre Macht zu sichern.

hoc eingeführt, um die herrschende Vorstellung von Realität (›Unser politisches und ökonomisches System ist das beste‹) unangetastet zu lassen.

Betrachten wir nun genauer das Phänomen der moralischen Empörung seitens der Anhänger einer Ideologie. Durch die oben angebrachten Beispiele dürfte deutlich sein, dass diese zum moralischen Tadel greifen, um ihre Realitätsvorstellung zu verteidigen. Warum tun sie es jedoch? Wenn es sich um eine ›einzig richtige‹ bzw. ›wissenschaftlich-allgemeine‹ Vorstellung von Realität handeln würde, bräuchte man keine Moral. Was in diesem Sinn richtig ist, würde ohne moralischen Druck akzeptiert. Abgelehnt könnte es nur aus Mangel an Intelligenz werden. Aber auch in diesem Fall wäre vielleicht Bedauern, kein Tadel angemessen. Eine moralische Entrüstung ist folglich für eine Ideologie verräterisch: Sie zeigt die Unsicherheit. Mehr noch: Gerade die Bereitschaft, jeden, der ihr widerspricht, für ein moralisches Ungeheuer zu erklären, zeigt das Doppeldenk der Ideologie am deutlichsten. Man weiß sehr wohl, dass die Richtigkeit der eigenen Realitätsauffassung keineswegs über allen Zweifel erhaben ist. Man weiß sogar, dass es nicht viele ›vernünftige‹ Argumente für die ideologische Konzeption gibt, zumindest keine, die unschlagbar wären, dass folglich auch andere Sichtweisen durchaus möglich sind. Der Zweifel muss jedoch um jeden Preis unterdrückt werden. Dafür steht einem entweder moralischer Tadel oder physische Gewalt zur Disposition. Die Gewalt ist dabei nur der Extremfall vom Tadel: Es handelt sich um einen starken Druck, dessen Ziel ist, die Anerkennung der ›allgemein-richtigen‹ Realitätskonzeption zu erzwingen – im Namen der Realität, die keine Alternativen zulässt oder vielmehr: nicht zulassen darf.

Das Doppeldenk ist also noch komplexer, als man meinen könnte. Es macht aus jedem einen Ideologen, der die Verschiedenheit der möglichen Sichtweisen nicht leugnet, aber Hierarchien zwischen ihnen festlegt und sich auf die Seite der ›guten‹ und ›richtigen‹ Denkweise stellt, als ob ›gut‹ und ›richtig‹ das Gleiche wären. Dadurch ist man nicht nur *das Objekt*, sondern wird auch *gleichzeitig zum Subjekt der Ideologie*, deren wichtigster Mechanismus gerade darin besteht, alle Widersprüche in eine Hierarchie einzuordnen bzw. jeden von der hohen moralischen Richtigkeit des allgemeinen Bildes im Vergleich zu unbedeutenden privaten Erfahrungen zu überzeugen. Die Realität, mit der man als privater Mensch konfrontiert wird, muss dabei nicht geleugnet, nicht einmal übersehen werden. Aber sie ist keine ›wahre‹ Realität und keine ›gute‹ Sichtweise; ihr ›wahres‹ Wesen kann jedenfalls im Sinne der ›richtigen‹ Realitätsvorstellung erklärt werden.

Wenn diese Überlegung stimmt, dann kann ein direktes Verbot von Meinungsäußerungen bzw. eine Zensur als Zeichen der Schwäche einer Ideologie angesehen werden. Solche Maßnahmen scheinen zwar eine Sicherung der Ideologie zu sein, sie sind jedoch auf Dauer nicht effizient. Nicht nur machen Verbote auf Widersprüche zu sehr aufmerksam. Sie sind außerdem nur dann nötig, wenn der moralische Druck nicht wirksam ist. Die physische Verfolgung derer, die die herrschende Realitätsauffassung in Frage stellen, zeigt, dass man mit den Diskrepanzen nicht fertig wird. Wie jede Gewalt können sie nicht lange effektiv sein. Hier öffnet sich der ideologiekritische Sinn der Entgegensetzung Arendts: Die Macht der Ideologie ist viel subtiler als die Gewalt der Repressionen; die Letztere kann für die Erstere schädlich sein. Die Zustimmung einer Ideologie gegenüber kann zwar, besonders am Anfang, durch Angst und drastische Maßnahmen erzwungen werden. Auf Dauer viel zuverlässiger ist jedoch die *Selbstzensur*, die ohne ausgesprochene Restriktionen nicht nur die Rede-, sondern auch und vor allem die *Denkfreiheit* beschränkt, und zwar gelegentlich viel mehr, als eine offene Zensur es je tun könnte. Historisch äußert sich dies paradox: Wenn Verstöße gegen die öffentliche Realitätsvorstellung nicht mehr für das Leben, sondern nur für die Karriere bedrohlich geworden sind, wird die Ideologie williger akzeptiert. Das heißt auch, dass sie wirksamer und nachhaltiger geworden ist. Die Selbstzensur ist die direkte Folge des Doppeldenks und somit die eigentliche Grundlage der Ideologie, der Hauptmechanismus ihrer Macht; die Zensur im eigentlichen Sinne kann das hierarchische Denken zuerst zwar begünstigen, auf Dauer schwächt sie es ab.

Auch in der heutigen Zeit findet man Beispiele des Doppeldenks bzw. des hierarchischen Denkens. Die großen weltanschaulichen Rahmen werden dabei nicht angezweifelt, vielmehr werden die partikularen, privaten Erfahrungen ihnen untergeordnet und in ihrer Wichtigkeit negiert. Ewige Baustellen, kaputte Straßen, miserable Lebensumstände – dies alles ist kein Anlass daran zu zweifeln, dass das politische System des Landes das richtige ist (in einer pessimistischen Variante: das kleinste Übel darstellt). Man kann missachten, was man selbst alltäglich erfährt, bzw. die Probleme, mit denen man jeden Tag konfrontiert wird, völlig umkehren. So weiß man z. B. als Berliner seit mehr als zehn Jahren sehr wohl, dass der Mangel an fast allen Arbeitskräften, wie Lehrer, Ärzte, Handwerker, Sozialarbeiter, selbst Verkäufer und Putzkräfte ernsthafte Probleme im Alltag bereitet. Man hält jedoch die öffentlichen Berichte über die Siege auf dem Weg der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit für ein Zeichen des wirtschaftlichen Wachstums und gesellschaftlichen Wohl-

standes, als ob die Arbeitslosigkeit tatsächlich das eigentliche Problem gewesen wäre und nicht ihr Gegenteil. Und wie gern brandmarkt man die Konsumgesellschaft! Dies tut man jedoch in einer Situation, wo Sparsamkeit zu einem gravierenden wirtschaftlichen Problem geworden ist bzw. die dürftige Infrastruktur den Konsum eher verhindert als begünstigt. Alle Erfahrungen, die darauf hindeuten, dass es sich um grundlegende Probleme des ökonomischen und politischen Systems handelt, werden als lokale Missstände kleingeredet: Die Stadt sei nur in den miserablen Zustand gekommen, weil jemand eine falsche Entscheidung getroffen habe. Das ›Missmanagement‹ ist hier das Zauberwort, das alle Widersprüche entkräftet. Damit wird zwar der entsprechenden Behörde Inkompetenz unterstellt, dies aber als rein kontingenter Faktor und ein vorübergehendes Missverständnis. Es ist schwer zu sagen, ob Menschen an solche ›Erklärungen‹ selbst glauben, sicherlich sind sie jedoch nötig, um die ›allgemein-richtige‹ Realitätskonzeption nicht anzuzweifeln. Diese gebietet, das Gegenteil des Problems anzugreifen, mit dem man es im Alltag zu tun hat – die Arbeitslosigkeit statt den Mangel an Arbeitskräften; die Habgier der Wohnungseigentümer statt die sinnlose Steuerpolitik; den Übermaß an Konsum statt die miserable Infrastruktur; falsche Entscheidungen statt Handlungsunfähigkeit; und schließlich Machtsucht der Politiker statt ihre Scheu vor jeglicher Verantwortung und die daraus resultierende politische Ohnmacht.

Hier möchte ich keineswegs für irgendwelche politischen Reformen plädieren, nur auf gravierende Diskrepanzen zwischen den konkreten Erfahrungen der Bewohner Berlins einerseits und ihrer ›richtigen‹ Sichtweise andererseits hinweisen, die zu einer hierarchischen Realitätsvorstellung führt, was ich als Hauptmerkmal der ideologischen Denkweise einstufe. Die erstaunliche Ähnlichkeit mit der spätsowjetischen Zeit ist damit nicht nur in den alltäglichen Erfahrungen (etwa eine desinteressierte Behandlung der Kunden, fehlende kommerzielle Initiativen usw.), sondern auch in der Handhabung der Realität festzustellen, vor allem in der Bereitschaft, alle Widersprüche zu rechtfertigen und noch moralischen Druck auf jeden auszuüben, der auf diese aufmerksam macht.

Besonders auffallend sind hierarchische Diskrepanzen bei dem aktuellen Thema des Klimawandels geworden. Dass es sich um eine Ideologie handelt, und dies *unabhängig* davon, inwieweit die Sorge um die Umwelt berechtigt ist, konnte man bei den Klimastreiks 2019 deutlich beobachten. Selbst die *Berliner Zeitung* hat darauf aufmerksam gemacht – anhand einer Geschichte aus dem Schulleben. Ein elfjähriger Junge fragte seine Lehrerin, ob er bei der bevorstehenden Demonstration fehlen

dürfte, weil er den privaten Klavierunterricht nicht verpassen wollte. Die Lehrerin hat ihn vor seine Schulklasse gestellt und gesagt:

»Wenn Dir Deine Zukunft egal ist, dann brauchst Du natürlich nicht hinzugehen«. Dann fügte sie bedeutungsschwanger hinzu: »Mir ist meine Zukunft jedenfalls nicht egal.«⁴⁹

Diese Geschichte stellt – darauf weist der Autor des Artikels hin – eine deutliche Parallele zum ideologischen Druck in den DDR-Schulen dar. Auch aus meiner sowjetischen Erfahrung kann ich dem zustimmen. Wir haben es hier mit einer Ideologie zu tun, die jeden, selbst ein Kind, vor die Alternative stellt: Entweder fügst du dich oder du bist ein moralisches Monstrum, das nur an seine kleinkarierten Interessen denkt. Der Junge könnte, um diese Anmaßung abzuwehren, darauf, ähnlich wie ich damals, nur mit einem »Ja, mir ist die Zukunft egal« reagieren. Allerdings wurde ich nicht vor die ganze Klasse gestellt. In dieser Situation, wenn man weiß, dass alle Freunde und Lehrer die »richtig-gute« Sichtweise gegen einen selbst vertreten, ist die Zurückweisung der ideologischen Zumutung ungleich schwerer als in einem Zwiegespräch.

Natürlich ist ein wesentlicher Unterschied zu der DDR-Zeit in dieser bestürzenden Geschichte auffallend: Sie hat die Presse erreicht und die Presse reagiert alarmierend und empört. Aber wird es irgendwelche Folgen haben? Vielleicht für die Lehrerin. Aber gerade das ist für mich störend in dieser Zeitungsdarstellung. Man könnte den Autor so verstehen, als ob das Problem bei der Lehrerin liege. Man sollte jedoch m. E. vielmehr fragen, warum so etwas wie ein Klimastreik von der Schule organisiert wird (warum das Kind um Erlaubnis fragen musste, um daran nicht teilzunehmen) bzw. mit welchem Recht man Kindern fertige Antworten auf schwere offene Fragen aufdrängt, und zwar unter einem starken moralischen Druck. Es sieht so aus, als ob das eigentliche Ziel des Streiks darin bestünde, jede komplexe und differenzierte Ansicht auf das Problem moralisch herabzusetzen – als die von den Feinden der Menschheitszukunft, die aus Eigennutz und Habgier die Realität selbst leugnen.⁵⁰

⁴⁹ Debonnie, Philippe: *Klimastreik. Schüler unter Druck – wer nicht mitmacht, hat ein Problem*, in: *Berliner Zeitung*, 20.09.2019 (DOI: https://www.berliner-zeitung.de/politik/meinung/klimastreik-schueler-unter-druck--wer-nicht-mitmacht--hat-ein-problem-33178602?utm_source=pocket-newtab (30.09.2019)).

⁵⁰ Auch der Autor des Zeitungsartikels äußert sich an einer Stelle in diesem Sinne: »Es drängt sich die Vermutung auf, dass die ausufernde Klimaschutz-über-Alles-Bewegung, die zunehmend intoleranter und aggressiver auftritt, tatsächlich eine vor allem in westlich

Die bittere Ironie der Situation besteht darin, dass gerade zur Zeit der großen Demonstrationen gegen die verantwortungslose Umweltpolitik im Frühling 2019 in manchen Bezirken Berlins zahlreiche Bäume gefällt wurden, mit einem wenig verständlichen Hinweis auf »Sicherheitsgründe«. Diese Aktion ist auf keinen Widerstand seitens der Bewohner gestoßen, die »Erklärung« wurde von ihnen willig angenommen, nicht nur, weil sie auf die »richtig-wissenschaftliche« Denkweise hindeutete, sondern weil sie beruhigt bzw. weitere Fragen überflüssig macht: Es seien Fachleute, die darüber entschieden haben, dass die Bäume gefährlich waren; sie sollten wohl wissen, was sie tun; wir dagegen können und dürfen darüber nicht urteilen; und wenn wir auch sehen, dass dies lebendige, luft- und schattenspendende Bäume waren, die bloß im Wege einer neuen Baustelle standen, sei unsere Meinung sekundär und solle sogar falsch sein – gegenüber der höheren Realität der fachgerechten Betrachtung der Verwaltung. Eine solche Meinung wäre auch unmoralisch, als ob wir uns selbst und andere Menschen in Gefahr bringen wollten. Und wer möchte schon eine solche Verantwortung tragen? Es sei gut, dass es dafür Verantwortliche gebe; man solle ihnen dafür dankbar sein und alle Folgen akzeptieren.

Beispiele für einen krassen Widerspruch zwischen der Empörung gegen die Umweltverbrechen, die weit weg stattfinden und für die hypothetische Bösewichte schuldig sind, und der Bereitschaft, die Missstände in der eigenen, näheren Umwelt zu akzeptieren, findet man heute zahlreich. Man könnte z. B. noch auf die Art und Weise verweisen, wie Gartenarbeiten europaweit verrichtet werden, – mit Gartenmaschinen, die, wie Laubbläser, nicht nur enormen Lärm und Abgase produzieren, sondern auch das natürliche Milieu der Tiere und Pflanzen zerstören, und zwar in unserer unmittelbaren Umgebung, d. h. direkt vor unseren Fenstern. Diese Umwelt im direkten Sinn des Wortes interessiert anscheinend viel weniger als die große »Umwelt«, für die man sich gemeinsam mit den anderen einsetzen kann. Auch dieses Beispiel bestätigt noch einmal, was oben gesagt wurde: Die »allgemein-richtige«, »gute« Realitätsauffassung blendet unmittelbare private Erfahrungen als unbedeutsam aus. Folglich haben wir es mit der Macht einer Ideologie zu tun, d. h. mit einem hierarchischen Doppeldenk, das sich der moralischen Entrüstung bedient, um dem *unpersönlich-allgemeinen* Realitätsverständnis die herrschende

geprägten Köpfen entstandene Ideologie ist« (s. die Anm. 49). Und doch scheint ihm das Problem vor allem bei der Lehrerin und ihrem falschen Verhalten zu liegen.

Position zu sichern, und vor allem dazu dient, dass *keine Verantwortung* für dieses Verständnis getragen wird.

Sagen wir es noch einmal: Wenn man die von einer Ideologie geprägten Menschen auf die Diskrepanzen in ihrer Denkweise aufmerksam macht, erschüttert man diese keineswegs. Denn ihre Moral der Verantwortungslosigkeit gebietet, eine Antwort um jeden Preis zu finden, um ideologische Hierarchien zu retten. Darum sind für den der Macht einer Ideologie verfallenen Menschen private Begebenheiten und Sorgen (das Fällen der Bäume und Abgase der Gartenmaschinen) viel weniger wichtig als der globale Kampf um das große Gut (›Rettet die Erde!‹). Als Ideologe wird man gegen persönliche Erfahrungen unempfindlich oder vielmehr: man ordnet sie, ohne sie direkt zu leugnen, einer ›richtigen‹ Konzeption unter, die somit unangetastet bleibt. Die Moral, das Pathos der Entrüstung gegen die ›Ungeheuer‹, füllt alle Lücken aus, die durch Widersprüche entstehen – zwischen dem, was man als privater Mensch erlebt, und dem, was man, ob durch den Gruppenzwang oder Gewöhnung (oder beides), genötigt ist, als ›gute‹ und ›richtige‹ Sichtweise zu akzeptieren.

Nun wird sichtbar, dass noch eine wichtige Korrektur des Ideologiebegriffs notwendig ist. Bis jetzt habe ich von Denkweisen gesprochen. Dies muss auch präzisiert werden. Die Ideologie besteht nicht oder nicht nur aus den deutlich artikulierten, systematisch eingeordneten Lehrsätzen. Diese werden zum größten Teil gerade nicht direkt ausgesprochen. Keiner behauptet z. B. heute ausdrücklich, dass das politische System des Landes das beste ist, auch nicht, dass es von allen Völkern zu allen Zeiten gewollt wurde. Dass der ganze Planet sowohl heute als auch in der Vergangenheit unsere Lebensweise sehnsüchtig anstrebt und nur durch machtsüchtige (!) Herrscher daran gehindert wird, sonst wäre dieses Ziel bereits längst erreicht, wird nicht direkt gesagt. Eine solche Vorstellung bildet vielmehr den Rahmen, in den bspw. mediale Nachrichten, besonders aus dem Ausland, eingeordnet werden, ebenso zahlreiche Filme, in denen es um vergangene Epochen geht. Wäre sie in Form eines Glaubenssatzes ausgesprochen, würde sie sich sofort nicht nur als lächerliche Anmaßung, sondern auch als reine Mythologie enthüllen. Man würde sich z. B. fragen können, woher die mchtsüchtigen Bösewichte kommen, die so effektiv das gute Streben aller Völker nach Freiheit und Demokratie verhindern können. Mehr noch: Man würde sehen, dass eben solche Anmaßungen – dass man die eigene Lebensweise für den Maßstab des Richtigen und für die Frucht des Fortschritts des ganzen Menschengeschlechts hält – zur Grundlage mancher mörderischen Ideologien des 20. Jahrhunderts

geworden sind. Aber solche Vorstellungen, die einen Rahmen für alle anderen, konkreteren Ansichten bilden, fungieren – wie das Wissen bei Foucault – nicht in Form direkter Aussagen, sondern als unmittelbare Plausibilitäten, die darum so mächtig sind, weil sie unausgesprochen bleiben. Denn sie zu artikulieren heißt bereits auf mögliche Alternativen hinzuweisen. Und das wäre für ihre Macht bedrohlich. Sie würden dadurch ihre unmittelbare Plausibilität verlieren, folglich wären sie auch Fragen und Argumenten ausgeliefert.⁵¹

Das hierarchische Doppeldenk wird also nicht etwa durch eine äußere Lehre gesichert, deren Lehrsätzen Treue geschworen wird, die jedoch im Grunde wenig geglaubt und nur aus Angst wiederholt werden. Das wäre die Grundlage einer ›harten‹ Ideologie, die immer wieder zur Gewalt greifen muss und äußere Zensur braucht, um die eigene Macht zu sichern. Dadurch kann sie selbstverständlich einige Zeit bestehen, aber nicht auf Dauer. Sie wäre gerade wenig überlebensfähig. Wenn es ihr jedoch gelingt ihre Lehren zu *verinnerlichen*, d. h. äußere Zensur in Selbstzensur zu verwandeln, wenn jeder Mensch zum eigenen Ideologen wird, der sich willig der ›allgemein-richtigen‹ Denkweise fügt, dann wird *aus einer ›harten‹ eine ›milde‹ Ideologie*, deren Macht viel flexibler und darum effektiver geworden ist. Eine solche ›milde‹ Ideologie ist zum einen weniger sichtbar, sie kann ihre unartikulierten Lehrsätze ohne Argumente als allgemeingültig ausgeben. Zum anderen ist sie bestechend; sie verführt, statt zu zwingen. Physische Verfolgungen können nicht das bewirken, was die Moral der Verantwortungslosigkeit immer wieder ohne Gewalt erreicht: Man fügt sich der Ideologie nicht aus Angst, sondern aus Bequemlichkeit und merkt dabei nicht, was man tut; man betrügt sich selbst. Sich der Macht einer ›milden‹ Ideologie

⁵¹ Zum Begriff der Plausibilitäten, die als unausgesprochene Prämissen des Denkens fungieren und fraglos vorausgesetzt werden, s. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, S. 15. Zu meiner Entwicklung dieser Konzeption und ihrer Anwendung auf die Analyse der philosophischen Positionen s. die Verfass.: *Differente Plausibilitäten*. Der Begriff der Plausibilität setzt unter anderem die oben angesprochene falsche Alternative außer Kraft, ob Ideologien bewusste Ideen oder das Produkt der unbewussten, materiell bedingten gesellschaftlichen Prozesse darstellen (vgl. die Anm. 3). Das hierarchische Doppeldenk lässt sich nicht in Gegensätzen wie ›bewusst – unbewusst‹ auffassen. Man kann es ferner nicht auf kognitive Sätze, aber ebenso wenig auf soziale Praktiken reduzieren, wie etwa Bourdieus Konzept *habitus* impliziert (zum Verhältnis zwischen *habitus* und Ideologien s. z. B.: Eagleton: *Ideology*, S. 156 ff.). Das Doppeldenk profitiert sowohl von theoretischen Lehrsätzen, als auch von den ›unbewusst‹ produzierten symbolischen Repräsentationen; das Subjekt ist hier sowohl selbst ein Effekt der ideologischen Produktion als auch ihr wichtiger Stützpunkt.

zu widersetzen, kann darum gelegentlich schwerer fallen als der einer ›harten‹ – weil die Frontlinie verwischt wird bzw. weil man *in sich selbst* einen Befürworter solcher Ideologie trägt.

Die heute vorwiegenden ›milden‹ Ideologien sind tatsächlich viel weniger angreifbar als die ›harten‹ Ideologien der Vergangenheit. Sie sind auch weniger gewalttätig. Ihre Macht ist jedoch viel totaler, denn der Widerstand scheint selbst den Kritikern etwas Unmoralisches zu beinhalten. Das war der Fall z. B. bei Arendt, die mit ihrer Entgegensetzung von Macht und Gewalt zwar auf den Unterschied zwischen ›milden‹ und ›harten‹ Ideologien indirekt hingewiesen hat – die Macht sei viel effektiver als Gewalt, weil sie von der Zustimmung vieler profitiert –,⁵² die Macht der ›milden‹ Ideologien jedoch dabei durchaus positiv, den Widerstand negativ, als moralisch verwerflich, bewertet hat. Der Gegensatz ›milde – harte Ideologien‹ erlaubt dagegen, zu sehen, dass auch ›milde‹ Ideologien (die ›Macht der Menge‹) von der Moral der Verantwortungslosigkeit profitieren, und vielleicht mehr als die ›harten‹.

Meine Unterscheidung von ›harten‹ und ›milden‹ Ideologien deutet u. a. darauf hin, dass die Macht einer Ideologie nicht von direkten Lehren und selbst nicht von Mythen bzw. den nationalen Geschichtsdarstellungen profitiert, nicht (oder nicht nur) von etwas, das erzählt werden kann. Solche bedeutenden mythologisierten Erzählungen mögen für ›harte‹ Ideologien unentbehrlich sein, aber gerade sie machen diese unflexibel.⁵³ Die neueren, ›milden‹ Ideologien vermeiden dagegen konsistente Geschichten sowie die offene Systematisierung. Ihre Denkweise ist viel zu heterogen, um ein System zu sein; ihre Lehrsätze können einander widersprechen. Da diese jedoch als unausgesprochene Prämissen fungieren, fallen die Widersprüchlichkeit und selbst Paradoxien nicht auf. Keine Aussagen könnten eine solche Denkweise erschöpfend beschreiben; vielmehr besteht diese in der *Wichtigkeit* solcher Aussagen, d. h. in der Festlegung davon, was als bedeutsam und was als unwichtig, was als modern und was als rückständig, was als erstrebenswert und was als schmähslich zu betrachten ist. Es sind nicht so sehr Werte im klassischen

⁵² S. den die Anm. 8, 9 im Exkurs 4.

⁵³ Zur mythologischen Grundlage der Idee der Nation und ihrer modernen Entwicklung sowie zum Verhältnis zwischen Mythos und Ideologie s.: Hübner, Kurt: *Die Wahrheit des Mythos*, Freiburg, München: Alber, 2011, bes. S. 389 ff., 404 ff. Allerdings betont Hübner die positive Rolle der wahren Mythen für die moderne demokratische Gesellschaft, indem er sie von den Pseudomythen unterscheidet. Die wahren Mythen seien natürlich entstanden, die Pseudomythen künstlich erschaffen worden (S. 398 ff.). Diese Unterscheidung scheint mir ihrerseits ideologisch geprägt zu sein.

Sinne, vielmehr ideologische Hierarchien der Bewertungen. Aber auch diese werden nicht explizit gemacht, sondern immer wieder stillschweigend vorausgesetzt – als gemeinsame Basis, die die Gesellschaft trägt. Auch sie fungieren als Plausibilitäten, die nur darum keine Alternativen kennen, weil sie nicht ausgesprochen werden. Um solche Plausibilitäten – nicht nur die der Lehrsätze, sondern auch und vor allem die ihrer Bedeutsamkeit – zu erkennen, braucht man längere Erfahrungen mit einer Ideologie, man muss ihre Luft gleichsam einatmen, sonst versteht man wenig von ihr. Darum kann ein Fremder eine ›milde‹ Ideologie leicht übersehen, denn er kann gerade das Gewicht von Aussagen, Gesten und Bewertungen nicht richtig einschätzen; er erkennt die Hierarchien nicht, die für die Ideologie entscheidend sind.

Hier wird u. a. sichtbar, wie die Metapher des Weltbildes und der Weltanschauung bei der Beschreibung der Realitätsauffassungen versagt. Davon war bereits in der Einführung die Rede. Nun zeigt unsere Ideologiekonzeption, warum diese Termini auf eine ideologische Realitätsauffassung nicht anwendbar sind, wobei diese sich ihrer gern bedienen würden. Eine Ideologie wäre gern ein Weltbild. Aber dieses Bild ist wenig zum Anschauen geeignet, es ist gerade unsichtbar – ein feines Netz aus unausgesprochenen und darum miteinander oft wenig kompatiblen Voraussetzungen und Bewertungen. Von dem Weltbild und, noch mehr, von einer Weltanschauung zu sprechen, bedeutet folglich schon der Macht einer Ideologie zu verfallen: Als ob die Realität zu einem konsistenten Bild geworden wäre. Eine Realitätskonzeption ist selbst bei den Anhängern einer ›harten‹ Ideologie und noch viel mehr bei denen einer ›milden‹ niemals ein klares und übersichtliches Bild, sondern ein Monstrum aus mehreren inkommensurablen Teilen, die nur mit Hilfe der Gewalt bzw. der alle Andersdenkenden tadelnden Moral zusammengehalten werden können und ständig drohen auseinanderzufallen, worauf man mit einem noch stärkeren moralischen Pathos reagiert. Der feste Rahmen dieses monströsen Ganzen muss sich immer wieder mit dem Klebstoff der öffentlichen Moral festigen bzw. das ›Bild‹ bildet sich an der Richtschnur der unsichtbaren Hierarchien immer neu zu einer quasi-systematischen Einheit.

Für den Philosophen der Macht folgt daraus eine Korrektur des Ideologiekonzepts. Die Macht einer Ideologie besteht nicht darin, dass sie ein Denksystem ist, das keine Alternativen zu seiner Realitätsvorstellung kennt. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Die Plausibilitäten werden darum nicht ausgesprochen, weil man sowohl die Widersprüchlichkeit eines solchen ›Systems‹ als auch eine Alternative zu ihr fürchtet; folglich

weiß man, dass es sie gibt. Es gibt sie ferner nicht nur als äußeren Feind. Dieser wird vor allem von den ›harten‹ Ideologien gebraucht. Die ›milden‹ bekämpfen vielmehr den inneren – persönlichen Zweifel, private Erfahrungen. Nichtsdestotrotz brauchen beide – sowohl ›harte‹ als auch ›milde‹ Ideologien – die Andersdenkenden tadelnde Moral. Sie wird sich bei den ›milden‹ Ideologien sogar steigern. Denn jeder Widerspruch gefährdet die Grundlage ihrer Macht, indem er auf die Selbstzensur aufmerksam macht. Ein moralischer Tadel hilft dagegen inkommensurable Teile des ›Bildes‹ zusammenzuhalten und dieses als ›richtig‹ und ›gut‹ immer wieder pathetisch zu bestätigen. Ohne Tadel wäre die ideologische Moral gegenstandslos und ohne Moral der Verantwortungslosigkeit könnten Ideologien nicht fortbestehen.

Die durchgeführte Analyse erklärt u. a., warum Ideologien in der Situation der Vielfalt der Realitätskonzeptionen entstehen. Sowohl ›harte‹ als auch ›milde‹ Ideologien speisen sich aus der Sehnsucht nach einer Einheit der Weltanschauung, die sie als das Gute schlechthin bewerten. ›Harte‹ Ideologien sind gewalttätig und furchterregend; dafür ist ihre Zeit kurz; sie können nur mit Hilfe von Gewalt bestehen. Wenn es ihnen jedoch gelingt, sich von ›harten‹ in ›milde‹ zu verwandeln, können sie über lange Zeit herrschen. Sie erlangen auf Dauer die Macht, die Realität zu gestalten – nicht auf dem Weg der direkten Leugnung anderer Denkweisen, sondern auf dem Weg der Hierarchisierung der heterogenen Realitätskonzeptionen und Lebenserfahrungen; sie bestehen, statt zu überwältigen; sie profitieren immer mehr von der Moral der Verantwortungslosigkeit. Die Macht einer Ideologie ist somit – so können wir Foucaults Gedanken zu verborgenen Mechanismen der Macht aktualisieren – *proportional der Klugheit ihrer Anhänger, mit der sie mit den anderen Realitätsvorstellungen umgehen*. Der Sinn dieser Macht besteht darin, dass *jeder sein eigener Ideologe* wird, d. h. dass man heterogene Realitätsvorstellungen in das hierarchische Doppeldenk bereitwillig einbaut, ohne Diskrepanzen direkt zu leugnen, ohne jedoch in ihnen die Nötigung zur Revidierung des ganzen ›Bildes‹ zu sehen: Nur aus egoistischen Gründen könne man es anzweifeln; eine allgemeine und moralisch-richtige Einsicht in die Dinge würde dagegen zeigen, wie unbedeutsam private Einwände gegen die großen Herausforderungen der Geschichte seien. Dass gerade diese ideologische Sichtweise im hohen Maße verantwortungslos ist, wurde bereits dargelegt.

Die Macht der Ideologie ist somit doppelt anonym. Sie bewertet zum einen private Erfahrungen sowie persönliche Interessen und Präferenzen als moralisch schädlich und gleichzeitig falsch. Dank dieser Leugnung

des Individuellen zugunsten des Allgemeinen können Ideologieanhänger sich zum anderen einer persönlichen Verantwortung für die von ihnen vertretene Realitätsauffassung entziehen. Wenn man der Macht einer Ideologie widersprechen möchte, sollte man darum nicht die von ihr artikulierten Lehrsätze negieren, sondern die von ihr aufgezwungene Anonymität zurückweisen, d. h. ihre Anmaßung, unsere private Erfahrungen für unbedeutend zu erklären und in ihr ›Bild‹ einzuordnen. Man stellt ihr keine Argumente, sondern die eigene Person entgegen – den eigenen Unwillen, ihre Realitätskonzeption samt ihrer Moral der Verantwortungslosigkeit zu akzeptieren. Als Rezept, wie man der Macht der Ideologien entgeht, ist dies jedoch höchst gefährlich. Wenn das monströse ›Bild‹ in die einander widersprechenden Teile zu zerfallen droht, verwandeln sich selbst Anhänger der ›milden‹ Ideologien in Wutbürger, die nicht nur moralisch tadeln, sondern auch hassen. Sie kämpfen um ihr Weltbild, als ob dies eine Einheit wäre, sie verteidigen die Macht der mit solcher Mühe erschaffenen Hierarchien mit allen Kräften. Und ihre Wut wird vielleicht proportional der Macht, die sie verteidigen, d. h. sie wird desto größer sein, je mehr Diskrepanzen im ›Bild‹ vorhanden sind, von denen sie sehr wohl wissen, an die erinnert zu werden sie aber sehr unwillig sind.

Die Versuchung ist groß, gegen die Ideologie zu argumentieren, ihre Glaubenssätze zu enthüllen und auf die Diskrepanzen mit den privaten Erfahrungen hinzuweisen. Doch dies bringt sehr wenig. Das hierarchische Doppeldenk macht immun gegen solche Versuche. Und noch schlimmer: Der Kritiker selbst läuft Gefahr, ein neues hierarchisches System aufzubauen bzw. das ›Monstrum‹ nur zu verbessern. Das neue ›Bild‹ wird wahrscheinlich eine bloße Spiegelung der bekämpften Hierarchie sein. Die Situation ist wahrhaftig dramatisch. Denn einerseits wissen wir um die Diskrepanzen in unseren Auffassungen der Realität. Andererseits können wir nicht anders, als sie immer wieder zu vereinheitlichen. Darum sind wir sogar demjenigen dankbar, der unsere inkommensurablen Erfahrungen und Gedanken in ein hierarchisches System einbaut und uns gegen alle Widersprüche aufrüstet. Ohne einen ideologischen Rahmen der ›richtigen‹ und ›guten‹ Sichtweise, ohne feste Richtschnur für die Unterscheidung des Richtigen und Falschen, des Wichtigen und Unwichtigen, des Modernen und Rückständigen scheint das Leben unmöglich zu sein – sowohl das eines einzelnen Menschen als auch das Leben einer Gesellschaft. Und selbst die Menschen, die behaupten, dass sie mit Kontroversen durchaus leben können, ohne darin ein Problem zu sehen, hängen höchstwahrscheinlich unbewusst

einer Hierarchie an, von der sie nicht merken, dass auch sie auf eine feste Einheit hinausläuft, nur vielleicht etwas heterogener als sonst. Aber je mehr Heterogenität eine solche Hierarchie aufzunehmen vermag, desto größer ist ihre Macht, desto unempfindlicher wird man gegen Widersprüche in der eigenen Realitätsauffassung und desto aggressiver reagiert man, wenn jemand auf diese hinweist. Das Leben mit den Diskrepanzen ist ein schweres Los. Es ist kein Wunder, dass die Neuzeit, die mehrere Konzeptionen der Realität miteinander konfrontierte, in dem Aufstieg der Ideologien mündete.

Die Sehnsucht nach Realität

Wenn wir nun bedenken, dass der Sinn der Macht der Ideologie das hierarchische Doppeldenk ist, das sich als Selbstzensur zeigt und aus jedem einen Ideologen macht, wird verständlicher, wie Ideologien an Macht gewinnen. Die anonyme Moral der Verantwortungslosigkeit ist attraktiv und verstärkt sich, einmal entstanden, selbst. Es ist verlockend, sich auf der Seite des Guten zu wähen bzw. sich das moralische Recht zu sichern, gemeinsam mit Gleichgesinnten Andersdenkende zu tadeln, und zwar ohne dabei etwas zu riskieren. Es ist bequem, sich der Gemeinschaft zu fügen und im Einklang mit den allgemein anerkannten Glaubenssätzen und Bewertungen zu stehen. Die Einheit des Weltbildes ist es wert, dass man eigene Erfahrungen gelegentlich missachtet. Denn mit ihm kann man viel besser leben als mit den Kontroversen der auf eigene Gefahr getroffenen Entscheidungen. Man könnte auch vermuten, dass die Macht des hierarchischen Doppeldenks von der Zustimmung profitiert, d. h. je mehr Menschen sich einer ideologischen Hierarchie fügen, desto überzeugender wirkt sie auf Einzelne, egal wie inkonsistent das endgültige Bild ist. Darum ist das Zeitalter der Massenmedien die Zeit der Ideologien. Die Massenmedien sind für diese äußerst nützlich, ebenso freilich wie soziale Netzwerke.⁵⁴ Beide vermitteln ein Gemeinschaftsgefühl, d. h.

⁵⁴ Besonders effektiv wirken dabei die Nachrichtensendungen, indem sie festlegen, was als Geschehen gelten soll und wie dieses anzusehen und zu bewerten ist. Sie geben sich für neutrale Informationen aus. Was man jedoch aus ihnen erfährt, ist vor allem, was andere Fernsehzuschauer und Zeitungsläser mitgeteilt bekommen haben und was sie vom Mitgeteilten halten sollen, d. h. es handelt sich um Beobachtungen, die für das Fortsetzen der gesellschaftlichen Kommunikation im Sinne Luhmanns sorgen. Vgl. Luhmann, Niklas: *Die Realität der Massenmedien*, S. 53 ff.

bewirken eine virtuelle Wertegemeinschaft und festigen die öffentliche Moral, ohne die keine Ideologie möglich ist.

Dennoch, auch wenn das Geheimnis der Macht der Ideologien mit der Erkenntnis ihrer Mechanismen geklärt ist, können wir immer noch nicht sagen, wie sie endgültig gebrochen werden kann. In unseren Beispielen aus der Erzählung von Bulgakow und aus meiner eigenen Schulzeit ging es nur darum, wie man als ein privater Mensch sich einer Ideologie entziehen kann. Aber damit wird ihre Macht nur für einen Augenblick herausgefordert; im Großen und Ganzen bricht sie keineswegs zusammen; viel mehr spricht dafür, dass sie denjenigen zerbricht, der es wagt, ihr seine Zustimmung zu verweigern. Es gibt jedoch Zeiten, in denen die Macht der Ideologie schwächer wird und ihre Realitätsauffassung ernsthaft bezweifelt wird. Es ist sehr schwer zu sagen, wie ein solcher Prozess angestoßen werden kann. Eine massive Anhäufung der gegen die Ideologie sprechenden Erfahrungen könnte dies am Ende vielleicht bewirken, jedoch kann die Ideologie sich über lange Zeit dagegen wehren. Besonders peinliche, schmerzhaft Erfahrungen wie eine Hungersnot oder ein verlorener Krieg können dabei entscheidend sein. Aber auch dann ist das Ende der Ideologie keineswegs sicher.

Das Rätsel der Macht, von der im Kapitel 1 die Rede war, zeigt sich also in der Macht der Ideologie aufs Neue. Wir können letztendlich nicht sagen, worin ihre Stärke, und noch weniger, worin ihre Schwäche liegt. Die Selbstzensur und Anonymität der verantwortungslosen Moral machen den Zusammenbruch einer Ideologie gerade höchst unwahrscheinlich, jedenfalls unvorhersagbar. Dennoch können wir durchaus feststellen, dass, wenn diese Prozesse begonnen haben, sie kaum aufzuhalten sind. Die von der Ideologie entwickelten Mechanismen der inneren und äußeren Kontrolle sind immer weniger effektiv. Eine gewisse Resonanz der Schwäche wird erzeugt, genauso wie bei der Stärke. Denn je mehr Menschen sich an eine Ideologie halten, desto stärker wird sie. Vielleicht gilt auch das Umgekehrte: Je weniger Menschen sich bereit fühlen, sich ihr zu fügen, desto intensiver verliert sie an Kraft, so dass am Ende keiner sie zu retten vermag.

Prozesse des Zerfalls einer Ideologie möchte ich nun an einem historischen Beispiel analysieren – an zwei Episoden aus der Zeit, als die Macht der kommunistischen Ideologie in Russland zusammenbrach bzw. ihre Schwäche sichtbar wurde. Die erste Episode fand in Moskau im Juli 1990, zwei Tage vor dem Ende des 28. und letzten Parteitag der KPdSU,

statt. Man sollte jedoch vielleicht zuerst die Vorgeschichte in Erinnerung rufen, die in Deutschland viel weniger bekannt ist als in Russland.⁵⁵

Es war das Ende der Perestroika-Zeit, die von Michail Gorbatschow initiiert wurde, ein Jahr nur vor dem Zusammenbruch der Sowjetunion. In dieser Zeit wurde es immer klarer: Die Entwicklung von Perestroika ist unvorhersagbar geworden. Zum einen wurde kaum etwas Radikales zur Rettung der Wirtschaft unternommen. Die nur oberflächlichen ökonomischen Maßnahmen konnten das Leben der Menschen kaum verbessern, das Sinken der Lebensqualität war dramatisch und schien unaufhaltsam zu sein. Zum anderen wuchs die Unzufriedenheit der Bevölkerung mit der kommunistischen Ideologie und persönlich mit Gorbatschow. Statt auf die Leitungsposition in der Partei zu verzichten, wozu das Amt des Präsidenten der UdSSR im März 1990 eingeführt wurde, entschied Gorbatschow, beide Posten zu vereinen – zur Enttäuschung von vielen. Allein in Moskau gingen dreihunderttausend Menschen noch im Februar 1990 auf die Straße, um ihr Misstrauen gegen die Partei auszudrücken und Pluralisierung einzufordern, dabei riefen viele Transparente zur Aufhebung des 6. Artikels der Verfassung der Sowjetunion auf, in der es sich um die führende Rolle der Kommunistischen Partei handelte. Auch kritische Mottos gegen Gorbatschow waren sichtbar, allerdings waren sie nicht aggressiv, sondern nur auffordernd: »Entscheiden Sie, Michail Sergejewitsch, auf welcher Seite Sie sind«. Doch direkt danach sprach Gorbatschow wieder von der führenden Rolle der Kommunistischen Partei.

Man konnte seine Unentschiedenheit verstehen. Er fürchtete sich, die kommunistische Ideologie völlig aufzugeben und sich auf die Seite der Bevölkerung gegen die ihre Autorität zwar allmählich verlierende, jedoch immer noch mächtige Partei zu stellen. Politisch ging er immer mehr Kompromisse mit dem konservativen Teil der Partei ein. Seine persönliche Popularität war im Lande nie besonders hoch, nun waren selbst begeisterte Perestroika-Anhänger von ihm enttäuscht. Man traute ihm nicht. Seine höchst unklare Redeweise, so dass man ihn fast immer auf einander ausschließende Art verstehen konnte, irritierte die Anhänger der Reformen schon seit einiger Zeit. Die Gegner von Perestroika, die nicht nur in der Partei zahlreich waren, waren ohnehin gegen ihn.

⁵⁵ Im Folgenden stütze ich mich auf meine eigenen Erfahrungen, wie ich die Zeit des Zusammenbruchs der Sowjetunion erlebte. Ich erhebe keinen Anspruch, eine ›richtige‹ bzw. wissenschaftlich fundierte Version anzubieten, nur darzustellen, wie ich diese Ereignisse erlebte.

Gorbatschow schien allerdings die Situation noch zu beherrschen, und es ist schwer zu sagen, in welchem Lager er am Ende gelandet wäre. Aber die Ereignisse entwickelten sich viel zu schnell und forderten rasche Entscheidungen, wenn er die Initiative nicht verlieren wollte. Schon am Anfang von Perestroika wurde jemand nach Moskau geholt, dem weder Initiative noch Entscheidungsfähigkeit fehlten, – Boris Nikolajewitsch Jelzin. Im Unterschied zu Gorbatschow war er, bevor er zum Partei-Funktionär wurde, ein Bauarbeiter und Bauingenieur. Seine praktischen Kenntnisse, seine Bereitschaft, schwere Situationen zu bewältigen, hatte er schon als Parteichef in Swerdlowsk mehrmals bewiesen. Nun machte er in Moskau eine rasche Karriere, gefördert u. a. von Gorbatschow selbst, der in ihm einen sehr nützlichen Menschen sah. 1986 wurde Jelzin Kandidat des Politbüros. Der nächste Schritt wäre der Eintritt ins Politbüro selbst, das höchste politische Führungsgremium der Kommunistischen Partei der UdSSR.

Das, was Gorbatschow in Jelzin am Anfang so sehr schätzte, seine praktischen Fähigkeiten, seine Aufrichtigkeit, seine ernsthaften Sorgen um den Zustand der ihm anvertrauten Gebiete, alle diese Eigenschaften wendeten sich nun gegen Gorbatschow. Wie viele andere Anhänger der Reformen fand Jelzin Gorbatschows zweideutige Position sehr unbefriedigend. Aber im Unterschied zu vielen wusste er auch, wie dramatisch die ökonomische Situation im Lande war und wie wenig die Perestroika gebracht hatte. Nun ging er offen auf Konfrontation mit der Partei und persönlich mit Gorbatschow. Im Plenum des Zentralkomitees der KPdSU im Oktober 1987 kritisierte er die Perestroika, die nur zu oberflächlichen Maßnahmen griff oder bei schönen Worten endete, er kritisierte auch Gorbatschow persönlich – für sein Zögern, für seine Doppelzüngigkeit und ganz besonders für den Personenkult, den er in der Partei genoss. Zu seiner Enttäuschung wurde Jelzin von niemandem unterstützt, obwohl viele derselben Meinung waren wie er. Im Gegenteil: Nach der Aufforderung von Gorbatschow stürzten sich alle Redner auf ihn, um sein Benehmen als unakzeptabel, seine Position als ›nicht-kommunistisch‹ zu brandmarken. Sie ereiferten sich sogar, ihre moralische Entrüstung zu demonstrieren. Nach der Erinnerung Jelzins stand er in der Pause zwischen den Sitzungen ganz allein im Flur, seine Freunde und Kollegen hielten mindestens fünfzehn Meter Abstand zu ihm.⁵⁶

⁵⁶ DOI: <https://www.youtube.com/watch?v=d0WLTyNqKYc> (22.03.2022). Vgl. den Film *B.H. (B.N.)* des Historikers und Journalisten Nikolaj Swanidze: DOI https://www.youtube.com/watch?v=467WveZPR_Y (22.03.2022). Diese und weitere Episoden, von

Für Jelzin selbst folgten darauf zwei schwere Jahre des Drucks seitens der Partei, so dass er seine scharfen Worte teilweise zurücknehmen musste. Dennoch war deren Wirkung auf die Fernsehzuschauer, die seine Rede dank Gorbatschows Glasnost-Politik mitbekommen hatten, unbeschreiblich. Es war das erste Mal, dass wir erleben durften, wie bei der höchsten Parteiversammlung mit voller Offenheit und ohne Beschönigung unsere Enttäuschungen und unsere Hoffnungen ausgesprochen wurden. »Dieser wahnsinnige Jelzin«, sagte eine Nachbarin von mir, »er wird es nicht überleben«. Tatsächlich war sein Leben einige Male in Gefahr, aber darüber weiß man bis heute viel zu wenig. Was man weiß, ist, dass trotz seines Ausschlusses aus dem Kreis der Kandidaten des Politbüros und schließlich des Verlustes von allen Parteiämtern, trotz des mächtigen Gegenwinds von sowjetischen Massenmedien oder vielleicht gerade dank all dieser Maßnahmen seitens der Partei, Jelzin bereits im März 1989 zum Mitglied des Kongresses der Volksdeputierten der Sowjetunion gewählt wurde (im Wahlkreis Moskau erhielt er dabei 89 Prozent der Stimmen, bei einer Wahlbeteiligung von 90 Prozent!); im Mai 1989 in den Obersten Sowjet der Sowjetunion. Und nun geschah die Episode, die das ganze Land, Millionen von Menschen, mit angehaltenem Atem beobachtete. Sie waren schon einiges von Jelzin gewohnt. Aber dass dies geschehen könnte, hatte keiner erwartet.

Am 12. Juli 1990 meldete sich der neu gewählte Vorsitzende des Obersten Sowjets der Sowjetunion wieder zu Wort. Gorbatschow war unwillig, ihm Redezeit zu geben (fragte sogar, ob er vielleicht seine Wortmeldung zurückziehen möchte), es war aber schwer Jelzin nun zum Schweigen zu bringen. Jelzin sprach sehr kurz, nur fünf Minuten. Er kritisierte diesmal weder Gorbatschow noch die Partei. Prägnant und betont neutral erklärte er, dass er als Vorsitzender des obersten legislativen Organs des Landes kein Recht habe, nur den Direktiven der Kommunistischen Partei zu folgen; darum wolle er sie verlassen. Er nahm seinen Parteiausweis und legte (manche sagten: ›warf‹) ihn auf den Tisch vor Gorbatschow; danach verließ er den Saal, begleitet von (allerdings sehr leisem) Pfeifen, Kopfschütteln der Partei-Funktionäre und einem verstörten Blick Gorbatschows.

Jelzin tat damit das, was Gorbatschow schon längst hätte tun sollen, er wagte einen Schritt ins Ungewisse. Die historische Rolle, die

denen hier die Rede ist, sind zu sehen z. B. in: *Исторические хроники. 1990 (Historische Chroniken. 1990)* und *Исторические хроники. 1991 (Historische Chroniken. 1991)*: DOI: <https://www.youtube.com/watch?v=hmK25VnkCLc>; <https://www.youtube.com/watch?v=dRnr-ODOrL8> (22.03.2022).

Gorbatschow mit Recht gehörte, wurde hiermit von einem anderen übernommen – von einem, der es gewagt hat, mit der Partei samt ihrer Ideologie zu brechen. Für mich, wie vermutlich auch für Millionen anderer Menschen, war es eine prägende und erschütternde Erfahrung. Selbst eine Bombenexplosion wäre ein schwacher Vergleich dafür, was wir dabei gespürt haben. Mit einem Schlag war Jelzin gelungen, das zu tun, was Gorbatschow in fünf Jahren seiner Perestroika nicht geschafft hatte – uns die Hoffnung zu geben, dass es ein Jenseits von kommunistischer Ideologie tatsächlich gibt. Es war wahrhaftig ein Schluck der Freiheit.

Dabei folgte Jelzin derselben Logik der Verweigerung der Zustimmung, die oben als der Weg beschrieben wurde, wie man sich der Macht einer Ideologie entziehen kann. Bei allen Neuerungen von Perestroika und Glasnost, bei allem Gerede über den »Sozialismus mit menschlichem Gesicht« und der öffentlichen Kritik an konkreten Missständen, war der Ausschluss aus der Partei nicht nur für einen Politiker, sondern auch für einen gewöhnlichen Bürger eine Katastrophe, nach der sein Leben völlig ruiniert wäre. Die Drohung, dass man den Parteiausweis auf den Tisch legen muss, war eine der schlimmsten. Wer aus der Partei verbannt wurde, war politisch (und manchmal nicht nur politisch) tot. Noch wenige Jahre vorher zwang der Tadel der Parteigenossen, dass er »nicht-kommunistisch« handle, Jelzin, seine Kritik teilweise zurückzunehmen. Nun tat er es selbst, vor den Augen der Millionen von Zuschauern: Er sprach der Partei gegenüber sein ›Nein‹ aus, ohne gegen sie zu polemisieren. Die Macht der Ideologie, die moralisch gebot, das Kommunist-Sein als höchste Würde des Menschen zu sehen, war gebrochen: Man könne dem Volk anders dienen als durch die Partei; man könne auch anders sein; als Person brauche man die Zustimmung der ›Genossen‹ nicht.

Was darauf folgte, war zwar zu erwarten, aber kam ebenso einem Wunder gleich. Fast ein Jahr später, am 12. Juni 1991, wurde Jelzin zum Präsidenten der Russischen Teilrepublik der UdSSR (RSFSR) gewählt. An die Atmosphäre der damaligen Wahlen kann ich mich gut erinnern: Keiner dachte daran, nicht hinzugehen; Gorbatschow zum Trotz Jelzin zu wählen, war eine Frage der Selbstachtung, besonders, weil Jelzins Wahlkampf durch die Massenmedien systematisch verschwiegen und der Partei-Kandidat Nikolai Ryschkow dagegen aktiv propagiert worden war. Diese Wahlen zeigten u. a., dass staatliche Propaganda vollkommen ohnmächtig sein kann. Im Gegenteil: Der Druck, den sie auf Wähler machte, war ihr eigenes Todesurteil.

Hier ist kein Platz die Geschichte weiter zu erzählen. Eine Bemerkung ist allerdings nötig. Ich weiß, wie groß der Respekt vor Gorbatschow in Deutschland ist. Für die Wiedervereinigung Deutschlands hat er tatsächlich viel getan – so viel, dass man ihm manches Vergehen, wie das Verschweigen der Tschernobyl-Katastrophe oder sowjetische Panzer und Menschenopfer auf den Straßen von Riga und Vilnius vergessen und verziehen hat.⁵⁷ Nun hat Gorbatschow auch für Russland viel getan. Er hat Perestroika und Glasnost angestoßen, er hat die UdSSR, wenn auch sehr beschränkt, gegenüber der Welt geöffnet. Seine Verdienste sollen nicht kleingeredet werden. Aber seine Rolle in den Ereignissen 1990–1991 in Russland selbst war mehr als zweideutig. Der Eindruck wurde immer stärker: Er wollte keine radikalen Reformen, jedenfalls hatte er nicht vor, auf die Macht der kommunistischen Ideologie zu verzichten.

Vielleicht fehlte ihm bloß der Mut, dies zu tun. Vielleicht war er jedoch selbst Opfer der Ideologie: Er wollte das ideologische ›Monsstrum‹ bloß verbessern, in der festen Überzeugung, dass die Idee des Sozialismus bis zu dem Grad richtig ist, dass sie durch Kritik und Korrekturen nur gewinnen kann; dass die Kommunistische Partei sich bloß aufrichtig an ihre eigenen Prinzipien halten soll, um die eigene Herrschaft zu sichern. Seine Perestroika sollte bloß ein Umbau, eine kosmetische Operation sein.⁵⁸ Dennoch weiß jeder Arzt, dass selbst kleinste Operationen gefährlich sein können, wenn der Organismus schwach ist. Oben habe ich gesagt, dass eine staatliche Zensur bereits die Schwäche einer Ideologie bedeutet, denn sie macht auf die Diskrepanzen in den Realitätsvorstellungen aufmerksam und zeigt ihre Ohnmacht, diese anders als durch Verbote zu beseitigen. Nun hat die Glasnost, die von Gorbatschow initiiert wurde, zwar Verbote aufgehoben, dies aber nur teilweise: Man durfte z. B. Stalin kritisieren, aber nicht Lenin; man durfte auf konkrete Missstände der sowjetischen Wirtschaft hinweisen, aber das System als solches nicht anzweifeln. Diese Teilzensur hatte für die Ideologie dramatische Folgen. Statt sie zu stärken, hat die Glasnost die absolute Willkürlichkeit solcher Verbote und folglich auch gravierende Diskrepanzen mit der Realität offenbart. Die Restzensur hatte genau die gegenteilige Wirkung von dem, was beabsichtigt war: Sie hat die Selbstzensur, die Grundlage des hierarchischen Doppeldenks, lächerlich

⁵⁷ Im Mai 1986 berichtete Jelzin auf dem DKP-Parteitag in Hamburg als Erster über die Tschernobyl-Katastrophe. Die blutige Aktion des sowjetischen Militärs zur Unterdrückung der Unabhängigkeitsbewegung in den baltischen Ländern hat Jelzin im Februar 1991 scharf kritisiert und das erste Mal den Rücktritt Gorbatschows gefordert.

⁵⁸ Das Wort bedeutet auf Russisch ›Umbau‹.

gemacht. Die Macht der Ideologie war damit bereits gebrochen. Sie war nun eine Denkweise, die Menschen als fremd und äußerlich aufgezwingen empfanden.

Die kommunistische Grundidee – die Rahmenvorstellung der Ideologie – hat die ›Korrekturen‹ nicht überlebt. Gorbatschow aber hat seine historische Chance verpasst, das Land in die Zeit nach dem Umbruch zu führen und ein wirklicher Erneuerer zu werden. Er hing an der Partei und ihrer Ideologie, er hing damit an der Vergangenheit, die bereits verloren war. Die Macht der Ideologie zeigte Risse, nicht ohne seine Beteiligung. Nun begann das ihr zugrunde liegende Realitätsbild zu zerbröckeln. Dies hatte er nicht erwartet und nicht gewünscht, er versuchte vielmehr diesen Prozess aufzuhalten. Denn er fürchtete sich vor der unbekanntenen Realität jenseits der vertrauten Vorstellungen. Er wagte den Schritt in das Jenseits der Ideologie nicht. Dieser war tatsächlich ein gefährlicher und unvorhersagbarer. Ein anderer hat es aber getan – einer, dem Gorbatschow es auch nach seinem Tod, Jahrzehnte später, nicht verzeihen konnte.⁵⁹ Jelzin hat es gewagt, einen neuen Weg jenseits der Parteiideologie einzuschlagen, ohne Garantien und ohne Alternative. Er hat in jenem Moment – und dies möchte ich betonen – von keiner Alternative zur kommunistischen Ideologie gesprochen; es ging ihm damals nur darum, sich von dieser zu befreien. Das war das Geheimnis seines atemberaubenden Erfolgs, das Rätsel seiner Macht, die er auch später wiederzugewinnen wusste, wenn sie ihm völlig zu entgleiten drohte: Er hatte keine Angst (oder machte diesen Eindruck), weder vor der ideologiefreien Realität noch vor der Verantwortung, die mit dem Risiko eines neu eingeschlagenen Weges verbunden ist. Darum konnte er Millionen von Menschen die Möglichkeit öffnen, mit der sozialistischen Realität zu brechen. Dies würden viele bald bereuen. Die Bürde der Freiheit erwies sich als zu schwer, die ideologiefreie Realität als viel zu heterogen und unerfreulich. Die neuen Realitätserfahrungen waren im Laufe der zehn nachfolgenden Jahre von denen der Ohnmacht und Niederlage begleitet. Es ist kein Wunder, dass Menschen bald in die Obhut der alten Ideologie zurückkehren wollten, dorthin, wo man sich der anonymen Macht der Ideologie anschließen konnte, ohne Verantwortung und ohne Risiko.

⁵⁹ In einem Interview für ARTE im Film *Gorbatschow. Eine Begegnung* von Werner Herzog und André Singer (1.10.2019, 21:45–23:15) betonte Gorbatschow, dass er kein rachsüchtiger Mensch sei. Und doch ist seine Darstellung der damaligen Ereignisse aus meiner Sicht nichts anderes als ein Versuch der nachträglichen Rache an Jelzin.

Nun kommen wir zur zweiten Episode, die aus meiner Sicht den Moment darstellt, in dem die Realität sich als ideologiefrei zeigte – als machtvoller Gegner der Ideologie. Ich denke, die Ereignisse des sowjetischen Augustputsches 1991 sind auch in Deutschland bekannt. Darum nur kurz: Um die Unterschreibung eines neuen Unionsvertrags zu verhindern, der den ehemaligen sowjetischen Republiken viel mehr Freiheit gegeben hätte (auch die Freiheit, aus dem Vertrag auszutreten), unternahm eine Gruppe von Partei-Funktionären aus Gorbatschows nächster Umgebung den Versuch, die Macht im Land zu ergreifen und die Reformen zu beenden, indem Gorbatschow abgesetzt wurde und Panzer auf die Straßen Moskaus geschickt wurden. Der Putsch dauerte nur drei Tage und war erfolglos. Millionen von Menschen gingen auf die Straße, einige opferten ihr Leben (drei junge Männer wurden getötet). Als Vorsitzender des Obersten Sowjets rief Jelzin zum Widerstand gegen den Putsch auf, weigerte sich, Gorbatschows Absetzung zu akzeptieren, und forderte ein persönliches Treffen mit ihm. Am dritten Tag wurde Gorbatschow mit seiner Familie aus der Gefangenschaft (auf seiner Datscha in der Krim) befreit und nach Moskau gebracht. Danach konnten der Zerfall der Sowjetunion bzw. die Unabhängigkeits-Deklarationen von ehemaligen Sowjetrepubliken nicht mehr aufgehalten werden. Selbst die milde Form des neuen Unionsvertrags war für sie nicht mehr akzeptabel.

Was mir aus allen diesen spannenden Ereignissen, die ich erleben durfte, besonders in Erinnerung bleibt, ist der Moment, als Gorbatschow spät in der Nacht des dritten und letzten Tages des Putsches die Treppe am Flughafen Moskaus hinunterstieg. Es mag sein, dass er nicht gänzlich unschuldig an alledem gewesen ist, was passierte. Er hatte kaum von der Verschwörung nichts wissen können, zumal es selbst an öffentlich ausgesprochenen Warnungen nicht gefehlt hatte. Aber wie groß seine Beteiligung auch gewesen sein mochte, ich kann nicht glauben – anders als viele Menschen in Russland auch heute noch denken –, dass sie hundertprozentig gewesen war. Höchstwahrscheinlich hatte sich seine Vorsicht, mit der er eine Balance zwischen verschiedenen Kräften suchte, als die größte Gefahr erwiesen; statt ihn zu schützen, hatte seine zweideutige Politik ihn und mit ihm das ganze Land an den Rand der Katastrophe gebracht. Er war von denen verraten worden, mit denen er nicht brechen wollte – von der Partei und ihrer Führung.

Wie dem auch sein mag. An seinem Gesicht konnte man nun sehen, dass er in diesen Tagen viel Angst und Kummer erlebt hatte. Er hatte sich diesmal jedenfalls als unnachgiebig erwiesen: Er hatte nichts unterschrieben, was die Putschisten legitimieren würde, und dies in einer

Situation, als nicht nur er selbst, sondern auch seine Familie in ihrer Gewalt gewesen war. Darum war der Widerstand unter dem Motto verlaufen: ›Wo ist Gorbatschow? Zeigt uns Gorbatschow!‹ Man hatte sich geweigert, an seine plötzliche Krankheit und seinen freiwilligen Rücktritt zu glauben; man hatte ernsthaft bezweifelt, dass er noch lebte. Nie zuvor und niemals danach war er im eigenen Lande so beliebt wie in jener Nacht vom 22. auf den 23. August 1991, als er im Flughafen Moskaus stand, was von allen Fernsehsendern live übertragen wurde. Es war seine Sternstunde.

Nun begann er zu sprechen. Er bedankte sich bei Jelzin und bei allen »sowjetischen Menschen«, die ihn unterstützt und die »Affäre« nicht zugelassen hatten; er sprach auch von den Problemen, die es noch zu lösen galt; von der Perestroika und ihren großen Siegen.⁶⁰ Aber je länger er sprach, desto klarer war das Gefühl: Er redet an den Menschen vorbei; er versteht nicht, was in diesen drei Tagen geschehen ist; er zielt immer noch auf einen Umbau, eine Verbesserung des sozialistischen Systems; er begreift nicht, dass die Macht der alten Ideologie endgültig gebrochen ist, dass das Land, das er regiert hatte, nicht mehr existiert. Ich erinnere mich an ein starkes, brennendes Gefühl des Mitleids: Dieser Mensch gehörte unwiderruflich der Vergangenheit an, und er hat es noch nicht verstanden. Später würde Gorbatschow Jelzin für den Zusammenbruch der Sowjetunion und sein persönliches Scheitern verantwortlich machen. Seine Gefühle kann man verstehen. Und dennoch war es seine eigene Position, die ihn politisch vernichtet hat. Es war etwas höchst Ungewöhnliches, etwas Einmaliges: Er stand vor einer großen Menschenmenge als Vertreter einer Ideologie, die es nicht mehr gab, als einsamer Ideologe, der allein im ganzen Land es nicht begriffen hat, dass diese Ideologie ihre Macht verlor, die Realität zu bestimmen.

In diesen zwei historischen Episoden wird deutlich, dass es sich bei dem Zusammenbruch einer Ideologie tatsächlich um die Realität handelt – um die Realität, die zur Gegenmacht der ideologischen Macht werden kann. Diese ist unsichtbar, ein unsichtbares Netz, wie Foucault sie beschrieb. Und doch lässt sie sich im Moment des Zusammenbruchs deutlich erkennen, wenn sie plötzlich, wie in jener Nacht im Flughafen Moskaus, befremdend wirkt. In diesem Moment verliert die Ideologie ihre Immunität eines quasi-einheitlichen Bildes, das gegen Erfahrungen gerüstet ist. Man sieht ihre Monstrosität. Man sieht auch, dass, wie die Realität auch sein mag, sie anders sein muss, als von der Ideologie

⁶⁰ Vgl. DOI: <https://ed-glezin.livejournal.com/863596.html> (22.03.2022).

unterstellt. Die Diskrepanzen in der Realitätsauffassung werden sichtbar, das Vertrauen in die Ideologie wird unwiderruflich gebrochen.

Eine wichtige Anmerkung darf hier vielleicht nicht fehlen. Es ist gewiss eine äußerst komplizierte theoretische Frage, was der Grund für den Zusammenbruch des kommunistischen Systems gewesen ist, vorausgesetzt, dass es diesen ›eentlichen‹ Grund tatsächlich gibt und dass er feststellbar ist, im Sinne ›ohne ihn wäre es nicht geschehen‹. Man kann hier in zwei einander entgegengesetzten Richtungen argumentieren: entweder waren es rein ökonomische Gründe oder es war der ›Wille des Volkes‹, dem Politiker nichts entgegensetzen konnten. Hier sieht man, wie unerlässlich die Ideologiekritik ist. Denn beide Thesen sind offensichtlich einseitig und unbefriedigend: Sie unterstellen ein Realitätsverständnis, das entweder rein materialistischer oder aber rein idealistischer Art ist.⁶¹ Es ist jedoch unklar, wie diese Realitätskonzeptionen miteinander korrelieren bzw. wie sie einander ausschließen sollen. So vergessen die Anhänger der ökonomischen These viel zu leicht, dass nicht alle sozialistischen Systeme, die mit solchen Problemen konfrontiert werden, zusammenbrechen; sie können sich sowohl in die Richtung von mehr Offenheit als auch von mehr Geschlossenheit entwickeln. Der Vorgänger Gorbatschows (und sein Förderer in der Partei) Juri Andropow hatte noch wenige Jahre vor Perestroika einen ganz anderen Kurs gewählt, jenen der Festigung des Systems, zwar auch durch Reformen, aber diese mit solchen Methoden, dass er schon damals mit Stalin verglichen wurde.⁶² Und tatsächlich ist Stalin in den 1930er Jahren der Sprung von dem ökonomisch durch Revolution und Bürgerkrieg verwüsteten Land zum industriellen Nuklearimperium gelungen, mit brutalsten Mitteln, die jedoch von Millionen von Menschen akzeptiert wurden. Auch der im Winter 1984 verstorbene Andropow hätte vielleicht die zerfallende Wirtschaft auf diese Weise retten können. Oder hätte er es nicht mehr gekonnt? Das werden wir niemals erfahren. Jedenfalls kann die ökonomische These eine solche Möglichkeit weder erklären noch ausschließen. Gleiches gilt aber für die These zum Volkswillen. Der Entwicklung von Andropows repressiver innerer und aggressiver äußerer Politik (zu seiner Zeit wurde die UdSSR »Imperium des Bösen« genannt) hat dieser ›Wille‹ nichts entgegensetzt. Es gab keine Proteste, weder in Russland noch z. B. in der DDR. Nur sein früher Tod und

⁶¹ Vgl. die Anm. 3.

⁶² Vgl. z. B. DOI: https://www.bbc.com/russian/russia/2012/11/121112_andropov_reforms (22.03.2022).

einige Jahre später der Aufstieg Gorbatschows hat zur Veränderung des Parteikurses geführt. Hat die Perestroika-Politik Menschen angestoßen, hat sie ihnen die Augen geöffnet? Aber wie kam es dann dazu, dass Gorbatschow am Ende selbst hinter den Ereignissen zurückgeblieben ist? Solche Fragen können weder ausgehend von einer ökonomischen noch von der Willens-These beantwortet werden. Denn sowohl die ›Makrophysik‹ der Macht, die die Wirtschaft durchdringt, als auch ihre feine ›Mikrophysik‹, die den ›Willen des Volkes‹ bestimmt, werden erst dann greifbar, wenn wir die Ideologie als Macht verstehen, der eine andere Macht entgegentritt – die Macht der Realität, die mit keinen ökonomischen Umständen gleichzusetzen ist, aber auch von keinem ›Willen‹ vollkommen abhängt, sondern eine eigene Entwicklungslogik aufzeigt. Eben diese selbstständige Realität als Macht hat die kommunistische Ideologie zugrunde gerichtet, und mit ihr das sozialistische Wirtschaftssystem samt allen politischen Institutionen. Die Realität zeigte sich als solche in dem Augenblick, in dem einige Menschen das Jenseits der Ideologie auf eigene Verantwortung gewagt haben. Dadurch haben sie die Sehnsucht nach Realität erweckt, die bei Millionen Anklang gefunden hat, so dass auch sie an die Stabilität und Sicherheit des monströsen ›Bildes‹ nicht mehr glauben wollten und sich bereit erklärten, das Jenseits zu riskieren.

Ob die sowjetische Ideologie tatsächlich ihre Macht in Russland damals verlor, mag heute bezweifelt werden. Ihre Wiederherstellung ist in den letzten Jahren nur teilweise gelungen und es ist eine offene Frage, ob dies tatsächlich dieselbe Ideologie ist oder ihre schwache, machtlose Imitation. Jedenfalls ist die damalige Sehnsucht nach Realität bzw. die Abneigung gegen die Ideologie im heutigen Russland kaum feststellbar. Aber man sollte deshalb nicht leugnen, dass dies in den 1990er Jahren tatsächlich der Fall gewesen ist. In der neuen Verfassung, für die die Russen gestimmt haben und deren leidenschaftlicher Befürworter Jelzin gewesen ist, stand (und steht immer noch): »Keine Ideologie darf als staatliche oder verbindliche festgelegt werden« (13.2).⁶³ Meine persönliche Erfahrung ist, dass nie vorher und auch nie danach, weder in Russland noch z. B. in Deutschland, ich weniger Ideologie erlebt habe als zu jener Zeit. Die 1990er Jahre in Russland waren die Zeit der vollkommenen Freiheit von allen Ideologien.

Man sollte sich jedoch davor hüten, sich das Fehlen von jeglicher Ideologie als etwas höchst Erfreuliches vorzustellen, als seligen Zustand,

⁶³ DOI: <http://www.constitution.ru/de/part1.htm> (22.03.2022).

von dem noch Marx geträumt hat. Das Gegenteil war leider der Fall: Eine riesige ideologische Lücke, die nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion entstand, ließ sich vor allem darin spüren, dass selbst Schatten der Solidarität aus dem gesellschaftlichen Leben verschwanden. Das intellektuelle Chaos und die moralische Zügellosigkeit, die dem Zusammenbruch der sowjetischen Ideologie in Russland folgten, zeigten sich sehr schnell als akute gesellschaftliche Gefahr. Den unverdeckten Pragmatismus, dem das Land verfiel, kann man als eine Art Anti-Ideologie beschreiben. Hier gab es keine Rahmenvorstellung, keine Hierarchie, keine Moral. Das Geldverdienen war das einzige Ziel; harte Arbeit oder unverschämte Korruption die Mittel, die gleichberechtigt waren. Die Realität war brutal, widersprüchlich und unerfreulich.

Selbst das Aufzählen der ökonomischen und politischen Probleme, mit denen der erste Präsident Russlands konfrontiert wurde, würde die Rahmen dieses Buches sprengen. Es waren gravierende Probleme, die zum größten Teil präzedenzlos gewesen sind. Keiner konnte ihn dazu beraten, wie man das Land vor einer Hungersnot rettet; keiner wusste, wie man den Zerfall Russlands verhindert, der nach dem Zerfall der Sowjetunion drohte; ebenso wenig, wie man die Armee und Geheimdienste unter Kontrolle bekommt. Oder vielmehr: Es fehlte nicht an Besserwissern. Diese trugen jedoch keine Verantwortung, Jelzin musste sie immer wieder auf sich nehmen, selbst wenn er zum Opfer inkompetenter Berater oder geschickter Betrüger wurde. Wir haben uns an seine wiederholten Worte »Ich habe es entschieden, ich trage die volle Verantwortung« schnell gewöhnt und viel zu schnell aufgehört, sie zu schätzen.

Als Folge verlor Jelzin seine enorme Popularität innerhalb weniger Jahre. Nachträglich wurde die Situation der 1990–91er Jahre von vielen umgedeutet: Es sei bloß ein Machtkampf gewesen, weiter nichts; die Menschen seien betrogen worden. In der Einführung habe ich diese merkwürdige Erklärung, wenn nämlich ›wahre‹ Motivationen eines Menschen im Sinne der Machtsucht beschrieben werden, als sehr unbefriedigend und machtphilosophisch falsch eingestuft. Was bedeutet es z. B., wenn wir sagen, Jelzin wollte nur Macht? Konkret würde es bedeuten, er wollte allein die Verantwortung für die unpopulären Maßnahmen in der ökonomisch schwierigsten und politisch ungünstigsten Zeit tragen; er wollte seine Popularität verlieren; er wollte in zehn Jahren aus einem kräftigen Mann im mittleren Alter zu einem kränklichen Greis werden, mit zwei Herzinfarkten und einer schweren Herzoperation. Oder wollte er etwas anderes? Schauen wir als Gegenbeispiel

Gorbatschow an, dessen Motivation in Russland ebenso üblich mit der Machtsucht erklärt wird. Beide wollten nur Macht, so die gewöhnlichste Sichtweise. Man sieht, wie wenig eine solche ›Erklärung‹ erklärt. Denn es handelt sich um zwei absolut unterschiedliche Handlungsweisen mit unterschiedlichen Ergebnissen.

Warum hat Gorbatschow keine Entscheidung getroffen, die ihn zum Erneuerer Russlands gemacht hätte? Warum hat er den Forderungen, endgültig mit der Ideologie zu brechen, nicht nachgegeben? Gewiss wollte er nicht auf die Macht verzichten. Aber was bedeutete die Macht für ihn? Offenbar das Gegenteil von dem, was Jelzin unter Macht verstand: Sie bedeutete Sicherheit, einen sicheren und bekannten Weg in Obhut der Ideologie. Denn die Ideologie erlaubte Gorbatschow, die Verantwortung für vieles, was im Lande passierte, von sich wegzuschieben. Darum wurde jedoch auch seine Macht mit der der Ideologie zunichte. Das Geheimnis der persönlichen Macht liegt also nicht darin, dass man, wie von Arendt ausgelegt, die Zustimmung der Mehrheit gewinnt. Vielmehr gilt das Umgekehrte: In Zeiten des Umbruchs gehört diese Zustimmung, diese Begeisterung der Menschen, demjenigen, der die mit der Macht verbundene Verantwortung nicht scheut und gerade darum bereit ist, die Macht zu übernehmen. Eine solche Macht speist sich aus der Sehnsucht nach Realität, die, einmal eingetroffen, immer akuter wird und immer mehr Menschen einbezieht.

Jelzin schien dazu bestimmt zu sein, viele Illusionen zu überwinden, vor allem seine eigene, aber auch die seines Volkes. Zuerst war es die kommunistische Ideologie. Den Abschied von ihr forderten 1990 Millionen von Menschen, was danach von ihnen selbst vergessen und gern geleugnet wurde. Was haben sie sich davon versprochen? Ich fürchte, es ging ihnen, mehr oder weniger bewusst, um eine bloße Umkehrung der sozialistischen Denkweise: Man hat der sozialistischen Realität ein kapitalistisches Paradies entgegengesetzt, man glaubte an die Güte der ›freien Welt‹. Von solchen Illusionen war Jelzin selbst höchstwahrscheinlich nicht frei. Hier ist ein Teil von seiner Inaugurationsrede aus dem Jahr 1991:

»Великая Россия поднимается с колен! Мы обязательно превратим её в процветающее, демократическое, миролюбивое, правовое и суверенное государство. Уже началась многотрудная для всех нас работа. Перейдя через столько испытаний, ясно представляя свои цели, мы можем быть твёрдо уверены: Россия возродится!«

»Das große Russland steht auf! Wir werden es sicherlich in einen blühenden, demokratischen, friedlichen und souveränen Rechtsstaat verwand-

deln. Die schwere Arbeit hat für uns bereits begonnen. Nach so vielen harten Prüfungen sehen wir unsere Ziele klar und deutlich, wir sind sicher: Russland wird wiederauferstehen!«⁶⁴

Die Schlüsselworte sind hier für mich »klar und deutlich«. Die Aufgaben schienen allen eindeutig klar zu sein: der freie Markt, die gesellschaftlichen Freiheiten und ganz besonders die Demokratie. Dass hier solche Wörter wie »blühende« und »demokratische« als Synonyme verwendet wurden, zeigt, wie sehr Jelzin an den Mythos des prosperierenden freien »Westens« glaubte, des »Westens«, der Russland den richtigen Weg zeigen würde. Dies war für ihn der Weg zu einem klaren Ziel: Russland sollte ein »normaler« Teil der »zivilisierten Welt« werden.

Die Enttäuschung kam viel zu schnell, nicht nur in ökonomischer, sondern auch in politischer Hinsicht. Der Glaube an die »westlichen« Werte vermochte nicht zu einer neuen Ideologie zu werden; die Widersprüche mit Realitätserfahrungen waren viel zu groß, besonders, was das Wohlwollen des »Westens« Russland gegenüber anging. Wir wissen nicht, wie Jelzin diese neue Enttäuschung persönlich erlebte. Wie kein anderer in Russland hielt er an der Pressefreiheit fest, und zwar in einem solchen Maß, wie man es auch im »Westen« bis heute nicht kennt. Er verzichtete (gegen alle Ermahnungen, selbst seitens der liberalen Öffentlichkeit) auf jede Art staatlicher Propaganda und tat nichts für die Förderung der eigenen Popularität. Das hat ihn persönlich viel gekostet, vor allem, als seine Familie von den Massenmedien andauernd angegriffen und er selbst systematisch verleumdet und beleidigt wurde. Und dies leider nicht nur in Russland. Auch westliche Massenmedien schlossen sich der russischen medialen Hetze gegen Jelzin an: Den Journalisten schien es unterhaltsam, eine Karikatur aus dem russischen Präsidenten zu machen, dessen Temperament ohnehin sehr wenig dem bürokratisch-zurückhaltenden Muster der westlichen Politiker entsprach; eine solche Karikaturisierung forderte von den Autoren außerdem keine Anstrengung, die nötig gewesen wäre, hätte man die russischen Verhältnisse tiefer und komplexer begreifen wollen.⁶⁵ Das absolute Fehlen der Schranken für

⁶⁴ S. DOI: <https://urfu.ru/ru/about/history/yeltsin/> (22.03.2022), meine Übersetzung – E.P.

⁶⁵ Dazu gehören immer wieder von der Presse angeregte Gerüchte über seine angebliche Alkoholkrankheit, die ich hier nicht diskutieren will. Nur ein Hinweis: Im Jahr 1996 musste Jelzin mit einem schweren Infarkt seine Wahlkampagne im Land persönlich weiterführen, gegen ausdrückliche Warnungen seiner Ärzte und auf starke, die Körperfunktionen störende Medikamente angewiesen. Hätte er sich geweigert und krankgemeldet, hätte das eine sichere Revanche der Kommunistischen Partei in Russland nach sich gezogen.

die Presse- und Redefreiheit in Russland selbst, auch – und dies möchte ich betonen – was jegliche Selbstzensur angeht, hat Jelzin trotz alledem später, nach seinem Rücktritt, in einem privaten Interview als seine größte Errungenschaft eingeschätzt, freilich mit einer nachsichtigen Bemerkung, dass Journalisten es leider noch nicht gelernt hätten, diese Freiheit verantwortungsvoll zu nutzen.⁶⁶

Die Realität war ideologiefrei. Sie war aber zu einem Flickenteppich geworden, der drohte jede Minute in unvereinbare Teile zu zerfallen. Und mit ihm die Gesellschaft. Die offene Verantwortungslosigkeit sowohl des größten Teils von Politikern als auch der Massenmedien, die ihre Freiheit an die Oligarchen verkauften, an die extrem reichen Menschen, die anstrebten, die nationale Wirtschaft zu kontrollieren und die Politik zu ihren Gunsten zu manipulieren, war eine der dramatischsten Folgen. Das Parlament wurde zur Arena von korrupten Populisten, die zwar demokratisch gewählt worden waren, jedoch überhaupt nicht vorhatten, sich demokratisch zu verhalten oder sich zumindest an die Gesetze zu halten. Es ist kein Wunder, dass Jelzin bald allein dastand, fast ohne jegliche Unterstützung. Wenn dies der Genuss der Macht ist, so muss man wahnsinnig sein, um danach zu streben.

Der bis zu solchem Grad ideologiefreie öffentliche Raum stellte ein Problem dar, das dazu führte, dass bald erste Zeichen der Nostalgie nach der alten sowjetischen Ideologie deutlich zu beobachten waren. Menschen litten an der ideologiefreien Realität, sie forderten Schutz vor ihr. Der pure Pragmatismus und der unbeschränkte Pluralismus, der selbst keine vage Einheit der Realitätsvorstellungen zuließ, gekoppelt mit der ökonomischen Not, drohte wieder in das Gegenteil umzukippen – in den Wiederaufstieg der kommunistischen Ideologie. Vor den zweiten Präsidentschaftswahlen in der Geschichte Russlands 1996 war die Popularität des Kandidaten der Kommunistischen Partei um ein Vielfaches höher als die Jelzins, was eine Katastrophe versprach: Die Kommunisten hatten ohnehin die Mehrheit im Parlament und bremsten hartnäckig alle ökonomischen Reformen der Regierung aus.

In dieser Situation tat Jelzin etwas, das man auch heute noch gern ironisiert: Er rief führende russische Intellektuelle zu sich, und bat sie, eine neue nationale Idee auszuarbeiten. Es entstand ein Projekt, in dem

Während seiner Inaugurationsrede konnte er kaum stehen, die Herzoperation folgte unmittelbar danach. Vgl. den Film von Swetlana Sorokina *Сердце Ельцина (Das Herz Jelzins)*, DOI: <https://www.youtube.com/watch?v=oBc6tEZtOVQ> (22.03.2022).

⁶⁶ DOI: <https://www.youtube.com/watch?v=kpzeegpMKpU> (8.10.2019).

u. a. der Ideologiebegriff kontrovers diskutiert wurde.⁶⁷ Nachträglich wird man dies als Versuch interpretieren, eine neue Ideologie zu etablieren – im krassen Widerspruch zu der Verfassung.⁶⁸ Allerdings spricht vieles gegen solch eine Interpretation. Gerade Jelzin war doch derjenige, der die neue Ideologisierung des Landes systematisch verhinderte – am Ende auch gegen den Willen der Mehrheit seiner Mitbürger. Hätte er eine Ideologie gewollt, hätte ihm immer noch die alte zur Verfügung gestanden, die gerade an Macht wieder zu gewinnen schien. Er wollte jedoch eine neue Idee und zwar eine, die die auseinanderdriftenden Teile der russischen Gesellschaft zusammenhalten würde.

Jedenfalls blieb die intellektuelle Suche nach einer nationalen Idee ohne Folgen – bloß ein Kuriosum der neuesten russischen Geschichte. Vielleicht ist es ein Beispiel dafür, dass man solche Ideen gerade nicht vorsätzlich erschaffen kann, dass diese keinen Autor haben können. Vielleicht demonstriert dieses Beispiel auch das, was ich oben betont habe: dass wir das Geheimnis nicht kennen, wie man einer Realitätsinterpretation Macht verleiht; und ohne Macht ist keine Interpretation im Stande, etwas in der Realität zu bestimmen. Man kann sie zusammenbasteln und propagieren, aber wenn ihr Macht fehlt, kann sie sich gegen andere Interpretationen nicht durchsetzen, sie kann diese sich nicht unterordnen. Doch vor allem enthielt aus meiner Sicht die Forderung, die Jelzin an die Intellektuellen richtete, einen gravierenden Widerspruch: Er suchte nach einer Konzeption der Realität, die, ohne Ideologie zu sein, die Gesellschaft zusammenhalten kann. Er wollte eine Idee, aber keine Ideologie, d. h. er wollte eine Realitätsinterpretation, die keine privaten Interessen und Erfahrungen leugnen und keine Andersdenkende tadelnde Moral brauchen würde, jedoch einheitlich wäre bzw. alle versöhnen könnte. Eine der vielen Illusionen, auf die der erste Präsident Russlands verzichten musste, war der Traum von einer Idee, die niemanden in seiner Denkweise beschränken, sondern Menschen füreinander öffnen und die gesellschaftliche Solidarität sichern würde.

⁶⁷ Vgl. Баранов А., Захваткин М., Добровольский Д., Мирский Э. и Рубцов А. (Baranow A., Zachwatkin M., Dobrowolski D., Mirski E. u. Rubzow A.): *Россия в поисках идеи: анализ прессы (Рабочие материалы Группы консультантов Администрации Президента РФ)* (Russland auf der Suche nach einer Idee: Presseanalyse (Arbeitsmaterial der konsultierenden Gruppe für die Administration des Präsidenten der Russischen Föderation)), Moskau 1997.

⁶⁸ Vgl. z. B. Соловьев, Эрих Ю. (Solowjow, Erich J.): *Философия как критика идеологий (Philosophie als Kritik der Ideologien)*, in: Гусейнов и Рубцов (Gusejnow u. Rubzow): *Философия и идеология (Philosophie und Ideologie)*, S. 29.

Dass er dabei Intellektuelle um Hilfe bat, zeigt, dass er über eine solche Idee nicht verfügte, freilich ebenso wenig wie sie.

Wie kurios die Geschichte der intellektuellen Suche nach einer allversöhnenden nationalen Idee auch sein mag, sie demonstriert – und dies möchte ich betonen –, dass Jelzin nicht nur kein Ideologe, sondern auch kein Populist gewesen ist. Nicht die Popularität bei der Mehrheit seiner Bürger, sondern die Überwindung der Spaltungen in der Gesellschaft war sein eigentliches Ziel, auch wenn er dafür letztendlich auf ein Verbot der Kommunistischen Partei verzichten musste und selbst auf Verfolgung der Putschisten und seiner persönlichen Feinde.⁶⁹ Dies wurde im Land überwiegend als Schwäche empfunden. Wenn wir daran denken, dass der Ruf der Macht bereits Macht ist,⁷⁰ so hat diese angebliche Schwäche Jelzins seine Macht am Ende tatsächlich sehr geschwächt, wenn auch nie völlig vernichtet.

Dabei war der Traum von der allversöhnenden Idee innerhalb der russischen Kultur keineswegs neu. Eine solche geheimnisvolle russische Idee hat Dostojewski bei seinem Lieblingsautor, Alexander S. Puschkin, gepriesen. Berühmt sind seine Worte aus der öffentlichen Puschkin-Rede: »Ein echter, ein ganzer Russe« zu sein, bedeute nichts anderes, »als sich bemühen, die europäischen Widersprüche in sich endgültig zu versöhnen, der europäischen Sehnsucht in der russischen allmenschlichen und allvereinenden Seele den Ausweg zu zeigen.«⁷¹ Puschkin habe das Geheimnis des alle Widersprüche versöhnenden Russlands mit ins Grab genommen und wir haben nun das »Geheimnis ohne ihn zu enträtseln«, das er uns hinterlassen hat.⁷² Als Schriftsteller hat Dostojewski eine solche Idee jedoch niemals dargestellt. Im Gegenteil: Er hat die dramatisch gesplattene Welt gezeigt, in der jeder seiner Wahrheit, seiner Realitätsvorstellung folgt und das »letzte Wort« nicht gesprochen werden kann.⁷³ Mehr noch: Seine Protagonisten, wie Raskolnikow oder

⁶⁹ Tatsächlich ging es Jelzin um die nationale Versöhnung, nicht (oder nicht nur) um einen endgültigen Sieg über die kommunistische Ideologie. So wurde der 7. November, der in der Sowjetunion als Fest der Oktoberrevolution gefeiert worden war, 1996 zum Tag der Versöhnung und Eintracht umbenannt. Heute gibt es diesen Feiertag nicht mehr.

⁷⁰ S. die Anm. 13 in der Einführung.

⁷¹ Dostojewski, Fjodor M.: *Tagebuch eines Schriftstellers. Notierte Gedanken*, aus dem Russ. v. E. K. Rahsin, mit einem Nachwort v. Aleksandar Flaker, München, Zürich: Piper, 2001, S. 504.

⁷² Dostojewski: *Tagebuch eines Schriftstellers*, S. 506.

⁷³ Vgl. Бахтин, Михаил М. (Michail M. Bachtin): *Проблемы поэтики Достоевского (Probleme von Dostojewskis Poetik)*, in: ders.: *Собрание сочинений*, в 7 т. (Gesammelte

Iwan Karamasow, litten an den Ideen wie an einer Krankheit und konnten sich von ihrer Herrschaft nur angesichts des Todes (ihres eigenen oder ihrer Opfer) befreien. Das Leben wurde hier als geheimnisvolle Gegenkraft der Ideen gezeigt. Die Sehnsucht nach einer allversöhnenden Idee, die Dostojewski als Publizist mehrmals geäußert hat, stand damit im Widerspruch zu seiner Sicht auf die Realität als Künstler, – diese ließ keine allgemeine Idee zu, zumindest nicht in unserer Zeit – in der »Zeit des Unglaubens und der Zweifelsucht«. ⁷⁴

Es wäre also kurzfristig, die neueste Suche nach einer nicht-ideologischen, allversöhnenden Idee als Besonderheit der Zeit nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion anzusehen. Sie ist ebenso wenig ein ausschließliches Merkmal des russischen Denkens. Die Sehnsucht nach solchen Ideen kennzeichnet auch andere Debatten – z. B. die heutigen Diskussionen um die Identität Europas. Der reine Pragmatismus erwies sich, wie Dostojewski es noch im 19. Jahrhundert für Europa prophezeite, als die schwächste und ohnmächtigste aller Ideen, »der Anfang vom Ende«, »die Vorahnung des Endes«. ⁷⁵ Auch das Trauma von dem Übel der vergangenen Kriege scheint nicht mehr stark genug in Erinnerung zu sein, um die Einheit Europas zu sichern. Nun machen sich europäische Intellektuelle auf die Suche nach einer allgemein plausiblen Idee, die Europa zusammenhalten würde bzw. die europäische Identität sichern könnte. ⁷⁶ Man sucht nach einer Art neuer, »übernationaler« Realitätsauffassung. Ob allmenschlich oder nur alleuropäisch, sie darf nicht trennen, sie darf also keine Ideologie, keine mit der privaten Realität konfrontierende Macht sein, die in die Selbstzensur münden würde. Und dennoch soll sie das heterogene Ganze zusammenhalten, auch dann, wenn ökonomische Vorteile zweifelhaft werden. Eine gewisse Realitätskonzeption und selbst ein nationales Narrativ – jenes über die Menschheitsgeschichte als Bewegung hin zu Solidarität, Verwirklichung der Menschenrechte und Demokratie – ist hier immer im Spiel gewesen. Eine solche Konzeption unterliegt jedoch offensichtlich der Gefahr der

Werke, in 7 Bdn.), hg. v. S. G. Bocharow u. a., Москва: Русские словари, Языки славянских культур, 2002, Bd. 6, S. 5–300.

⁷⁴ Brief an Natalja D. Fonwisina vom 20. Februar 1854, in: Dostojewski, Fjodor M.: *Gesammelte Briefe. 1833 – 1881*, übers. u. hg. v. Friedrich Hitzer, München, Zürich: Piper, 1986, S. 86 f. Ausführlicher zu meiner Sicht auf dieses Problem bei Dostojewski s.: die Verfasser.: *Differente Plausibilitäten*, S. 423 ff.

⁷⁵ Dostojewski: *Tagebuch eines Schriftstellers*, S. 542.

⁷⁶ Vgl. dazu z. B. Zaborowski, Holger: *Die europäische Krise, die Grenzen des Pragmatismus und die Würde des Menschen. Zur Identität Europas*, in: ders.: *Menschlich sein. Philosophische Essays*, Freiburg, München: Alber, 2016, S. 73–91.

Ideologisierung, denn sie stellt einen historischen Rahmen aller anderen Realitätserfahrungen dar, die ihr unterzuordnen sind. Außerdem trennt sie. Denn eine solche Vorstellung von der Geschichte wird sicherlich nicht von allen geteilt. Jedenfalls scheint die Macht dieser Realitätsauffassung in der letzten Zeit immer schwächer zu werden. In der milden Form einer unausgesprochenen Prämisse kann sie zwar noch bestehen, aber sie kann kaum die gesuchte Stabilität und Einheit der Realität gewährleisten. Auch andere Ideen wie Pluralität, Selbstrelativierung und Toleranz verlieren, da sie mit dieser Ideologie zusammenhängen, an Überzeugungskraft. Die Vielfalt, auf die die Europäer so stolz sind, war ohnehin immer übertrieben; als Nicht-Europäer kann man sich durchaus eine viel größere Vielfalt und ein viel breiteres Spektrum der Traditionen vorstellen, z. B. in Südamerika. Auch die Grenzen der Toleranz, so musste man in Europa selbst bspw. im Laufe der Flüchtlingskrise 2015/2016 feststellen, liegen überraschend enger, als Europäer von sich selbst erwarten könnten.

Man darf dabei nicht vergessen, dass die sogenannte ›nachideologische‹ Zeit in Europa sich zugleich als die Zeit der Furcht vor Ideologien und der Sehnsucht nach Realität gezeigt hat. Man fürchtet sich vor »großen Erzählungen«. ⁷⁷ Man fürchtet sich auch vor Weltbildern, Weltanschauungen und Denksystemen, d. h. vor jeglicher Systematisierung und selbst Thematisierung dessen, was Realitätskonzeption genannt werden könnte. Man vergisst dabei viel zu leicht, dass auch ohne offene Deklarationen und klare Formulierungen gewisse Vorstellungen von Realität bzw. eine besondere Art und Weise mit ihnen umzugehen, die wir ideologisch nennen, keineswegs ihre Macht verlieren. Im Gegenteil: Solche unausgesprochenen Prämissen sichern die ideologische Macht. Sie fördern ›milde‹ Ideologien. Und dennoch erleben wir heute immer wieder: Die Sehnsucht nach Realität stärkt sich mit jeder neuen Enttäuschung, d. h. mit der Feststellung, dass alle Ideen, die uns als leitende Fäden der Realität dienen könnten, im Grunde ideologisch sind, dass eine allversöhnende Idee nicht zu finden ist. Wir befinden uns in einer wahren Zwickmühle: Einerseits braucht man eine Idee, die die Gesellschaft zusammenhalten würde, andererseits will man keine Ideologien zu Wort kommen lassen; man verdächtigt jede Realitätskonzeption und selbst jede moralische Aussage als ideologisch. Die Sehnsucht nach Realität

⁷⁷ Vgl. die berühmte These Lyotards, dass das Projekt der Moderne zum Aufgeben der »großen Erzählungen« (»grand récit«) führt (Lyotard, Jean François: *Das postmoderne Wissen*, Wien: Passagen-Verl., 1999).

wird akut, weil sie von dem (nicht gänzlich unberechtigten) Verdacht lebt, dass die Macht der Ideologien gerade heute total geworden ist, aber nicht weniger von der Enttäuschung, dass diese Macht nicht leisten kann, was sie verspricht.

Die Sehnsucht nach Realität, die gegen Ideologien gerichtet ist, zeigt sich heute selbst als gesellschaftliche Gefahr. Denn sie mündet im Aufkommen populistischer Politiker, das sich aktuell überall bemerkbar macht. Diese neuen Populisten behaupten, sie widersetzen sich der etablierten politischen Elite und den korrupten Massenmedien, sie gingen auf die Menschen mit ihren ›realen‹ Problemen und Sorgen ein, darum bräuchten sie keine Ideologien. Ihre Vermittlungsinstanz sind keine Massenmedien, sondern das Internet bzw. soziale Netze. Dort demonstrieren sie brutale Offenheit, indem sie manche Gedanken äußern, die, wie sie genau wissen, von vielen geteilt werden, derer man sich jedoch gewöhnlich schämt, sich aber freut, wenn ein anderer sie ausspricht. Demgemäß bemühen sich die neuen Populisten nicht um anständige bzw. politisch-korrekte Ausdrücke und Euphemismen. Sie entblößen die öffentliche Moral samt ihren Widersprüchen. Sie scheuen auch nicht vor brutalen Maßnahmen zurück, d. h. demonstrieren die Bereitschaft, nicht nur alle Regeln der Kommunikation zu brechen, sondern auch Worte in die Tat umzusetzen. Es wäre falsch, sie bloß als Lügner zu bezeichnen. Im Gegenteil: Sie tun, was sie versprechen. Dass sie selbst ihre Wahlversprechen halten, erschreckt ›normale‹ Politiker gerade zutiefst. Ich meine es nicht nur ironisch: Ein normaler Politiker sollte seine Position auch korrigieren können und die Situation zeigt sich nach den Wahlen immer komplexer, als man vorher erwartet hat. Anders bei den neuen Populisten. Ihre Position steht von Anfang bis zum Ende fest.

Dies ist m. E. tatsächlich eine neue politische Tendenz, kein gewöhnlicher politischer Kampf mit den gegenseitigen Beschuldigungen, dass der andere der Realität fern sei und seine Wähler betrüge. Die politische Elite ist in den Augen der demokratischen Wähler ohnehin immer verdächtig; dies gegen sie auszunutzen, wäre nichts Neues. Aber es wäre viel zu einfach, den neuen Populismus deshalb bloß als eine rückständige Ideologie herabzustufen. Die Ähnlichkeit mit alten populistischen Praktiken ist zwar an manchen Stellen tatsächlich auffallend, so dass man meinen könnte, dies sei bloß eine Revanche der ›harten‹ Ideologien angesichts der ›milden‹ ideologischen Denkweise der Gegenwart. Dennoch steht heute viel mehr auf dem Spiel. Der gegenwärtige Populismus stellt tatsächlich etwas Neues dar: Er hat eine neue Machtquelle entdeckt.

Seine Macht speist sich *aus der Sehnsucht nach Realität*, die bei Millionen von Menschen akut geworden ist und sich als Misstrauen gegen alle Realitätsinterpretationen, Werte und Erzählungen zeigt – die Sehnsucht nach Realität, die frei von Ideologien wäre.

Hier möchte ich eine gewagte, jedoch aus meiner Sicht auf der Hand liegende These aufstellen: Die Sehnsucht nach Realität kann die Kehrseite der Sehnsucht nach der allgemeinverbindlichen Ideologie sein. Dann nämlich, wenn sie beide den Wunsch zum Ausdruck bringen, dass alle Widersprüche der Realitätsinterpretationen endgültig beseitigt werden mögen und es eindeutig und allgemein verbindlich festgelegt werden kann, was als Realität von nun an anzusehen ist, und zwar so, dass alle damit willig einverstanden wären. Beide – die Sehnsucht nach Realität und die Sehnsucht nach einer endgültigen, widerspruchsfreien Ideologie – sind hier wie zwei Seiten einer Medaille; die Sehnsucht nach Realität entspringt viel mehr der Enttäuschung über die Leistung der Ideologien als einer ernsthaften Weigerung, ihre Macht zu akzeptieren. Darum vereinigen die neuen Populisten die Gesellschaft nicht, sondern umgekehrt spalten sie so stark wie nie zuvor, wie man es z. B. heute in den USA beobachten kann. Die Vermutung liegt nahe, dass wir auf diesem Weg zu Opfern noch größerer Ideologien bzw. noch monströserer Bilder werden als je zuvor.

Die Sehnsucht nach Realität ist also heute durch eine merkwürdige Doppeldeutigkeit gekennzeichnet. Einerseits sehnt man sich nach einer allgemeingültigen Idee, die die Realität vereinheitlichen, mit dieser jedoch nicht konfrontieren würde, die darum nicht abgrenzend und besonders nicht ausgrenzend wäre. Man sucht nach einer Ideologie, die keine ist, bzw. nach einer Vorstellung von Realität, die keine Selbstzensur und keine Hierarchien kennt. Eine solche Suche, wie gut sie auch gemeint sein mag, mündet bestenfalls in ideologische Ohnmacht, indem man eigene Ideen ständig ›verbessert‹ und ihre Verbindlichkeit immer wieder mildert, d. h. sie so verallgemeinert, dass sie am Ende völlig inhaltslos erscheinen. Oder man versucht ideologische Schwierigkeiten dadurch zu übergehen, dass man ein Jenseits aller Ideologien im bloßen Pragmatismus verankert und alle ›Ideen‹ für überflüssig erklärt. Beide Wege führen *nicht* zur Realität. Indem man im Namen der Realität spricht, ebnet man den Weg den neuen Ideologien. Man setzt die Macht über die Realität (eine eigenen Realitätsinterpretation) der Macht der Realität gleich, d. h. negiert jegliche Diskrepanzen zwischen ihnen, betrachtet sie als unwesentlich und vorübergehend. Im Grunde leugnet man dabei,

dass die Realität Macht ist. Darum kann man der Macht der Ideologien nichts entgegensetzen.

Die Idiosynkrasie der modernen Gesellschaften gegen die Macht – das Negieren der Realität als Macht – kann den Aufstieg der Ideologien nur begünstigen. Diese verkaufen sich als macht- und ideenfreie Realität, als allgemeine Vernunft, als anonymes Naturgesetz, das sich erfüllt, ob wir es wollen oder nicht. Die Macht der Ideologien wird somit total und selbst die Sehnsucht nach Realität bringt nur immer neue Ideologien mit sich. Was kann man der Allgegenwart der Ideologien dann entgegensetzen? Keine allgemein-neutrale, interpretationsfreie Realität. Im Gegenteil: Wir müssen den unpersönlichen Ideologen in uns besiegen und unsere Subjektivität, die Subjektivität unserer Sichtweise, angesichts der anonymen Ideologien verteidigen. Gegen die Macht der Ideologien kann man nur die eigene Person aufstellen, d. h. die persönliche Bereitschaft, die Verantwortung für eigene Interpretationen und daraus resultierende Handlungen zu übernehmen, und zwar *ohne* diese durch das ›richtige‹ ›Weltbild‹ zu sichern. Dann und nur dann zeigt sich auch die Realität als Macht – jenseits aller Ideologien.

Die Subjektbezogenheit der Realität als Macht hat also in praktischer Hinsicht wichtige Konsequenzen. Auch angesichts der Ideologien steht die Spaltung in Subjekt und Objekt nicht fest, wie wir es vorher in epistemologischer Hinsicht gesehen haben. Ideologien erheben den Anspruch, die Realität festzulegen, indem sie uns in ihre ›Bilder‹ einordnen, d. h. indem wir selbst zu Ideologen werden. Wenn man aber den anonymen Ideologien die Zustimmung verweigert, entsteht ein neues Subjekt – nicht das Subjekt der Ideologie, das gleichzeitig ihr Objekt ist, d. h. seine Denkweise, seine Erfahrungen und seine Wünsche ihr willig unterordnet, sondern das Subjekt der Verantwortung, das sich zu den eigenen privaten Interpretationen bekennt und folglich bereit ist, die Folgen von ihnen zu tragen. Dann kann auch die Realität sich als ideologiefrei zeigen, als mächtige *Antwort* auf unsere Bereitschaft, die Verantwortung für unsere Lebensentscheidungen zu übernehmen.

Der Sinn der Realität als Macht in ethischer Hinsicht ist keine alle Widersprüche versöhnende, fertig vorliegende Neutralität und keine Allgemeingültigkeit, sondern die *Verantwortlichkeit* – eine Antwort auf die Weigerung, unsere Subjektivität zugunsten der Anonymität aufzugeben und der Moral der Verantwortungslosigkeit das letzte Wort zu überlassen. Wenn die Realität selbst Macht ist, die gegen die Macht unserer Ideologien gerichtet ist, dann kann unsere Sehnsucht nach ihr nur durch ein nicht-anonymes, persönliches Verhältnis zu ihr gestillt werden.

Der ideologischen Moral der anonymen Verantwortungslosigkeit, deren einziges Anliegen der Tadel der Andersdenkenden ist, kann man nur die Moral der persönlichen Verantwortlichkeit, sich selbst, entgegensetzen.

Es gibt kein Rezept, wie man die Macht der Ideologie brechen kann, so wie es keine allgemeine Erklärung dafür gibt, wieso manche Realitätsauffassungen mächtiger sind als andere. Die Macht einer Ideologie zerbricht kaum an der Realität der Gelüste, wie Foucault es dachte. Man denke nur an die Gelüste der von einer Propaganda entzückten Menschenmenge. Auch unsere Körper und selbst unser Geschmackssinn sind von der Ideologie betroffen.⁷⁸ Ebenso ist Freizeit kein Mittel gegen die Ideologie, worüber sich Marx noch täuschen konnte. Man verbringt sie vor dem Fernseher oder in sozialen Netzwerken, so dass sie zur Zeit der Ideologisierung wird. Und doch ist das Fremde und Befremdende der Ideologie nur aus einer privaten Perspektive sichtbar. Man kann ihrer Macht etwas entgegensetzen – nicht eine neutrale, interpretationsfreie Realitätskonzeption, sondern die Macht der Realität, die durch unsere persönliche Haltung ihr gegenüber an Kraft gewinnt.

Die Ideologie ist somit ein Gegenbegriff zur Realität, die Macht im ethischen Sinne ist, d. h. die Macht, die uns zum Risiko und zur persönlichen Verantwortung ruft, – zum Risiko, neue Wege jenseits der allgemeingültigen, vertrauten Konzeptionen der Realität einzuschlagen, und zur Verantwortung dafür, dass sie von unseren Entscheidungen, dieses Risiko einzugehen, abhängt, dass diese sowohl sie als auch uns selbst ändern können. Wenn man die Realität als Macht versteht, sieht man, dass alle Auffassungen von ihr, die sich als interesseloses, allgemeinverbindliches, unpersönliches Wissen um sie verkaufen, im Grunde ideologisch sind, d. h. sie erheben den Anspruch, die Realität in ihrem Sinne zu bestimmen, leugnen aber dabei, dass sie es tun; sie wollen allgemeinmenschlich sein, sind jedoch sehr partikulare, widersprüchliche Vorstellungen, deren historische Zeit beschränkt ist. Ihre Macht ist real, aber keineswegs total. Der Realität ihrer Macht tritt die Macht der Realität entgegen, die uns von der ideologischen Anonymität befreien kann, aber nur, wenn wir riskieren, auf eigene Gefahr mit ihr zu brechen. Aber auch wenn wir es tun, dürfen wir uns nicht täuschen lassen. Die Befreiung wird kaum eine endgültige sein können. Nach dem Zusammenbruch einer Ideologie folgt Sehnsucht nach einer anderen; die

⁷⁸ Man denke nur an das zunehmend moralisierende Verhalten zum Essen in Europa, und dies bei der drastisch sinkenden Qualität der einfachsten Lebensmittel, an deren ursprüngliche Eigenschaften, wie der Geschmack von Milch oder Geruch von frischem Brot, sich kaum jemand heute noch erinnern kann.

Sehnsucht nach Realität mündet in eine neue Ideologie. Und dennoch heißt das noch lange nicht, dass eine Ideologie nur mit einer anderen zu bekämpfen ist. Die Ideologien verstehen sich viel zu gut, auch wenn sie miteinander konkurrieren. Aus meiner Analyse folgt: Der Macht der Ideologie kann nur die Macht der Realität entgegengesetzt werden – der Realität, die sich als Antwort auf die nicht-anonyme Verantwortung, als Ver-Antwort-lichkeit im oben beschriebenen Sinne, immer wieder zeigt. Wenn es uns auch nur gelegentlich gelingt, Diskrepanzen der Realitätsauffassungen zu erkennen, wenn wir akzeptieren, dass jede Interpretation eine Entscheidung ist, die ein persönliches Risiko birgt und ebenso persönlich zu verantworten ist, dann haben wir der Macht der Ideologie etwas entrissen – ein Stück Realität.

Ideologie und Religion

Der ethische Sinn der Realität als Macht ist nun als Verantwortlichkeit definiert worden – als Antwort auf das nicht-anonyme Wagnis, mit der ideologischen Realitätskonzeption und ihrer Moral der Verantwortungslosigkeit auf eigene Gefahr zu brechen, d. h. für eigene Interpretationen der Realität eine persönliche Verantwortung zu tragen. Unsere Analyse könnte damit beendet sein. Dennoch möchte ich zum Schluss auf eine auf den ersten Blick Sonderfrage eingehen – die nach dem Verhältnis von Ideologie und Religion.

Die Frage scheint mir heute besonders aktuell zu sein. Nicht die Philosophie, nicht die Wissenschaft oder Kunst, sondern vor allem die Religion wirkt heute als ideologische Denkweise. Besonders die allen Religionen zugrunde liegenden und heute so sehr gefürchteten »großen Erzählungen« stärken diesen Eindruck. Diese gab es zwar viel früher, als das Wort ›Ideologie‹ entstand; und umgekehrt: Der Verzicht auf sie bedeutet keineswegs die Freiheit von Ideologien. Dennoch scheinen gerade religiöse Narrative die ideologische Funktion zu erfüllen, indem sie ein konsistentes und allgemeinverbindliches Bild vermitteln. Religionen sehen wie Ideologien *avant la lettre* aus bzw. Ideologien können als eine Art säkulare Religionen betrachtet werden, die durch ihre Realitätsauffassung dem Leben Ordnung und der Handlung Richtung geben und so die existenzielle Funktion der Religionen erfüllen, wenn diese

ihre Überzeugungskraft verlieren.⁷⁹ Ideologien der religionsfeindlichen Länder wie der UdSSR oder der DDR könnte man dementsprechend als neue Religionen verstehen. Selbst das ungeheure Widerstandspotenzial der Ideologie gegenüber, das das Christentum zu Zeiten der kommunistischen sowie nazistischen Verfolgungen gezeigt hat, könnte dann im Sinne vom Kampf der Ideologien umgedeutet werden. Aus dieser Perspektive wird es kaum verwundern, dass Religionen ständig unter Ideologieverdacht stehen und auch heute noch die Allgegenwart der Ideologie zu begünstigen scheinen. Darum möchte ich an ihrem Beispiel zeigen, wie eine ideologiefreie Haltung der Realität gegenüber möglich ist bzw. wie eine persönliche Verantwortlichkeit auch angesichts der »großen Erzählungen« bestehen kann.

Dass Religion leicht zur Ideologie wird, liegt auf der Hand. Auf diese Frage ging Gutner ein, als er versuchte, ein immanentes Merkmal der Ideologie herauszuarbeiten: Eine Denkweise, die wir ideologisch nennen, ist immun gegen alle Erfahrungen; die Religionen scheinen besonders geeignet zu sein, solche Immunitäten zu erschaffen. Sie können alle inkonsistenten Vorstellungen in sich aufnehmen und alle ihnen widersprechenden Erfahrungen in ihrem ›wahren‹ Sinn erklären. Denn solche Konzepte wie der Wille Gottes öffnen die Möglichkeit, alles Erlebte in eine große weltanschauliche Rahmenvorstellung einzubauen.⁸⁰

In den Zeiten der Vielfalt von Denksystemen und Realitätskonzeptionen, haben wir oben festgestellt, ist die Macht der Ideologien proportional der Geschicktheit, wie sie mit den Diskrepanzen und Kontroversen umgehen. Der Wunsch, Andersdenkende physisch zu eliminieren, ist dann eher als Zeichen der Schwäche, nicht der Stärke einer Ideologie zu deuten, als letzter verzweifelter Versuch, die Realität zu vereinheitlichen, die in heterogene Teile zu zerfallen droht. Wenn diese Schlussfolgerung richtig ist, erscheint der gewalttätige religiöse Fanatismus, vor dem man sich heute, nicht ohne Grund, fürchtet, im neuen Licht. Es handelt sich nicht um einen unerschütterlichen Glauben, d. h. um eine seiner Sache sich sichere Auffassung der Realität, sondern, im Gegenteil, um den verzweiferten Kampf gegen all die alternativen Vorstellungen, die man als viel zu mächtig empfindet. Nicht ein fester Glaube, eine zur Verzweiflung führende Unsicherheit ist im Spiel, wenn man Ungläubige verfolgen und töten will. Es ist nicht nur ein Zeichen für die Ideologisierung der

⁷⁹ Vgl. z. B. Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1989, bes. S. 87 ff. Vgl. auch die ganze Debatte um säkulare Religionen (Gentile, Emilio: *Politics of Religion*, übers. v. George Staunton, Princeton: Princeton Univ. Press, 2006).

⁸⁰ Vgl. die Anm. 34.

Religion, sondern auch dafür, dass diese an ihre Grenze gekommen ist, an der sie sich selbst nicht mehr als überzeugend empfindet. Man könnte nicht nur den heutigen religiösen Fanatismus, sondern z. B. die Zeiten der Inquisition unter diesem Blickwinkel neu betrachten. Aber diese Aufgabe überlasse ich Historikern, hier ist kein Platz dafür.

Ebenso ist hier kein Platz für eine Vergleichsanalyse der historischen Religionen mit Blick auf die Gefahr ihrer Ideologisierung, obwohl eine solche Analyse u. a. zeigen könnte, dass man sehr heterogene Phänomene unter dem Wort ›Religion‹ subsumiert, die in unterschiedlichen Verhältnissen zum Problem der Realität stehen. Im Folgenden möchte ich mich auf das Christentum beschränken. Die Frage, auf die ich hier eine Antwort suche, ist dabei nicht, ob das Christentum in der Geschichte ideologisiert wurde (dies ist offensichtlich), sondern, ob es auch anders denkbar ist.

Das Christentum mit dem Ideologieverdacht zu konfrontieren, bedeutet zu fragen, ob seine Macht nicht von Anfang an vom Keim des Ideologischen herkommt, den es zweifelsohne in sich trägt, oder aber ob sein spezifischer Zugang zur Realität eine Möglichkeit der Befreiung von Ideologie, der Macht *über* die Ideologie, impliziert. Die Sichtweise der Anhänger und Gegner ist in dieser Alternative leicht erkennbar: Während die Ersteren ihre Religion als befreiende Kraft ansehen (»Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen« (Joh 8, 32)), so halten die Letzteren die christliche Sichtweise für die eigentliche, wenn nicht gar die einzige Quelle der ideologischen Verzerrung der Realität. Darum brauchen wir eine Analyse davon, was die Religion, und konkret das Christentum, mit der Ideologie gemeinsam hat, und was es möglicherweise von dieser unterscheidet bzw. ob und wie ihre Macht sich als ideologiefrei und befreiend zeigen kann. Hier können selbstverständlich nur einige Hinweise, keine endgültige Lösung der Frage, und auch diese nur skizzenhaft, dargelegt werden.

Seit dem Zeitalter der Aufklärung steht das Christentum unter Verdacht, die Realität zugunsten weniger und zum Nachteil von vielen zu verfälschen. Noch lange vor der marxistischen Religionskritik hat man die für unterdrückte und benachteiligte Menschen tröstende Kraft des Christentums erkannt. Und auch heute bleibt die Idee eines bewussten Betrugs vonseiten der Kleriker und einer unbewussten Selbsttäuschung vonseiten der ›normalen‹ Gläubigen, trotz der längst erkannten Widersprüche der marxistischen Religionsauffassung, populär. Die Priesterbetrugstheorie genießt spätestens seit Feuerbach und Nietzsche eine breite Anerkennung. Sie war die Grundlage der offiziellen antireligiösen Propa-

ganda in der Sowjetunion. Ihr ahistorischer Charakter – als ob Priester durch die ganze Geschichte hinweg im Geheimen alle Ansichten der Aufklärer teilten, diese jedoch gezielt unterdrückt hätten, – liegt auf der Hand. Um eine solche Sicht auf die Religion zu akzeptieren, muss man die Realitätsvorstellungen stark hierarchisieren und alle Diskrepanzen in ein System einbauen, d. h. selbst einer Ideologie anhängen. Der ideologische Charakter der Religionskritik entkräftet jedoch den Ideologievorwurf der Religion gegenüber keineswegs. Auch wenn man das Christentum zum größten Teil aus ideologischen Positionen kritisierte, kann der Verdacht, dass es sich bei ihm um eine Ideologie handelt, berechtigt sein.

Nicht nur nach dem aufklärerischen oder marxistischen Verständnis besteht die Funktion der Religion in »Rechtfertigung des bestehenden Unrechts und scheinhafte[r] Kompensation für das erlittene Unrecht«. ⁸¹ Man denke auch an Nietzsches Vorwurf, das Christentum bringe Ressentiments zum Ausdruck, d. h. die verborgene Sucht der Ohnmächtigen, sich an der Realität zu rächen und um jeden Preis die Macht über sie zu erlangen. Wer würde bezweifeln, dass solche Vorstellungen wie der Wille Gottes oder das Jüngste Gericht als Rechtfertigung und Kompensation erfunden worden sind? Das europäische Rechtssystem, wie es bereits im Mittelalter entsteht, nicht ohne Einfluss der Kirche bzw. ihre Vermittlung des Römischen Rechts, scheint vor allem auf dem Prinzip der rechtlichen Kompensierung des dem Opfer widerfahrenen Übels gebaut zu sein, das im Grunde ein Vergeltungsprinzip ist. Da jedoch das irdische Gericht nicht allwissend sein kann, ist eine solche Vergeltung nur begrenzt möglich. Außerdem reicht sie nicht über den Tod hinaus, so dass sowohl das Opfer als auch der Täter sich den Gerechtigkeitsforderungen entziehen können. Die Idee des Jüngsten Gerichtes kompensiert diesen Mangel und rechtfertigt zugleich das bestehende Rechtssystem, indem dieses in seiner Unvollkommenheit und im Grunde Ungerechtigkeit akzeptiert wird. Die Diskrepanz zwischen dem, was Menschen als Recht und Unrecht empfinden, und dem, wie diese in der Gesellschaft gelebt werden, wird damit entkräftet und die ausstehende Gerechtigkeit in das Jenseits verschoben.

Es ist allerdings nicht schwer zu bemerken, dass die Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit, die die Unvollkommenheit des Rechtlichen auf Erde kompensieren soll, dem christlichen Glauben nicht wirklich entspricht. Schon deshalb, weil das Vergeltungsprinzip »Auge um Auge« im Evangelium negiert wird:

⁸¹ Schnädelbach: *Was ist Ideologie?*, S. 77.

»Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Widersteht nicht dem Bösen, sondern wenn jemand dich auf deine rechte Backe schlagen wird, dem biete auch die andere dar; und dem, der mit dir vor Gericht gehen und dein Untergewand nehmen will, dem lass auch dein Mantel; und wenn jemand dich zwingen wird, eine Meile zu gehen, mit dem geh zwei! Gib dem, der dich bittet, und weise den nicht ab, der von dir borgen will!« (Mt 5, 38 – 42)

Die Entgegensetzung des neuen und des alten Prinzips der zwischenmenschlichen Beziehungen ist hier so radikal, dass man sich nur darüber wundern kann, wie Christen mit ihren Nächsten ins Gericht gehen und wie überhaupt Gerichte in christlichen Ländern funktionieren können.

Aber gerade der äußerste Rigorismus der evangelischen Forderung, alle Ansprüche auf Vergeltung aufzugeben, gibt am meisten Anlass zum Misstrauen gegenüber dem Christentum. Und dies nicht nur, weil dieser von seinen Anhängern missachtet wird. Viel schlimmer ist der Verdacht, dass es sich in Wirklichkeit nicht um die deklarierte Liebe zu Feinden, sondern um die Hoffnung auf die jenseitige Kompensierung, um eine geheime Rache handelt. Die Worte des Apostels Paulus scheinen dies zu bestätigen:

»Übt nicht selbst Vergeltung, Geliebte, sondern lasst Raum für das Zorngericht Gottes; denn es steht geschrieben: Mein ist die Vergeltung, ich werde vergelten, spricht der Herr. Vielmehr: Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen, wenn er Durst hat, gib ihm zu trinken; tust du das, dann sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt.« (Röm 12, 19–20)

Hier scheint ein ironischer Kommentar im Sinne Nietzsches gerade am Platz zu sein: »Wie evangelisch!«⁸² Was könnte eine solche Liebe anders als Heuchelei der Ohnmächtigen bedeuten? Es liegt an dieser Stelle auf der Hand, das Christentum mit seiner eigenen Wahrheit zu konfrontieren.

Und trotzdem: Die göttliche Gerechtigkeit nach dem Schema des irdischen Gerichts im Christentum zu denken, scheint mir eine starke Vereinfachung, selbst Umkehrung in das Gegenteil zu sein. Gottes Zorn wird tatsächlich nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament angerufen, um die Bösen zu bestrafen. Aber an mehreren Stellen wird auch zu verstehen gegeben, dass vor dem höchsten Gericht *keiner* sich gerechtfertigt fühlen darf. Die Diskussionen um die Rechtfertigungslehre, die von Luther initiiert wurden, zeigen dies am besten. Wenn der

⁸² Vgl. Nietzsche: *Der Antichrist*, 45, KSA, Bd. 6, S. 221.

Glaube allein zur Rechtfertigung reicht, so ist es, weil keine guten Taten es tun können; nur das wunderbare Erlösungswerk Christi kann die Gläubigen retten, nicht ihre Verdienste; nur Gnade bringt Heil, nicht die Gerechtigkeit.

Diese Doppeldeutigkeit, dass man Gott einerseits nicht anders als gerecht denken kann, aber ohne seine Güte jegliche Hoffnung auf Erlösung preisgeben muss, hat Kant in aller Schärfe ausgesprochen:

»Denn, wo ist ein Mensch, der da bestimmen könnte, wie viel Gutes er thun kann, oder der so vermessen seyn sollte, zu sagen: Ich habe alles Gutes gethan, was ich gekonnt habe? Auf die Güte Gottes kann ich mich hier nicht verlassen; denn als Richter muß sich meine Vernunft Gott immer höchst gerecht denken, der nach der strengen Heiligkeit die Güte einschränkt, damit sie keinem Unwürdigen zu Theil werde. Was Gott hier demnach für Mittel habe, um mir selbst das zu ersetzen, was mir an Würdigkeit, glücklich zu seyn, abgehet; das ist für meine Vernunft ein undurchdringliches Geheimniß.«⁸³

Das Geheimnis besteht vor allem darin, dass der Widerspruch nicht beseitigt werden kann. Denn im Unterschied zu Luther wollte Kant die menschlichen Bemühungen um die eigene Rechtfertigung keineswegs kleinreden. Er sah aber keine Möglichkeit, die göttliche Gerechtigkeit im Sinne der den Gläubigen rechtmäßig zustehenden Belohnung zu deuten. Denn keiner von uns ist vollkommen. Und selbst ein guter Mensch kann niemals sicher sein, er habe ausschließlich aus Achtung vor dem moralischen Gesetz gehandelt. Ein Kompromiss ist jedoch in den Sachen der Moral nicht möglich.⁸⁴ Die Vorstellung von Gott als gerechtem Richter nimmt folglich den Gläubigen jegliche Hoffnung auf das höchste Gut, das Zusammentreffen von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit. Das hieße aber, dass das eigentliche Ziel aller moralischen Handlungen

⁸³ Kant: *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, S. 226.

⁸⁴ In der Religionsschrift bemerkt Kant, dass das Gute und das Böse »nicht wie den Himmel von der Erde, sondern wie den Himmel von der Hölle unterschieden vorzustellen« sind (Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA, Bd. 6, S. 60, Anm.). Folglich verdient jeder, der auch nur einmal nicht ausschließlich aus Achtung vor dem moralischen Gesetz gehandelt hat, keine Milderung der rechtmäßigen Strafe für die radikale »Verkehrtheit des Herzens« (S. 37), die, wie Kant hier feststellt, dem Menschen in seiner Gattung beizulegen ist. Jedenfalls äußerte Kant mehrmals Zweifel, dass es jemanden gebe, der sich vor dem moralischen Gesetz gerechtfertigt fühlen könnte (vgl. KrV, A 802, B 830; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA, Bd. 6, S. 68). So ein »göttlich gesinnter Mensch« wäre »gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen« (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA, Bd. 6, S. 62).

bloß »phantastisch« bleiben muss.⁸⁵ Und die kantische Frage »Was darf ich hoffen?« würde eine dramatische, für die Vernunft keineswegs befriedigende negative Antwort bekommen. Wie dieses Problem zu lösen ist, hat Kant nicht gezeigt. Das Geheimnis wird bei ihm nicht abgeschwächt, die Vernunft muss hier ihre Grenzen erkennen.

Aber nicht nur, was die Belohnung der Guten, auch, was die Bestrafung der Bösen angeht, kann die göttliche Gerechtigkeit nicht nach dem Muster der irdischen Kompensierung gedacht werden. In seinem letzten Roman *Die Brüder Karamasow* hat Dostojewski diese Diskrepanz angesprochen, und zwar mit Hilfe einer Metapher der parallelen Linien, die gemäß der nicht-euklidischen Geometrie irgendwo in der Unendlichkeit sich treffen sollen, was aber der irdischen, »euklidischen« Vernunft gänzlich unbegreiflich bleibt. Die Metapher wird von Iwan Karamasow benutzt – einem der Hauptprotagonisten, der um die Idee Gottes kämpft: Er kann auf sie nicht verzichten, kann sie jedoch auch nicht akzeptieren.⁸⁶

Für Iwan ist die Idee des höchsten Gerichts höchst verblüffend, gerade weil er davon keine Gerechtigkeit im Sinne von Vergeltung erwartet. Denn im Reich Gottes sollte es keine Tränen, keine Feinde, keinen Hass mehr geben. Die göttliche Gerechtigkeit sollte das geschehene Übel ungeschehen machen, so dass alle einander vergeben können. Er sehnt sich nach dieser Versöhnung, er sehnt sich nach der ewigen Harmonie, die daraus folgen wird. Aber er kann sie nicht akzeptieren:

»[E]s kann doch wirklich so kommen, daß ich, wenn ich selbst bis zu jenem Augenblick lebe oder wenn ich dann auferweckt werde, damit ich ihn sehe – daß dann auch ich wohl mit ihnen allen angesichts der Mutter, die den Peiniger ihres Kindes umarmt, rufen werde: ›Gerecht bist du, Herr!‹, aber ich will nicht, daß ich es dann rufe. Solange noch Zeit ist, beeile ich mich, einen Wall um mich zu bauen, und darum weise ich die höchste Harmonie ganz und gar zurück.«

⁸⁵ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, AA, Bd. 5, S. 114; vgl. S. 110 f. Der Begriff des höchsten Guts führt zur Dialektik der reinen praktischen Vernunft.

⁸⁶ Vgl. Dostojewski, Fjodor: *Die Brüder Karamasow. Roman in vier Teilen mit einem Epilog*, übers. v. Werner Creutziger, in 2 Bdn., Berlin, Weimar: Aufbau-Verlag, 1981, Bd. 1, S. 374. Es ist eine nicht ganz korrekte Darstellung der nicht-euklidischen Geometrie, die Dostojewski allerdings sehr gut kannte. Eine solche unkorrekte Formulierung entsprach jedoch mehr seinen literarischen Aufgaben. S. dazu die Verfass.: »*Параллельные линии*« *Ивана Карамазова (Логика одной идеи)* (»*Parallele Linien*« von Iwan Karamasow (*Die Logik einer Idee*)), in: Mark G. Altshuller (ed.): *Graduate Essays on Slavic Languages and Literatures*, Pittsburgh: Centre for Russian and East European Studies University of Pittsburgh, 1993, Vol. 6, S. 21–27.

»Mögen sogar Parallelen aufeinandertreffen, und mag ich selbst das sehen – ich werde es sehen und sagen, sie sind aufeinandergetroffen, und trotzdem akzeptiere ich es nicht.«⁸⁷

Die Idee des höchsten Gerichts enthält somit auch nach Dostojewski einen Widerspruch, den die ›euklidische‹ Vernunft nicht lösen kann, mit dem sie sich aber auch nicht versöhnen kann. Die Gerechtigkeit, die sie verlangt, kann es nicht geben. Denn die Rache gehört nicht in die ewige Harmonie. Und auch wenn es die Strafe für die Peiniger gäbe, könnte diese nichts wiedergutmachen. Das Leiden, das schon gewesen ist, kann nicht getilgt werden, noch weniger die Schuld. Sie darf es nicht. Bei Iwan führt diese Einsicht zur Rebellion gegen Gott und seine Welt. »Die Eintrittskarte« in das Himmelsreich gibt er Gott »aufs ehrerbietigste« zurück.⁸⁸

Diese zwei Überlegungen, die von Kant und die von Dostojewski, zeigen, dass die Idee der göttlichen Gerechtigkeit im Christentum anders gedacht werden kann als nach dem Schema der Kompensierung und Rechtfertigung. Dieses andere Verständnis impliziert allerdings einen unlösbaren Konflikt zwischen Güte und Gerechtigkeit Gottes. Ist Gott nun gütig und vergibt alle Schuld? Oder ist er gerecht und lässt kein Böses ungesühnt? Wenn man die erste Konzeption, die von der Güte Gottes, bejaht, müsste man die zweite, die von seiner Gerechtigkeit, verneinen, und umgekehrt. In beiden Fällen würde es einen grundlegenden Zwiespalt in der Realitätsvorstellung bedeuten: Das von Kant gepriesene höchste Gut und die von Iwan ersehnte Harmonie – das Reich Gottes – wären nicht möglich. Die parallelen Linien mögen sich in der Unendlichkeit treffen, das wird jedoch ein für die menschliche Vernunft völlig unbegreifliches Ereignis sein.

Man bemerke hier, dass es sich zwar um Diskrepanzen, aber keineswegs um ein hierarchisches Doppeldenk handelt. Im Gegenteil: Der Zwiespalt bleibt unversöhnt. Denn ordnet man eine Vorstellung der anderen unter, wird das Bild einseitig und falsch, es wird zu einer Heuchelei, wie Nietzsche das Christentum verstand – zur Rache der Ohnmächtigen. Wenn man jedoch beide, die These, dass Gott die Liebe ist, und die christliche Eschatologie, behalten möchte, sieht man sich genötigt, sie beide als gleichrangig zu behandeln, ohne den Widerspruch zwischen ihnen zu leugnen, in der demütigen Anerkennung, dass die

⁸⁷ Dostojewski: *Die Brüder Karamasow*, Bd. 1, S. 392, 376 f.

⁸⁸ Dostojewski: *Die Brüder Karamasow*, Bd. 1, S. 393. Das Kapitel trägt den Titel *Rebellion* (Бунт).

Vernunft hier in »Stillschweigen« versinkt.⁸⁹ Sonst müsste man, wie Iwan, gegen Gott rebellieren und auf das Reich Gottes – auf den Kernpunkt des christlichen Gottesglaubens – völlig verzichten.

Diese Gleichrangigkeit zweier Vorstellungen, die miteinander kaum kompatibel, jedoch beide zu behalten sind, ist die Besonderheit der dogmatischen Kirchenlehre in vielerlei Hinsicht. Das Wort »dogmatisch« benutzt man gewöhnlich (nicht ohne Einfluss Kants) in einem sehr ungenauen Sinne – im Sinne einer unbegründeten Behauptung. Wenn man jedoch die großen Dogmen, die in den ersten acht Jahrhunderten durch die Entscheidungen der Ökumenischen Konzile verkündigt wurden, in Betracht zieht, kann man leicht erkennen, dass es dort vielmehr um die Zurückweisung der einseitigen Meinungen ging bzw. um die Bejahung zweier einander ausschließender Konzeptionen. So wurde das grundlegende Dogma der Menschwerdung Gottes bzw. der zwei Naturen Christi, die unvermischt und ungetrennt sind, durch das Verwerfen der in ihrer Einseitigkeit häretischen Deutungen der Arianer und Monophysiter formuliert.⁹⁰ Dieses Dogma ist streng genommen keine Behauptung, vielmehr eine Antwort auf die Behauptungen, von denen jede nur für sich genommen und indem das Gegenteil ausgeschlossen wird, nicht akzeptabel ist.

Dabei waren beide Lösungen, die von Arius und die der Monophysiter, viel verständlicher als das endgültige Dogma. War Jesus bloß ein gottgefälliger Mensch oder war er der nur scheinbar leidende Gott – beides konnte man widerspruchsfrei denken. Aber was bedeutet es, wenn einer zugleich Gott und Mensch ist, und zwar in gleichem Maße? Vor allem die Frage nach Macht wird hier dubios. Hat er dann seiner Macht vollkommen entsagt? Oder hat er nur so getan, als ob er ohnmächtig wäre? Eine positive Antwort auf eine dieser Fragen würde die Erlösung der Menschheit in Frage stellen. Darum wurden sie beide von der Kirche mit einem »Nein« beantwortet. Die Konzilväter sahen sich genötigt, beide einander widersprechenden Thesen zu bestätigen: Jesus ist ein wahrer Mensch; aber ebenso ist er wahrer Gott; er verliert seine Göttlichkeit niemals, aber er hat am Kreuz wahrhaftig gelitten und ist gestorben. Man kann diese zwei Ansichten kaum vereinbaren und muss dennoch akzeptieren: Sie beide sind für den christlichen Glauben unerlässlich.

Wir brauchen nicht weiter auf die dogmatische Lehre der Kirche einzugehen, um paradoxe Formulierungen zu suchen. Die Lehre des

⁸⁹ Kant: *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, S. 225.

⁹⁰ Der Arianismus wurde durch das Konzil von Nicäa im Jahr 325, der Monophysitismus durch das Konzil von Chalcedon 451 als Häresie verworfen.

dreifaltigen Gottes demonstriert dieselbe Logik der Akzeptanz zweier einander ausschließender Vorstellungen wie z. B. die Lösung vom Bilderstreit durch das Zweite Konzil von Nicäa. Bemerkenswerterweise zeigt die zeitlich uns viel näher liegende *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche* (1997), dass auch heute die richtige Sichtweise auf die grundlegenden dogmatischen Fragen nicht in einer widerspruchsfreien, einheitlichen Formulierung, sondern in der Zurückweisung der einseitigen Meinungen gesucht wird, die isoliert genommen falsch sind und zur Trennung führen. Hier sind einige Auszüge:

- »(18) Wenn Lutheraner die einzigartige Bedeutung dieses Kriteriums [die Lehre von der Rechtfertigung – E.P.] betonen, *verneinen sie nicht* den Zusammenhang und die Bedeutung aller Glaubenswahrheiten. Wenn Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht [sic!] genommen sehen, *verneinen sie nicht* die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft.«
- »(20) Wenn Katholiken sagen, daß der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln ›mitwirke‹, so sehen sie in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und *kein* Tun des Menschen aus eigenen Kräften.
- »(21) [...] Lutheraner *verneinen nicht*, daß der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann. Wenn sie betonen, daß der Mensch die Rechtfertigung nur empfangen kann (mere passive), so verneinen sie damit jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung, *nicht* aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird.«⁹¹

Man sieht hier, dass die Einigung durch negative Formulierungen zu keiner Klarheit führt. Es wird nicht gesagt, was man glaubt, vielmehr, was man *nicht* glaubt. Dabei wird sowohl die Einseitigkeit von Luthers Überbetonung des Glaubens abgelehnt, der nicht die Entscheidung des Menschen ist, sondern ihm bloß als Gnade widerfährt, als auch die Einseitigkeit des katholischen Vertrauens auf eigene Werke verworfen, mit denen man die Gnade quasi verdient. In beiden Fällen würde eine solche für sich genommene Vorstellung *ad absurdum* führen: entweder würde man dem Menschen die Verantwortung für sein Heil völlig entziehen

⁹¹ DOI: <https://www.weltanschauungsfragen.de/assets/Dokumente/Kirchliche-Verlautbarungen/GE-Rechtfertigungslehre.pdf> (25.03.2022, meine Hervorhebungen – E.P.).

oder aber dieses zu seinem Verdienst machen. Der hier gewählte mittlere Weg ist der der Zurückweisung beider einander ausschließender Vorstellungen in ihrer Einseitigkeit, d. h. die Akzeptanz einer Konzeption, die kaum widerspruchsfrei zu denken ist: Der Glaube sei ein Geschenk, das allein von Gott her kommt, das keiner verdienen kann; ob der Mensch jedoch gerechtfertigt wird, habe er selbst zu verantworten, es geschehe nicht ohne seine Zustimmung. Freilich betonen Lutheraner, dass das Letztere nur negative Fälle – die der Nicht-Rechtfertigung bzw. Verdammnis – betrifft; die Rechtfertigung braucht dagegen zwar volles ›Beteiligtsein‹, aber kein Mitwirken. Jedoch auch in dieser halbierten Form bleibt die Formulierung paradox: Das Fehlen des rechtfertigenden Glaubens habe der Mensch selbst zu verantworten, obwohl dieser Glaube einem nur durch die Gnade Gottes zukommen kann. Bei den Katholiken ist die Situation kaum besser: Selbst in seiner minimalen Form einer bloßen Zustimmung zum Beschenkt-Sein scheint die menschliche Handlung ein Verdienst zu sein, das gleichzeitig als Heilsbedingung bejaht und als Heilmittel negiert wird.

Man könnte erwidern, dass dies alles abstrakte theologische Probleme sind, die ›normale‹ Gläubigen kaum betreffen. Darauf möchte ich zunächst erwidern, dass ich mir einen normalen Gläubigen anders als einen theologisch ignoranten Menschen vorstelle, der nur darum katholisch, evangelisch oder orthodox bleibt, weil er so erzogen wurde. Außerdem denke ich nicht, dass die hier angesprochenen Probleme tatsächlich abstrakt sind, im Sinne: das praktische Leben eines Christen nicht betreffend. Im Gegenteil: Sie zeigen sich ständig im Alltag und stellen eine Herausforderung dar, der man entweder mit einer Ideologisierung oder aber mit dem Aushalten der Unentschiedenheit begegnen kann.

Nehmen wir einige Beispiele. Wenn ein Christ einem sich in einer Notlage befindenden Menschen hilft, tut er dies, weil er an diesen Menschen und sein Wohl denkt oder aber, weil er um sein eigenes Heil besorgt ist bzw. (im Falle eines Lutheraners) eine Bestätigung sucht, dass er mit dem Glauben beschenkt und durch ihn gerechtfertigt wurde? Das ewige Heil ist das, woran ein Christ vor allem denken soll, aber auch die Nächstenliebe verdient diesen Namen nur, wenn es sich um die wahre Sorge um den anderen handelt. Nach Kant hätte ein einziger eigennützigster Gedanke das moralische Verdienst völlig vernichtet. Aber einem Christen geht es nicht um die Uneigennützigkeit. Ganz im Gegenteil: Er ist darum besorgt, sich »Schätze im Himmel« zu sammeln (Mt 6, 19). Handelt es sich dabei um gute Taten oder um einen besonderen

Zustand des Herzens, auf jeden Fall geht es bei der Hilfe dem Nächsten gegenüber nicht nur um ihn, sondern auch um einen selbst. Keine der beiden Motivationen darf der anderen untergeordnet werden.

Das Gleiche betrifft das oben angesprochene Rechtfertigungsdilemma. Als aufmerksamer und denkender Christ kann man nicht umhin zu merken, dass man im Alltag den Geboten des Evangeliums nicht völlig gerecht wird. Dabei kann man sich nach der christlichen Lehre, zumindest in der Deutung der großen Konfessionen, auf die Gnade Gottes und sein heilendes Werk verlassen. Aber bis zu welchem Grad? Gibt es da nicht eine Grenze bzw. sollte man sich nicht doch um das Leben nach dem Evangelium bemühen, und zwar ohne eine Antwort auf die Frage zu erhalten, warum es einem trotz des erhaltenen Geschenks des Glaubens so schwer fällt? Denn ein quasi-frommer Satz, man verlasse sich auf die Gnade Gottes, wäre im Kontext eines unchristlichen Benehmens eine offensichtliche Heuchelei. Hier kommt das oben angesprochene Dilemma, das der Güte und der Gerechtigkeit Gottes, wieder ins Spiel: Würde *ich mich* zu sehr auf seine Güte verlassen und tun, was *mir* beliebt, wäre das die Leugnung seiner Gerechtigkeit; würde *ich* nur an seine Gerechtigkeit denken, wäre der Kampf gegen die Sünde vollkommen aussichtslos. Als Christ sollte man also an eigener Unvollkommenheit nicht verzweifeln, sie jedoch auch nicht akzeptieren, d. h. sich jederzeit gerechtfertigt und gleichzeitig nicht gerechtfertigt fühlen.

Man kann solche Dilemmata im christlichen Leben immer wieder finden. Sie sind alles andere als abstrakte theoretische Gedankenspielerien, sondern Herausforderungen des Alltags. Um noch eines anzusprechen, das uns im nächsten Kapitel näher beschäftigen wird – das Dilemma der Allmacht: Soll man Schicksalsschläge für eine verdiente Strafe, für eine harte Prüfung oder für ein Zeichen der Ohnmacht des uns unendlich liebenden Gottes halten? Die Frage stellt sich jedem Gläubigen, dem etwas Schlimmes widerfährt, der z. B. mit dem Verlust eines geliebten Menschen konfrontiert wird. Auch dem Begründer des Christentums, dem wahren Gott und ebenfalls wahren Menschen, ist eine solche Erfahrung nicht erspart geblieben. Als Jesus von dem Tod Lazarus' hörte, weinte er (Joh 11, 35). Er weinte, obwohl er genau wusste, dass die Macht Gottes völlig ausreicht, den von ihm so sehr geliebten Menschen von den Toten aufzuerwecken, was gleich danach auch geschah. Trotz dieser Wiedergutmachung bleibt der Tod offensichtlich ein Schlag, der selbst den Sohn Gottes nicht gleichgültig lässt. Was kann man dann von seinen Nachfolgern erwarten, für die die Auferstehung der Toten bloß ein Glaubenssatz ist? Der Tod versetzt sie in Trauer, die der

Glaube nicht mildert, sondern nur erschwert. Denn im Unterschied zu Nicht-Gläubigen müssen sie nun noch um ihren Glauben ringen, dem ihre traurige Erfahrung zu widersprechen scheint.

Wir können also feststellen, dass der christliche Glaube einen Konflikt der Interpretationen impliziert, die hier jedoch, im Unterschied zu ideologischen Denksystemen, nicht einander untergeordnet werden dürfen. Sind sie auf diese Weise vereinheitlicht, entsteht ein hierarchisches Doppeldenk, das wesentliche Merkmal einer Ideologie. Die Neigung dazu ist gewiss immer vorhanden. Denn es ist schwer, die Diskrepanzen wieder und wieder auszuhalten. Aber vielleicht geht es im christlichen Glauben gerade darum: um die Bereitschaft in einer neuen Lebenssituation die Gnade Gottes zu sehen, ohne aufzuhören, seine Gerechtigkeit zu fürchten; um das Bemühen um das Wohl des Nächsten, auch dann, wenn die eigenen Gründe zweifelhaft bleiben; um die Trauer um geliebte Menschen, ohne dass die Hoffnung aufgegeben wird, dass sie leben. So deutet der orthodoxe Theologe Nektarij Morozow das Christentum als Offenheit »dem Neuen, Einmaligen, Unvorhersagbaren des Lebens« gegenüber, als den »Weg zur Freiheit«:

»Man muss leben. Frei reagieren auf das, was mit einem geschieht, jeden Tag eine Wahl treffen, auf die Stimme des Gewissens hören, den Willen Gottes suchen, der in einer Situation so und in einer anderen anderes sein wird, obwohl es scheint, laut dem »Buchstabe des Gesetzes«, dass er nicht so sein darf.«⁹²

Die Bereitschaft, in dieser uns immer aufs Neue herausfordernden Offenheit zu leben, das gibt Morozow zu, ist unter Christen leider eine Seltenheit, man ziehe »Formalitäten« vor, denn sie machten das Leben leichter.⁹³ Diese Formalitäten, die klaren und festen Regeln, kann man nun, gemäß unserer Analyse, als Mittel der Ideologisierung deuten; ihre Überbetonung als Zeichen dafür, dass das Christentum sich in ein robustes Denksystem, in eine Ideologie, verwandelt. Die Lebenshaltung, die erlauben würde, eine private Erfahrung als etwas Einmaliges anzunehmen, das in kein vorgefertigtes Schema hineinpasst, wäre ein Merkmal des nicht-ideologischen Christentums. Ein solches Christentum wäre der Realität gegenüber nicht verschlossen und würde keine Herausforderungen des Alltags leugnen, sondern Christen dazu

⁹² Морозов, Нектарий (Morozow, Nektarij): *Путь к свободе (Der Weg zur Freiheit)*, Saratow: Изд. Саратовской митрополии, 2018, S. 23, meine Übersetzung – E.P.

⁹³ Морозов: *Путь к свободе*, S. 23.

ermutigen, für jede Lebenssituation den Willen des lebendigen Gottes zu suchen, der jedes Mal neu zu entdecken ist. Die Rahmenvorstellung – die Erlösung durch Christus – wäre dann keine herrschende Idee, der alle anderen untergeordnet sind, sondern der Aufruf, sich auf den Weg zu machen, bei dem, wie Dostojewski es mehrmals betonte, nur das Vorbild Christi eine Richtung geben kann.⁹⁴

Eine solche Auffassung des christlichen Glaubens impliziert eine suchende und kämpferische Haltung angesichts der alltäglichen Diskrepanzen zwischen dem Geglaubten und dem Erlebten. Darum hat sie – dies sei noch bemerkt – nichts mit der Glaubensrichtung gemeinsam, die man üblicherweise als Fideismus bezeichnet. Es geht hier gerade *nicht* um eine fromme Akzeptanz der Widersprüche, die, indem der Vernunft ihre Rechte abgesprochen werden, nur dazu dient, alle Erfahrungen unter eine vorgegebene Realitätskonzeption zu subsumieren. Auf diesem Weg wäre die Gefahr der Ideologisierung kaum abzuwenden. Darum darf das alte Dilemma ›*fides – ratio*‹ ebenfalls nicht im Sinne einer einseitigen Präferenz gelöst werden – weder zugunsten der unbegreiflichen Glaubensinhalte noch zugunsten ihrer Rationalisierung. Im Gegenteil: Man muss auf Diskrepanzen zwischen ihnen immer wieder aufmerksam werden d. h. bereit sein, Lebenserfahrungen als persönliche Herausforderungen sowohl an unseren Verstand als auch an unseren Glauben anzusehen. Die Gleichgültigkeit bleibt einem Christen gänzlich untersagt, nicht weniger als die Einseitigkeit. Wenn ein Gläubiger nach seinem Glauben leben will, kann er die diesem Glauben innewohnenden Dilemmata weder leugnen noch gleichgültig ihnen gegenüberstehen. Seine Position ist genauso wenig fideistisch wie stoisch. Sein Ziel ist nicht eine apathische Unempfindlichkeit gegenüber schmerzhaften Erfahrungen des Lebens nach der Art eines orientalischen Weisen oder eines Philosophen wie Spinoza, sondern eine lebendige Offenheit und eine nicht gleichgültige, persönliche Stellung der Realität gegenüber zu jedem Augenblick seines irdischen Lebens.

In diesem Kontext erscheint das vielzitierte Diktum, das dem katholischen Theologen Karl Rahner zugeschrieben wird, in einem neuen Licht: »Glauben heißt, die Unbegreiflichkeit Gottes ein Leben lang aus-

⁹⁴ Vgl. die Worte, die der Großinquisitor an Jesus richtet: »Nicht gezwungen von dem starren überkommenen Gesetz, nein, mit freiem Herzen sollte der Mensch künftig selbst entscheiden, was gut und böse ist, und sich lenken und leiten zu lassen, hätte er einzig Dein Bild vor sich [...]«. (Dostojewski: *Die Brüder Karamasow*, Bd. 1, S. 408).

halten«. ⁹⁵ Wenn wir das Aushalten der Unbegreiflichkeit Gottes im Sinne der oben beschriebenen nicht-gleichgültigen Offenheit verstehen dürfen, dann wird selbst der Verzicht auf den Glauben als ein einfacherer Weg aussehen, besonders dann, wenn der christliche Glaube mit den anderen, den an eine Nation, an die Wissenschaft oder an den Fortschritt, ersetzt wird. Diese beanspruchen eine widerspruchsfreie Realität darzustellen; darum muss man ihnen folgend gerade nichts aushalten. Die Macht solcher Realitätskonzeptionen ist jedoch – dies dürfte schon klar sein – die Macht der Ideologien. Darum stand der wissenschaftliche Atheismus im 20. Jahrhundert nicht im Gegensatz zu den massenhaften Ideologien, sondern begünstigte sie; darum forderte er die Vernichtung des christlichen Glaubens als rückständig und antiwissenschaftlich. Freilich wird auch der christliche Glaube leicht zur Grundlage einer Ideologie. Denn die Einheitlichkeit der Realitätsvorstellung ist verlockend und die Macht einer ideologischen Realitätsauffassung scheint die größte zu sein. Aber sie ist es nicht im Vergleich zu der anderen Macht – jener der Realität. Diese kann sich nur gelegentlich zeigen. Sie gibt der Ideologie immer wieder Raum. Und dennoch kann sie jederzeit die Herrschaft einer Ideologie beenden und sie von ihrem Thron stürzen. Dann wird es offenbar, dass diese eine sich ihr widersetzende Kraft, eine Gegenmacht, ist, die nur auf Zeit siegen kann.

Zusammenfassung

Unsere Analyse der Ideologien sowohl der Vergangenheit als auch der Gegenwart hat manche tiefliegenden Mechanismen ihrer Macht ans Licht gebracht, die zugleich ihre Schwachstellen sind, d. h. die Differenz zwischen Ideologie und Realität sichtbar machen lassen. Denn der ideologische Anspruch, die Realität zu bestimmen, gründet sich auf der Leugnung dieser Differenz. Ideologien wollen keine Interpretationen der Realität sein, sondern präsentieren sich als allumfassende und endgültige Denksysteme, die der Realität selbst gleichzusetzen sind. Eine Ideologie als Macht aufzufassen, bedeutet darum, bereits ihrem Anspruch zu widersprechen, d. h. auf die Grenzen ihrer Macht hinzuweisen.

⁹⁵ Vgl. *Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch*, Ausgabe für die (Erz-)Diözesen Berlin, Dresden-Meißen, Erfurt, Görlitz und Magdeburg, hg. v. den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Leipzig: St. Benno, 2013, S. 380.

Die Zeit der Ideologien ist das Zeitalter der Vielfalt von Realitätskonzeptionen – die Situation, die man seit der Neuzeit zunehmend als akute Not empfindet. Dabei ignorieren Ideologien die Vielfalt keineswegs, vielmehr nutzen sie diese Not als Anlass dafür, ihre Macht zu sichern. Ihre eigene Realitätsauffassung stellen sie als Weltbild dar, das alle Diskrepanzen und Widersprüche aufnehmen kann. Der Rahmen dieses angeblichen Bildes steht fest, um ihren Anhängern Hierarchien zu ermöglichen, d. h. um jede private Erfahrung als unbedeutsam und jeden Widerspruch als erklärbar in das ›Bild‹ einzuordnen. Das hierarchische Doppeldenk ist, haben wir festgestellt, der Sinn der ideologischen Macht, ihr Kern, der diese Macht sichert. Nur ›harte‹ Ideologien setzen repressive Zensur ein, um Diskrepanzen zu verschweigen. Dafür ist ihre Zeit beschränkt und ihre Macht bleibt von der unmittelbaren Gewalt abhängig. Anders ist es bei den neueren, ›milden‹ Ideologien. Ihre Macht ist viel nachhaltiger und zugleich umfassender; der Widerstand ihnen gegenüber fällt umso schwerer. Denn mehr als äußere Verbote wissen solche Ideologien die Selbstzensur sich zunutze zu machen. Das Geheimnis ihrer Macht besteht darin, dass jeder selbst das Objekt und das Subjekt einer Ideologie wird, – ein Ideologe, der alle Erfahrungen in den ideologischen Rahmen willig einordnet. Das heißt: Die Macht der Ideologie hängt davon ab, wie ihre Anhänger mit den Diskrepanzen umgehen. Sie ist dann am stärksten, wenn Menschen, ohne diese direkt zu leugnen, in ihnen keinen Anlass zur Revision ihrer Realitätsauffassung sehen. Eine solche Macht kann weder mit Erfahrungen noch mit Argumenten gebrochen werden.

Daraus folgt unter anderem, dass sich als explizite Lehren zu präsentieren, für die Macht der Ideologien wenig anschlussreich sein kann. Solche Lehren machen auf Diskrepanzen aufmerksam, sie können kritisiert und zurückgewiesen werden. Viel mehr als direkte Aussagen nutzen Ideologien unausgesprochene Prämissen und Bewertungen, die ideologische Hierarchien unmittelbar plausibel machen und so entsprechende Realitätskonzeptionen festigen. Solche Plausibilitäten können widersprüchlich und äußert primitiv sein. Nichtsdestotrotz ist die sich ihrer bedienende ideologische Macht überkomplex und geschickt. Denn gerade Widersprüchlichkeit erlaubt dem monströsen Ganzen eine Flexibilität zu sichern bzw. macht es immun gegen jeglichen Einwand.

Um alle Widerrede abzuwenden, braucht eine mächtige Ideologie nicht unbedingt direkte Repressionen, umso mehr jedoch einen moralischen Druck, der jeden dazu bringen soll, sich willig ihrer Macht zu unterwerfen. Diese Moral ist im Grunde äußerst unmoralisch. Denn sie

speist sich aus der Anonymität im doppelten Sinne: Nicht nur gebietet sie, alle persönlichen Erfahrungen zugunsten des allgemeingültigen Realitätsverständnisses zu leugnen. Sie erlaubt darüber hinaus, sich jeglicher Verantwortung für eigene Interpretationen zu entziehen. Wenn ihr ›Weltbild‹ das einzig richtige wäre, bräuchte keiner für es Verantwortung zu tragen. Die Moral der Verantwortungslosigkeit ist das wichtigste Mittel der ideologischen Macht, das, genauso wie das ideologische Doppeldenk, sowohl von der Anonymität profitiert als auch zur Anonymität zwingt. Sie ist zugleich für diese Macht verräterisch. Denn würde einer Ideologie tatsächlich eine allgemein-richtige Realitätsauffassung zugrunde liegen, wäre jegliche moralische Forderung, sie zu akzeptieren, überflüssig; ein Andersdenkender würde vielleicht Bedauern, jedoch keinen Tadel verdienen. Ohne Tadel ist jedoch ideologische Moral völlig gegenstandslos und ohne anonyme Moral kann die Macht einer Ideologie nicht bestehen. Eine solche Moral kann darüber hinaus zu jeder Zeit in Gewalt übergehen, woraus man erkennt, dass die Grenze, die ›harte‹ von den ›milden‹ Ideologien trennt, eher unscharf ist. Auf beiden Wegen speist sich die Ideologie aus der anonymen Moral der Verantwortungslosigkeit. Die Frage ist nur, welcher Weg in der jeweiligen historischen Situation für die Ideologie produktiver ist.

Der Sinn der Realität als Macht in ethischer Hinsicht zeigt sich angesichts des Sinnes der Macht der Ideologie. Diese ist allgegenwärtig, aber keineswegs total. Denn ihrer anonymen, verantwortungslosen Moral kann man etwas entgegensetzen – nicht eine neue umfassende Realitätskonzeption, sondern vor allem seine eigene Person, seine persönlichen, privaten Interpretationen, die als solche ebenso persönlich zu verantworten sind, d. h. auf eigene Gefahr und eigenes Risiko. Wer dies wagt, wer die Verantwortung für den Schritt jenseits der sicheren Obhut der Ideologien auf sich nimmt, kann Menschen begeistern – ohne ihnen eine alternative Ideologie anzubieten, d. h. ohne Zuflucht in das neue ›Weltbild‹. Denn ihre Begeisterung gilt gerade seinem Wagnis – dem Mut, die Konsequenzen seiner Entscheidungen zu tragen. Nicht nur Ideologen oder Populisten, die ideologie- und machtfreie Realität versprechen, um so besser ihre Realitätsauffassung als einzig mögliche und ›wahre‹ zu verkaufen, auch derjenige, der das Risiko der persönlichen Verantwortung jenseits aller Gegebenheiten eingeht, kann Zustimmung von Millionen finden und bringt sie dazu – das wurde an dem Beispiel des Zusammenbruchs der sozialistischen Ideologie in der Sowjetunion 1990–1991 gezeigt –, mit der Macht der Ideologie zu brechen. Freilich hält eine solche Zustimmung nicht lange an. Denn die

Realität als Macht fordert *jeden* heraus, die persönliche Verantwortung für eigene Interpretationen zu tragen, ohne sich auf jemand anderen in diesem Sinne zu verlassen; keinem wird ein solches Risiko erspart. Es sei denn, man nimmt wieder Zuflucht in Ideologien, die umgekehrt die Verantwortung jedem abnehmen, um alle in das Werkzeug ihrer Macht zu verwandeln.

Die Realität als Macht ist also kein richtiges Weltbild, das bloß darauf wartet, endgültig von ideologischen Verzerrungen gereinigt zu werden, um im wahren Licht zu erscheinen. Sie ist vor allem kein jenseitiger Ort, der irgendwo fertig vorliegt und ein für alle Mal erkannt werden könnte – wie etwa das Gute in *Der Staat* Platons, das, nachdem alle Prämissen als solche geprüft werden, aus sich selbst leuchtet. Wenn die Realität keine neutrale Gegebenheit ist, sondern eine mit Interpretationen durchdrungene dynamische Bewegung, so trägt sie immer die Gefahr der Ideologisierung in sich – weil Menschen sich an den allgemeinen Auffassungen von ihr sicher orientieren wollen. Wenn einer jedoch wagt, mit einem vertrauten ›Bild‹ zu brechen und sich zu eigener Interpretation trotz des persönlichen Risikos zu bekennen, wird die Realität zu einer Macht, die die Macht der Ideologie durchbrechen kann. Der ethische Sinn der Realität als Macht besteht dann in der Ver-Antwort-lichkeit: Sie zeigt sich als Antwort auf das nicht-anonyme Wagnis, eigene Lebenserfahrungen in den allgemeinen Rahmen nicht einzuordnen und auch angesichts der daraus resultierenden Konsequenzen zu den eigenen Entscheidungen persönlich zu stehen. Aus einem Ideologen, der das Objekt und das Subjekt der Ideologie gewesen ist, wird ein neues Subjekt – das Subjekt der Verantwortung, das nicht nur die Realität, sondern auch seine Stellung zu ihr nicht-ideologisch versteht: Man soll die Verantwortung für die eigenen Interpretationen tragen, gerade weil die Realität Macht ist, der keine Ideologie jemals entsprechen kann.

Die Differenz zwischen Ideologie und Realität wird also erst dann sichtbar, wenn wir die Realität als Macht betrachten. Die Realität ist kein Bild und kein System, sondern eine Richtschnur der sich fortwährend verändernden Differenzen, Annahmen und Einschätzungen – eine Dynamik, die uns ständig herausfordert, in jeder Lebenssituation neue Entscheidungen zu treffen. Zu solch einer Realität kann man nicht anonym stehen. Und ebenso wenig kann man ihr gleichgültig gegenüberstehen – angesichts der Konsequenzen, die man zu tragen hat. Hier zeigt sich eine erstaunliche Paradoxie: Wer im Namen der Realität spricht, fügt sich der Macht der Ideologie. Auch und besonders dann, wenn man, wie z. B. manche modernen Populisten, die eigene Sichtweise als

einzig ›real‹ allen etablierten Ideologien entgegengesetzt. Die Sehnsucht nach der machtfreien Realität bekräftigt die Macht der Ideologien. Denn diese Sehnsucht bringt oft nur die Suche nach einer endgültigen und allgemein akzeptierten Ideologie zum Ausdruck. Wer sich dagegen zu seiner persönlichen Sichtweise bekennt, setzt die Realität mit eigener Interpretation nicht gleich, und eben darum kann er die Realität als Macht zu Wort kommen lassen – als Macht, die die Monstrosität der Ideologien enthüllt.

In Zeiten des historischen Umbruchs werden ideologische Frontlinien klar. Darum kann man den Eindruck bekommen, dass der Widerstand den Ideologien gegenüber einem immer frei steht, so dass man sich nur verwundern kann, warum Menschen sich ihnen gelegentlich beugen; man hält sich für geschützt gegen ideologische Versuchungen. Dieser Eindruck täuscht. Die Macht der Ideologien wird viel größer, wenn sie wenig sichtbar wird; sie verführt statt zu zwingen; sie zieht jeden in das von ihr propagierte Realitätsbild hinein. Eine verantwortungsvolle Haltung fällt auf Dauer äußerst schwer. Es grenzt an das Unmögliche, immer ein Subjekt der Verantwortung und niemals ein ideologisches Objekt-Subjekt zu sein. Dafür sollte man den Ideologen in sich selbst wieder und wieder aufs Neue überwinden und der tadelnden Moral der Verantwortungslosigkeit seine Zustimmung verweigern. Angesichts der fast totalen Macht der ›milden‹ Ideologien kann dies nur gelegentlich gelingen.

Der letzte Schritt dieses Kapitels stellte einen Versuch dar, eine solche nicht-ideologische Haltung näher zu betrachten – am Beispiel der Religion. Die Religionen scheinen heute die Macht der Ideologien gerade in Anspruch zu nehmen, wenn sie dabei auch anachronistisch aussehen. Denn man nimmt gewöhnlich an, Ideologien lösen sie historisch ab, wenn religiöse Realitätsbilder nicht mehr überzeugend wirken. Meine Analyse von einigen Besonderheiten der christlichen Realitätsauffassung hat jedoch gezeigt, dass hier eine Möglichkeit der dauerhaften ideologiefreien Haltung vorliegt – freilich eine Möglichkeit, die oft nicht realisiert wird. Das christliche Realitätsverständnis unterscheidet sich grundsätzlich von jenem der Ideologien dadurch, dass das Christentum auf Paradoxien aufgebaut ist, die nicht nur jedes System sprengen, sondern auch niemals abgeschwächt oder hierarchisiert werden dürfen. Solche Systematisierungen mussten in der Kirchengeschichte immer wieder als Häresien zurückgewiesen werden. Ein gläubiger Christ kann allerdings nicht die Paradoxien bloß fromm annehmen. Eine solche Akzeptanz wäre nichts anderes als Gleichgültigkeit. Der christliche

Glaube stellt dagegen eine andauernde Herausforderung dar, sich in jeder Lebenssituation für seine einmalige konkrete Anwendung angesichts seiner Paradoxien und auf eigene Gefahr zu entscheiden.

Das Christentum trägt in sich etwas, wodurch es sich der Ideologisierung widersetzen kann: Die Idee des persönlichen Gottes fordert den Gläubigen heraus, jeden Augenblick seines Lebens persönlich zu ihm zu stehen. Freilich kann auch dieser Gott einem allgemein-unpersönlichen Schema untergeordnet werden. Besonders heutzutage ist man geneigt, unpersönliche Prinzipien für etwas viel Göttlicheres zu halten als die Idee Gottes als Person. Aber gerade solche Prinzipien bzw. ihre bedingungslose Befolgung machen religiösen Glauben zur Ideologie, die im Namen des Allgemeinen konkrete Menschen und ihr Leben missachtet. Ein Christ, der seinem Glauben gegenüber persönlich steht, muss dagegen anhand der unlösbaren Paradoxien der christlichen Lehre immer wieder versuchen, den Willen Gottes in einer jeweils neuen Situation seines eigenen Lebens jedes Mal neu zu begreifen. Nur dadurch wird Gott für ihn eine lebendige Realität. Nur dadurch kann auch die Realität sich als Macht zeigen, als Macht, die größer ist als alle ideologischen Mächte. In dieser Haltung der Realität gegenüber zeigt sich ihr ethischer Sinn – die Verantwortlichkeit jenseits jeglicher Anonymität und jeglicher Gleichgültigkeit.

Kapitel 5. Allmacht

[...] Die Stille Freude: atmen dürfen, leben.
Wem sei der Dank dafür gegeben?
Ich soll der Gärtner, soll die Blume sein.
Im Kerker Welt, da bin ich nicht allein.
Das Glas der Ewigkeit - behaucht:
Mein Atem, meine Wärme drauf. [...]
Die Trübung, mag sie bald vergehn.
Es bleibt die zarte Zeichnung stehn.

Ossip Mandelstam, übers. v. Paul Celan¹

Bis jetzt ging unsere Untersuchung von den semantischen Aspekten der Macht aus, die die Realitätskonzeptionen der vier Denker der Macht bestimmten: Nicht-Gleichgültigkeit, Asymmetrie, (Nicht-)Anonymität und Kontingenz. Eben entlang des Fadens dieser Auslegungen der Macht sind wir zum epistemologischen Sinn der Realität als Einladung zum Überdenken der eigenen Rationalität und zu ihrem praktisch-ethischen Sinn als Antwort auf die nicht-anonyme und nicht-gleichgültige Haltung ihr gegenüber, als Verantwortlichkeit, gekommen. Dabei haben auch die genannten vier Aspekte der Macht ihren tieferen und teilweise neuen Sinn gezeigt.

Dennoch wurde die Macht zum Schlüsselpunkt der Realitätskonzeption von Spinoza, Nietzsche, Foucault und Luhmann dank ihrer in der Einführung bereits angesprochenen Grundintention, die Realität als in sich immanent geschlossenes Ganzes zu betrachten, das weder für seine Entstehung noch für sein Funktionieren ein Jenseits braucht – gemäß der von Blumenberg hervorgehobenen »generelle[n] Hypothese« der Neuzeit, die jede Zuflucht in das Transzendente für überflüssig erklärt.² Eine solche Realitätsauffassung impliziert ein ihr zugrundeliegendes Vorverständnis der Macht, in dem alle anderen Deutungen verankert sind und der auch meine bisherige Untersuchung verhaftet blieb: die Macht *als Frucht einer ständigen Konfrontation, als Agon des*

¹ Mandelstam, Ossip: *Hufeisenfinder*, Leipzig: Reclam, 1987, S. 7.

² S. die Einführung, die Anm. 134, 135.

Stärkeren und Schwächeren, als Streit um Dominanz und Herrschaft. Dementsprechend war Widerständigkeit und Nachgiebigkeit bis jetzt die Leitunterscheidung meiner Analyse vom Sinn der Realität als Macht. Selbst wenn ich das Wissen als Wechselspiel von Macht und Ohnmacht und die ethische Haltung angesichts der Ideologien als Übernahme von Verantwortung für die eigenen Interpretationen deutete, wurde die Realität als Gegenmacht zur Macht des Wissens bzw. zur Macht der Ideologie verstanden, die zwar nicht unbedingt eine Rivalin ist, jedoch eine Gegenspielerin, der gegenüber man entweder gewinnen oder verlieren kann. Dies gilt auch dann, wenn, wie in den vorigen Kapiteln, immer wieder betont wurde, dass die Spieler erst durch das ›Spiel‹ entstehen, d. h. dass sowohl das Subjekt der Forschung als auch das Subjekt der verantwortlichen Lebensentscheidungen erst durch diese Auseinandersetzungen als solche erkennbar werden. Auch dann, wenn die Grenze zwischen unserer Macht und der Macht der Realität als beweglich und instabil gedacht wird, stehen wir vor einem Dilemma: Entweder unterliegt die Realität der Macht unserer Konstruktionen bzw. unserer Ideologien oder aber sie erweist sich ihnen gegenüber als überlegen. Diese Agonalität der Macht, die besonders bei Nietzsche sinnbestimmend ist, deutet auf den engen Kampfplatz Luhmanns hin – jene Realitätskonzeption, der Nietzsche selbst nicht fern geblieben ist. Auch die Paradoxien von Spinozas steigender Realität und Foucaults befreiender Macht des Körpers wiesen in dieselbe Richtung: Es ging um die Macht als Dominanz des Stärkeren, folglich auch um die Realität als Ort des Durchsetzens oder der Niederlage, an dem es um Macht zu kämpfen gilt.

Am Anfang des systematischen Teils dieser Untersuchung (im Kapitel 1) habe ich angedeutet, dass nicht nur der Nullpunkt der Macht (der Zufall), sondern auch ein anderes Extrem, ihre vollkommene Fülle, hilfreich sein könnte, um den Sinn der Realität als Macht aufzufassen – die Allmacht. Die Frage nach der Allmacht soll uns helfen, zu dem seit der Neuzeit selbstverständlich gewordenen Vorverständnis der Macht als Dominanz, die durch die andauernde Konfrontation erlangt wird, eine Alternative zu finden und folglich auch zum Sinn der Realität als Ort des agonalen Kampfes. Es soll gezeigt werden, dass die Realität gerade *nicht* als enger Kampfplatz zu denken ist, auf dem es, wie bei Nietzsche, nichts Neues geben bzw., wie bei Luhmann, nur um die Umverteilung des knappen Guts ›Macht‹ gehen kann. Dass ich dabei der »generelle[n] Hypothese« der Neuzeit, der Immanenz-Prämisse, nicht treu bleiben werde, ist durch die Aufgabe vorbestimmt, die Realität nicht

als Gegebenheit, sondern als dynamische Bewegung jenseits unserer Konstruktionen aufzufassen. Wenn die Realität Macht ist, dann heißt es, dass sie mit unseren Theorien und Konstruktionen nicht identisch ist. Auch die neuzeitliche und postmoderne Unterstellung einer vollkommenen Immanenz der Realität ist eine solche theoretische Konstruktion. Und vielleicht ist sie *die* Konstruktion, über die wir hinausgehen müssen, um uns der Macht der Realität zu stellen.

Die Frage nach der Allmacht soll uns also einen neuen Sinn der Macht und folglich auch der Realität als Macht eröffnen, der von ihrer immanenten Auffassung bzw. von der Leitunterscheidung ›Stärke – Schwäche‹, ›Widerständigkeit – Nachgiebigkeit‹, ›Dominanz – Unterordnung‹ her nicht vorgegeben ist. Allerdings steht die Allmacht unter dem Verdacht, als theologisches Grundkonzept philosophisch wenig akzeptabel und selbst theologisch veraltet zu sein. Eine entscheidende Stimme in der deutschsprachigen Philosophie, die ebenso die Theologie beeinflusst hat, gehört dabei Hans Jonas, der die Allmacht zu einer obsoleten Idee erklärte. Wenn Gott sich auch heute denken lasse, so jedenfalls nicht als ein allmächtiges Wesen. Für die Theologie, ob christliche oder jüdische, sei es eine Überlebensfrage: Nur wenn sie die Allmacht Gottes aufgabe, sei sie sinnvoll weiterzubetreiben. Jonas argumentierte dabei sowohl logisch als auch ethisch. Der Begriff der Allmacht sei zum einen widersprüchlich, weil die Macht nur dann als solche zu verstehen sei, wenn ihr eine andere Macht entgetrete:

»Es folgt aus dem bloßen Begriff der Macht, daß Allmacht ein sich selbst widersprechender, selbst-aufhebender, ja sinnloser Begriff ist. [...] Absolute Macht hat dann in ihrer Einsamkeit keinen Gegenstand, auf den sie wirken könnte. Damit sie wirken kann, muß etwas anderes da sein, und sobald es da ist, ist das eine nicht mehr allmächtig [...]. Macht kommt zur Ausübung nur in Beziehung zu etwas, was selber Macht hat. [...] Macht muß geteilt sein, damit es überhaupt Macht gibt.«³

Es ist nicht schwer, in dieser Überlegung einen logischen Zirkel zu erkennen: Der Machtbegriff wird so aufgefasst, dass es keine Allmacht geben kann, was als Argument für die logische Unmöglichkeit der Allmacht gehalten wird. Eine solche Machtauffassung entspringt allerdings der oben genannten neuzeitlichen Hypothese. Wenn der Machtbegriff nur aus der Immanenz heraus sinnvoll zu deuten ist, kann jede Macht nur eine relative Größe sein, die im Kampf mit anderen Mächten entsteht.

³ Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, S. 33 ff.

Der logische Zirkel ist also in einem noch grundlegenden argumentativen Zirkel verankert: Die durchgehende Immanenz der Realität wird vorausgesetzt, um daraus die Unmöglichkeit jeglicher Transzendenz zu folgern.⁴ Um solche Zirkel plausibel zu machen, fügt Jonas noch ein ethisches Argument gegen den Allmachtbegriff hinzu. Gottes Allmacht sei zum anderen angesichts der Schrecken des Zweiten Weltkriegs, besonders denen von Auschwitz, unverständlich, ja, sie würde seine Güte und Gerechtigkeit radikal in Frage stellen.⁵ Beide Argumente, das logische und das ethische, sind keineswegs neu. Neu ist das Gewicht, das ihnen in der heutigen Diskussion zukommt.⁶

⁴ Vgl. »Auf dieser bedingungslosen Immanenz besteht der moderne Geist.« (Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 390).

⁵ Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, S. 33 f. Vgl. dazu die Diskussion: *Ist Theodizee nach Auschwitz noch sinnvoll denkbar?* Matthias Lutz-Bachmann, Dietrich Braun, Albrecht Wellmer und Michael Theunissen im Gespräch mit Hans Jonas, in: Böhler, Dietrich (Hg.): *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München: Beck, 1994, S. 173–191. Bemerkenswert ist dabei, wie Theunissen in der an den Vortrag sich anschließenden Diskussion Jonas' Begriff der Allmacht auf Alternativen prüfte. Diese könne trotz aller Einwände eine Souveränität bedeuten, die sich jedoch »in der Anerkennung des anderen« zeige. Jonas sah darin die Bestätigung seiner Konzeption, obwohl er gerade die Souveränität Gottes bestritten hatte (S. 190).

⁶ Zur wissenschaftlichen Diskussion über die Allmacht s.: Bauke-Ruegg, Jan: *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin, New York: De Gruyter, 1998 (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 96), S. 4 ff., zur Rolle Jonas' für das Negieren des Konzepts s. S. 143 ff. In populären Darstellungen wird selbst von einer Epochenschwelle gesprochen (vgl. Schiwy, Günther: *Abschied vom allmächtigen Gott*, München: Kösel, 1995, angeg. nach: Bauke-Ruegg, Jan: *Die Allmacht Gottes*, S. 183). Wie aktuell Jonas' Sichtweise für die christlichen Theologien heute ist, zeigten z. B. die Diskussionen an der Katholischen Akademie Berlin im Rahmen des Symposiums *Was gilt? Das Symposium zu Ehren von Hans Jonas*, das im November 2017 stattgefunden hat (DOI: <https://www.katholische-akademie-berlin.de/veranstaltung/was-gilt-symposium-zu-ehren-von-hans-jonas-2017-11/> (19.08.2020)). Besonders der ehemalige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche Bischof Wolfgang Hubert hat dabei gegen das Konzept der Allmacht Gottes anhand der Argumentation Jonas' plädiert, wobei auch die katholischen Teilnehmer der Diskussion damit einverstanden zu sein schienen. Nur ein Zuhörer äußerte im Rahmen der an die Vorträge anschließenden Diskussion sein Unverständnis, ob von Gott noch sinnvoll zu reden sei, wenn er nicht allmächtig sei; seine Stimme wurde jedoch kaum gehört. Vgl. auch die Meinung eines Archimandriten der Russischen Orthodoxen Kirche und Professoren der orthodoxen Theologie: <https://bog.oslov.ru/article/6024556> (7.11.2020). Die moderne Religionsphilosophie ist ebenso dazu geneigt, die Allmacht vehement zu negieren, wie z. B. John Caputo (*The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 2006) bzw. der sogenannte *theistic finitism*.

Der Eindruck, dass das Konzept der Allmacht Gottes heute aufgrund seiner Widersprüchlichkeit zurückgestellt und, ob direkt oder indirekt, geleugnet wird, täuscht grundsätzlich. Denn um die Widersprüche wusste man nicht nur bereits im frühen Mittelalter, sondern sie wurden als Paradoxien der Allmacht jahrhundertlang heftig diskutiert. Mehr noch: Die Allmacht Gottes erschien als *die* Paradoxie des Christentums, die alle weiteren Paradoxien zuspitzt und das Ausgleichen der Widersprüche unmöglich macht. So sollte die Allmacht nicht nur mit der Güte Gottes und seiner Gerechtigkeit kompatibel sein, sondern auch mit der Ohnmacht des Kreuzes.

Die Ohnmacht Gottes, die sich im Kreuz Christi gezeigt hatte, stellte für das christliche Denken eine ständige Herausforderung dar, die noch gravierender erschien, wenn man sie mit der Allmacht vereinbaren musste. Nichtsdestotrotz wurde die Diskrepanz zwischen Gottes Macht und Ohnmacht, genauso wie die anderen Paradoxien des christlichen Denkens – das habe ich am Ende des vorigen Kapitels dargelegt –, keineswegs negiert, sondern führte zur Theologie, die in weitere, praktische Spannungen mündete, deren theoretische Auflösung von ihr selbst untersagt worden ist. Als Folge musste diese Theologie den christlichen Glauben nicht als theoretisches Konstrukt auffassen, vielmehr als persönliche Herausforderung, Gott jedes Mal neu in den Alltagssituationen des eigenen Lebens zu begegnen. Dass dieser Glaube trotzdem in der Geschichte mehrmals im oben erörterten Sinne ideologisiert worden ist, kommt daher, dass eine solche Herausforderung die Gläubigen zum größten Teil überfordert. Daher sucht man immer wieder einen Weg, um den grundlegenden Paradoxien des christlichen Glaubens auszuweichen – sowohl theoretisch als auch und vor allem praktisch. Der Glaube verliert jedoch dadurch dramatisch an Lebendigkeit, so dass das Aufkommen des Säkularismus und Atheismus wenig verwunderlich erscheint. Die Paradoxien sind der Kern des christlichen Glaubens, ohne den dieser unvermeidlich seine Kraft einbüßt.

Man hielt also jahrhundertlang am Konzept der Allmacht fest, nicht weil man die damit verbundenen Schwierigkeiten verkannte, sondern weil es sich dabei um etwas handelte, das für den Glauben wesentlich ist. Statt die Allmacht zu leugnen, hat man sich um die Erarbeitung eines Machtbegriffs bzw. einer Realitätskonzeption bemüht, die dieses Konzept plausibel machen, wenn auch nicht entparadoxieren würde. Aber auch *vice versa*: Erst grundlegende Veränderungen in der Realitätskonzeption machten sowohl diese Paradoxien als auch das Allmachtskonzept unplausibel. Aus der Sicht der Philosophie der

Macht stellt die Allmacht deswegen einen Schlüssel zum entsprechenden Realitätsverständnis dar, je nachdem, wie sie gedeutet oder gar gelehnet wird. Vorwegnehmend kann ich schon hier Folgendes sagen: Wenn die Realität als Macht zu verstehen ist, muss die Allmacht weder aufgegeben noch für gänzlich unbegreiflich erklärt werden. Im Gegenteil: Sie soll begriffen werden, und zwar so, dass weitere Aspekte vom Sinn der Realität als Macht ans Licht kommen.

Dennoch sieht die Allmacht als Konzept – darauf werde ich gleich im ersten Abschnitt dieses Kapitels eingehen – nicht nur hochgradig paradox aus, sondern sie scheint auch im direkten Widerspruch zu meiner These zu stehen, dass die Realität selbst Macht ist. Denn wäre die Realität Macht, würde keine absolute Macht über sie möglich sein. Freilich gibt es auch hier Optionen: Man kann die Macht der Natur und die Macht Gottes, wie bei Spinoza, zusammenfallen lassen – als eine einzige, einheitliche Realität. Aber die christlich-jüdische Tradition, die Gott als Person deutet und ihn dementsprechend sowohl von dem Menschen als auch von der Natur absondert, muss seine Macht den beiden entgegensetzen. Wenn sie ihm dabei Allmacht zuschreibt, scheint sie nicht nur den Menschen, sondern auch der Natur bzw. der übrigen Realität die Macht, wenn auch nur teilweise, abzusprechen.

Eine solche Entgegensetzung – entweder Gottes Allmacht oder die Macht der Realität – impliziert allerdings nicht nur einen bestimmten Machtbegriff (die Macht soll immer auf die Gegenmacht prallen), sondern auch die uns schon bekannte Vorstellung von Realität als bloße Gegebenheit, die Gott genauso wie den Menschen vorliegt. Gerade bei der Frage nach Gott kann man jedoch am besten sehen, wie grundlegend beide zu revidieren sind. Seine Macht wurde von Anfang an als die Größe gedacht, die alles Denkbare übersteigt. Die Aufgabe der Philosophie der Macht wäre also zunächst einen damit implizierten Machtbegriff zu erarbeiten. Dieser lässt sich jedenfalls von unserem alltäglichen Verständnis der Macht als relative Größe, die gegen andere, gleichartige Mächte gerichtet wird, grundsätzlich unterscheiden. Was die Realitätsauffassung angeht, so kann man gerade an der Frage nach Gott demonstrieren, wie wenig die Vorstellung von Gegebenheit hilfreich sein kann und wie dringend notwendig die Klärung vom Sinn der Realität ist. Denn jedes Mal, wenn wir bezüglich etwas fragen, ob es real ist, setzen wir diesen Sinn als selbstverständlich voraus, als ob wir im Besitz eines Kriteriums, eines Maßes der Realität wären. Das geschieht selbst bei der Frage nach der Realität der Gesamtheit, wie schon in der Einführung gezeigt worden ist. Wenn wir jedoch bezüglich Gott fragen, ob er real ist, fällt diese

scheinbare Selbstverständlichkeit weg. Nimmt man den Gottesbegriff ernst, kann man die Realität Gottes nicht mit einem anderen Maß messen. Wer dies tut, leugnet Gott bereits und hat die Frage nach seiner Realität beantwortet, bevor sie gestellt wurde. Wäre Gott dagegen real, würde er der Maßstab des Realen sein, der alle anderen Maßstäbe relativiert. Es macht also wenig Sinn zu fragen, ob es Gott wirklich gibt bzw. ob er real und nicht eine bloße Illusion ist. Die Frage impliziert bereits eine negative Antwort. Hingegen macht es sehr wohl Sinn zu fragen, ob Gottes Macht von der Macht unserer Konstruktionen abhängt oder er diese, im Gegenteil, sprengen bzw. uns zu ihrer grundsätzlichen Revision und zur Verantwortung für sie auffordern kann. Im letzteren Fall wäre Gott selbst eine lebendige Realität, die niemals ideologisch aufgehoben werden kann. Mit anderen Worten: Es geht nicht darum zu beweisen, ob es Gott gibt oder nicht, sondern darum, Gottes Macht mit Blick auf die Macht unserer Konstruktionen zu begreifen, d. h. herauszufinden, wie seine Macht zu ihrer Macht steht. In dieser Formulierung zeigt die Frage nach Gott ihre wahre Radikalität. Denn würde er unseren Konstruktionen unterliegen, würde es seine vollkommene Ohnmacht bedeuten, folglich auch seine Negation. Wäre seine Macht dagegen etwas Selbstständiges, stünde es in seiner Macht, die Grenze des angeblich Gegebenen auch dann zu überwinden, wenn wir eine solche Möglichkeit für völlig ausgeschlossen halten, dann wäre sie der höchste Grad der Realität – eine Macht, die in keiner Konkurrenz zur Realität steht, sondern umgekehrt sie trägt und immer wieder ermöglicht. Die Frage nach Gott in dieser radikalen Fassung – als Frage nach Gottes Macht – demonstriert somit, dass jegliche Deutung hier in eine radikal andere Realitätskonzeption mündet. Darum halte ich eine solche Fragestellung als nicht nur für die Theologie grundlegend. Den Sinn der Macht Gottes zu klären, wäre darüber hinaus eine dringende philosophische Aufgabe.

Die Schwierigkeiten der Allmacht sind also nicht nur aus theologischer Sicht interessant. Für die Philosophie der Macht öffnet der theologische Aspekt zusätzliche Möglichkeiten, den Sinn der Macht und den Sinn der Realität aufs Neue zu untersuchen. Die Kontroversen um die Allmacht sind symptomatisch. Denn sie bezeichnen die Weggabelung der Realitätsverständnisse, die so grundlegend sind, dass man oft einen von diesen vorgezeichneten Weg als alternativlos akzeptiert. Solche Plausibilitäten möchte ich hier ans Licht bringen und auf Alternativen prüfen. Bis jetzt habe ich das Konzept der Allmacht bisweilen nur berührt, z. B. wenn es, wie im Kapitel 1, um die Grenze des Unmöglichen, den Tod, ging oder indem ich, wie im vorigen Kapitel, die Paradoxien des

Christentums als seine Chance deutete, der Gefahr der Ideologisierung zu entkommen. Nun möchte ich meine Auslegung der Allmacht darlegen, die uns zu einem neuen Sinn der Realität führen wird.

Die Immanenz-Hypothese hat mit Blick auf die Frage nach dem Sinn der Realität zwei wichtige Konsequenzen. Eine von ihnen wurde bereits ausführlich untersucht: Das ist die zunehmende Auffassung der Realität als totale Kontingenz. So bestand z. B. Meillassoux mit seinem ›Beweis‹ der absoluten Kontingenz der Realität, der im Kapitel 3 analysiert wurde, auf der unbedingten Immanenz der Realität. Meillassoux' Ausführungen stellen jedoch nicht nur eine extreme Negation jeglicher Transzendenz dar, sondern auch die Leugnung der Macht als Resttranszendenz in der durchaus immanenten Welt – mit dem Preis, dass auch dem Wissen jegliche Macht abgesprochen wird: Angesichts des Gesetzes der absoluten Gesetzlosigkeit wird sich kein Wissen als Macht behaupten können. Noch weniger kann die kontingente Realität – »Unvernunft« und »Hyper-Chaos« – als Macht aufgefasst werden. Das ist der uns schon bekannte argumentative Zirkel: Nachdem wir jede Möglichkeit der Transzendenz abgeschnitten haben, finden wir in der Realität keine Spur der Macht, die das in sich immanent geschlossene Ganze öffnen könnte.

Die moderne Philosophie verfolgt dabei ausdrücklich atheistische Zwecke: Ein absoluter Zufall stellt eine totale Negation Gottes dar. Auch die Umdeutung des Zufalls durch die moderne Wissenschaft bzw. ihre Anerkennung der Kontingenz des Wissens verstärkt diesen Effekt. Wenn Gott ehemals die Macht des Wissens garantierte, so deutet nun die Kontingenz unserer Konstruktionen auf die Kontingenz Gottes hin. Aber für Gott heißt kontingent zu sein, nicht zu sein. Ein kontingenter Gott ist gleichbedeutend mit einem vollkommen ohnmächtigen Gott. Es bleibt nicht bei der Beschränkung der Allmacht, sondern kommt konsequenterweise zur totalen Leugnung jeglicher Macht Gottes, die von der Leugnung Gottes schwer unterscheidbar ist. Im Grunde ist es wenig verwunderlich: Dass Gott in der immanent geschlossenen Welt unsinnig erscheint, ist genauso zu erwarten wie, dass jegliche Macht aus ihr letztendlich eliminiert wird. Wenn die Welt jedoch als Realität und diese als Macht begriffen werden, ist nicht nur der Sinn der Allmacht wieder offen. Auch der Zufall kann dann als Macht begriffen werden – als Macht, die weder die Macht des menschlichen Wissens noch die Allmacht Gottes negiert, sondern auf die beide angewiesen sind.

Mit seinem oben bereits erwähnten Mythos von einem ohnmächtigen Gott, der sich dem Zufall überlässt, hat Jonas einen solchen Versuch bereits unternommen: Gott und Zufall kompatibel zu machen,

freilich im Rahmen derselben Immanenz-Hypothese, die gegen Gott und seine Allmacht gerichtet worden ist. Im Folgenden werden wir diesen Versuch näher betrachten. Und dies nicht nur, um zu prüfen, ob und inwiefern er gelungen ist. Anhand der kritischen Auseinandersetzung mit Jonas' Idee eines ohnmächtigen Gottes soll *eine neue Leitunterscheidung* gewonnen werden, die über das Verständnis der Macht als Dominanz und folglich auch über die Auffassung der Realität als agonalen Kampfplatz hinausführen wird – *die ethisch-ästhetische Differenz*, in der auch der immanente Sinn der Macht und Realität verankert ist, die jedoch ihn ergänzt und begründet bzw. ihn mit einem anderen, von ihm qualitativ unterschiedlichen, transzendenten, Sinn der Realität als Macht konfrontiert.

Die zweite Folge der immanenten Deutung der Realität, die in diesem Kapitel in den Fokus rückt, ist das Problem der Freiheit. Der Zufall als Freiheit der Natur findet sein Gegenstück in der menschlichen Freiheit, zu der er allerdings, genauso wie zur Allmacht Gottes, in einem Rivalitätsverhältnis zu stehen scheint – als Negation der beiden. Es ist ein spannungsvolles Dreieck: Zufall – Freiheit – Allmacht. Ähnlich wie bei dem Zufall entstehen auch zwischen dem philosophiehistorisch sehr belasteten Konzept der Freiheit und dem ebenso viel diskutierten Konzept der Allmacht unlösbare Kontroversen. Bemerkenswerterweise wird das Erstere im Kontext der Debatten um das Letztere entwickelt. Wie die Kontingenz, wurde auch der Freiheitsbegriff zunächst im Laufe der theologischen Diskussionen erarbeitet. Diese zeigen, dass Freiheit ebenso wie Allmacht Paradoxien birgt und auf gänzlich unterschiedliche Art und Weise gedeutet werden kann.

Trotz der unlösbaren Spannung fehlte es in der Geschichte des europäischen Denkens nicht an Versuchen, die Allmacht Gottes und die Freiheit des Menschen zu vereinbaren bzw. die Macht Gottes als Quelle der menschlichen Freiheit zu deuten, freilich ebenso nicht an Vorschlägen, eine zugunsten der anderen (teilweise) aufzuheben. Man kann auch beide leugnen. Die Neuzeit und besonders die Postmoderne kennen nicht nur das Negieren der Allmacht zugunsten der menschlichen Freiheit, sondern auch die Verneinung dieser Freiheit – zugunsten des Zufalls sowie seines Doppelgängers, der strengen, lückenlosen Notwendigkeit. Die Aufgabe einer immanenten Deutung der Realität führte schon bei Spinoza zu einer grundsätzlichen Umdeutung der Freiheit, indem sie deterministisch gedacht wurde. Ein gravierendes Problem wurde die Freiheit bei Nietzsche und Foucault. In der heutigen Hirnforschung oder bspw. in der Rechtswissenschaft sind Widerlegungen der Freiheit nicht

weniger symptomatisch als die Tendenz zur Leugnung der Allmacht in der modernen Theologie. Auch auf diese Argumentation werde ich im Folgenden kritisch eingehen müssen.

Allerdings würde selbst die Übersicht über die Positionen und Bedeutungen der Freiheit nicht eine, sondern mehrere philosophische Untersuchungen in Anspruch nehmen und die ganze Geschichte der Philosophie einbeziehen. Sowohl das Mittelalter als auch die Neuzeit erarbeiteten Freiheitsbegriffe, die feine Differenzierungen in Anspruch nahmen, wie die Freiheit des Wollens, die des Strebens oder die der Entscheidung bzw. des zweckmäßigen Handelns. Die Freiheit kann ferner als Eigenschaft, aber auch lediglich als Bedingung des Handelns; als Willkürlichkeit, aber ebenso als Autonomie und Selbstvollzug verstanden werden. Alle diese Nuancen können in diesem letzten Kapitel nicht eigens besprochen werden. Dennoch werde ich hier nicht umhinkönnen, den Sinn der Freiheit zu klären – im Verhältnis zur Macht, deren Sinn ebenso aus diesem Verhältnis gemäß der hermeneutischen Methode neu zu gewinnen ist. Der Sinn der Freiheit wird uns zum Sinn der Allmacht führen, dieser wird uns seinerseits neue Aspekte vom Sinn der Realität als Macht erschließen lassen.

Die Freiheit steht mit Macht in einem komplexen, nicht gleich durchschaubaren Verhältnis. Eines haben Macht und Freiheit jedenfalls auffällig gemeinsam. Wie in der Einführung bereits hervorgehoben, sprechen Machttheoretiker unvermeidlich von »Macht der Macht«. ⁷ Ebenso verdoppelt sogar ein elaborierter Freiheitsbegriff das Konzept der Freiheit: Selbst wenn die Freiheit im Folgen der eigenen Natur bzw. im vernünftigen Wollen gesehen wird, wird implizit noch eine Freiheit vorausgesetzt – die der Wahl. Die spontane Wahlfreiheit muss (dies hat u. a. Kant deutlich gemacht) auch beim vernünftigen Wollen im Spiel sein – als unmotivierte Willkür, die tut oder unterlässt, was die Vernunft gebietet bzw. was der eigenen Natur entspricht. Als eine besondere Art Kausalität – jene der Freiheit – ist eine solche Willkür nach Kant unergründlich, d. h. lässt sich nicht auf weitere Ursachen zurückführen. Denn wären alle Entscheidungen gemäß der Vernunft getroffen, und zwar ohne jegliche Spielräume, d. h. notwendigerweise, würde es keinen Sinn machen, von Freiheit zu sprechen. Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels wird dieses scheinbar unvermeidliche Dilemma der Freiheit – entweder muss unmotivierte Wahlfreiheit, wenn auch nur latent und minimal, vorausgesetzt werden oder die Freiheit wird

⁷ Vgl. die Anm. 3, 4 in der Einführung.

im Grunde gelehnet bzw. als alternativloses Dem-Notwendigen-Folgen verstanden – dadurch aufgelöst, dass zu diesen zwei Optionen eine dritte hinzugefügt wird, wie nämlich die Freiheit anders aufgefasst werden kann als eine weiter nicht ergründbare Willkür, aber auch anders als eine bloße Einsicht in das, was ohnehin geschehen muss.

Diese dritte Möglichkeit wird bei den Debatten um die Freiheit m. E. darum vernachlässigt, weil diese getrennt von der Frage nach Macht betrachtet wird, ebenso von der Frage nach Realität. Aus der Sicht der Philosophie der Macht ist auch die Freiheitsfrage nur dann sinnvoll zu stellen, wenn man sie mit der Frage nach dem Sinn der Realität verbindet. Die Auffassung der Realität als Macht eröffnet hier neue Optionen – nicht nur für die Konzeption der Macht und Realität, sondern auch für die der Freiheit. Wie der Machtbegriff, demgemäß eine Macht nur dann eine ist, wenn sie eine andere Macht bekämpft, so muss auch der Freiheitsbegriff, demzufolge Freiheit ein spontaner Akt der Entscheidung zwischen vorgegebenen Alternativen ist, grundsätzlich revidiert werden. Ein anderes Machtkonzept scheint möglich bzw. eine alternative Vorstellung durchaus denkbar zu sein – von der Macht, die die Möglichkeiten vermehrt, statt sie zu beschränken; von der Freiheit, die als eine Bewegung zu verstehen ist, auf die noch nicht vorhandenen Möglichkeiten hin. Allerdings müsste man sich hier von der Aufgabe einer ausschließlich immanenten Deutung der Realität verabschieden. Für eine Philosophie der Macht sind solche Hypothesen nicht alternativlos und nicht absolut, ebenso wie der durch diese unterstellte Sinn der Macht. Wenn sie die Frage nach der Allmacht aufwirft, sucht sie andere Optionen. Sowohl die Freiheit als auch Macht können einen weiteren, nicht-immanenten Sinn offenbaren, und ebenso den Sinn der Realität, der sie anders als einen engen Kampfplatz deuten lässt. In diesem Freilegen liegt die neue Möglichkeit des Ethischen, das bereits im vorigen Kapitel untersucht worden ist. Als eine besondere, nichtideologische Haltung der Realität gegenüber wurde es dort immer noch agonial aufgefasst. Nun gilt es einen weiteren Sinn des Ethischen ans Licht kommen zu lassen – des Ethischen, das in einer immanent geschlossenen Welt nicht vorgesehen worden ist.

Allmacht versus Freiheit

Das Konzept der Allmacht gehört seit der Zeit der ökumenischen Konzile bis heute zur dogmatischen Lehre des größten Teils der christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Der erste Satz des Glaubens-

bekanntnisses von Nicäa-Konstantinopel, das heute noch sowohl für die katholische und die orthodoxe Kirche als auch für die meisten der protestantischen Gemeinschaften aktuell und verbindlich ist (»Credo in unum deum patrem omnipotentem«), ist der wichtigste Bestandteil des christlichen Glaubens, für den selbst konfessionelle Diskrepanzen unbedeutend zu sein scheinen.

Die Allmacht hat sich jedoch schon im Mittelalter als ein mehrdeutiges Konzept erwiesen. Es sei nur der Streit zwischen dem sogenannten Voluntarismus und dem Intellektualismus erwähnt. Für den Ersteren steht paradigmatisch (wenn auch nicht ausschließlich) der Name von Petrus Damiani mit seiner Idee der schrankenlosen Omnipotenz des göttlichen Willens bzw. absoluten Fehlens jeglicher Bedingungen, die das göttliche Schaffen beschränken könnten.⁸ Dagegen argumentierte Thomas von Aquin, dass der Verstoß gegen die Vernunftprinzipien, z. B. die Widerspruchsfreiheit, keine Allmacht, sondern vielmehr die Ohnmacht Gottes bedeuten würde. Wenn die Welt ein von Logos geleiteter Entwurf sei, so seien die Vernunftprinzipien nicht kontingent, sondern notwendig, d. h. göttlich; also könne Gott unmöglich gegen sie handeln. Er könnte also bewirken, dass Rom niemals existieren würde, aber nicht, dass Rom nicht existiert, wenn Rom bereits existiert hat.⁹

Die letztere Lösung birgt neue Schwierigkeiten und ruft wiederum zu einer Gegenposition auf. Der Zweifel ist jedenfalls angemessen, ob Gott, wenn er an Vernunftprinzipien gebunden wäre, vielleicht nicht beschränkt wäre bzw. ob seinen Entscheidungen damit nicht Grenzen gesetzt würden. Diese wären vorrangig seinem Willen gegenüber, auch wenn sie ihm durch seine Natur auferlegt wären. Gottes Allmacht stünde damit grundsätzlich in Frage. Eben dies gab Wilhelm von Ockham indirekt zu bedenken, indem er das alte theologische Dilemma »*fides – ratio*« hervorhob: Nur durch den Glauben könne man Gott erkennen, nicht durch die Vernunft. Denn die Vernunftprinzipien waren für ihn selbst nur zufällige Verallgemeinerungen der Sinneseindrücke und könnten also niemals etwas über die Natur Gottes verraten.¹⁰ Folglich könnte Gott

⁸ Vgl. dazu Barth, Heinrich: *Philosophie der Erscheinung: Eine Problemgeschichte*, Basel, Stuttgart: Benno Schwabe, 1947, Bd. 1 (Altertum), S. 355.

⁹ Zu diesem Beispiel s. Barth: *Philosophie der Erscheinung*, S. 355 ff.

¹⁰ Diese Position wurde bei Ockham allerdings nicht ganz konsequent durchgehalten. Denn für das Widerspruchsprinzip machte auch er eine Ausnahme: Auch Gott könne nichts Widersprüchliches vollbringen. Vgl. dazu ausführlich Schröcker, Hubert: *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*, Berlin: Akademie, 2003.

nicht an Vernunftprinzipien gebunden sein, seine Allmacht sei ihnen gegenüber vollkommen transzendent. Sie scheint damit gesichert.

Dennoch täuscht auch dieser Eindruck. Denn nur ein Schritt bleibt zu der Vermutung, dass die Macht, die der uns bekannten Realität bis zu solchem Grad fremd ist, für uns auch unbedeutsam, der Glaube an sie folglich optional und für die Erkenntnis belanglos ist, letztendlich auch für das ›reale Leben‹, was immer dies auch heißen mag. Der äußerste Fideismus fällt mit dem Atheismus zusammen; denn beide leugnen die Bedeutung der Realitätserkenntnis für die Erkenntnis Gottes, und *vice versa*. Das Negieren der erkennbaren Vernunftprinzipien wird im Laufe der Geschichte zu der uns schon bekannten Behauptung des absoluten Zufalls. Das ist vielleicht eine der wichtigsten historischen Paradoxien der Allmacht: Man versucht das Konzept zu retten, indem man die Allmacht von allen Schranken losspricht; dadurch wird sie jedoch bis zu dem Grade unverständlich, dass selbst die Idee Gottes obsolet erscheint.

Darum ist es kaum verwunderlich, dass die gemäßigte Variante des Allmachtbegriffs, die von Thomas von Aquin, zunächst im europäischen Denken überwiegt: Gott könne nicht unvernünftig handeln, seine Allmacht dürfe gegen die Gesetze der Logik nicht verstoßen, denn diese seien selbst göttlich. Dennoch erweist sich die Allmacht, auch in dieser gemäßigten Deutung, als mit der Logik wenig kompatibel. Hier ist kein Platz alle Paradoxien der Allmacht und deren Lösungen anzusprechen. Nur eine Bemerkung. Alle Beispiele, die man dazu bringt, scheinen einen wesentlichen Makel zu haben: Sind sie konkret, enthalten sie gewisse unausgesprochene Prämissen.

Nehmen wir die berühmteste Paradoxie, die bereits im Mittelalter gängig war: »Kann ein allmächtiges Wesen einen so schweren Stein erschaffen, dass es ihn selbst nicht hochheben kann?«¹¹ Aus der heutigen Sicht wird klar: Hier sind die Bedingungen des Gravitationsgesetzes im Spiel, die jedoch selbst als kontingent beurteilt werden könnten. Folglich könnte man der Paradoxie ausweichen, indem man fragen würde, was ›hochheben‹ heißt bzw. ob man den Stein nicht anders hochheben kann, als auf die Art und Weise, die wir, die wir an das Gravitationsgesetz gebunden sind, uns als Hochheben vorstellen. Nehmen wir an: Gott kann einen Stein erschaffen, den er unter den Bedingungen der Gravitation nicht hochheben kann. Das wäre die Beschränkung seiner Allmacht,

¹¹ Vgl. z. B. Savage, C. Wade: *The Paradox of the Stone*, in: *Philosophical Review*, 76/1 (Jan. 1967), S. 74–79. Die traditionelle Lösung, es handle sich nicht um eine Machtbeschränkung Gottes, wird hier analytisch dargelegt.

denn er kann ihn nicht hochheben. Nun versuchen wir die unausgesprochene Prämisse dieses Satzes in Frage zu stellen, dass nämlich das Gravitationsgesetz absolut gilt. Vielleicht besteht die Allmacht Gottes in diesem Fall darin, dass er auch das Gravitationsgesetz ändern kann? Die Unmöglichkeit, den Stein hochzuheben, wäre dann nur unter bestimmten Bedingungen geltend, die jedoch selbst außer Kraft gesetzt werden können. Gottes Allmacht würde gerade das bedeuten: dass sie über die scheinbar alternativlosen Bedingungen unseres Lebens hinausreichen kann. Eben darauf wies das scholastische Begriffspaar *potentia absoluta – potentia ordinata* hin, ebenso die vorher analysierte Idee der *contingentia mundi*, die Schöpfungslehre. Wenn sowohl das Gravitationsgesetz als auch das Widerspruchsprinzip in diesem Sinne als kontingent beurteilt werden, bedeutet es *nicht* die Leugnung der Naturgesetze oder das Aufgeben der Logik, sondern nur die Beschränkung ihrer Gültigkeit. Dass eine solche Beschränkung und entsprechende Revision gelegentlich unumgänglich sind, könnten uns, wie im Kapitel 3 gezeigt worden ist, nicht nur die scholastischen Spekulationen, sondern auch die moderne Physik lehren.

Das Gleiche würde für die Paradoxie des Dreiecks gelten, die von Thomas von Aquin formuliert wurde: Kann Gott ein Dreieck erschaffen, bei dem die Summe seiner drei Winkel nicht 180° wäre?¹² Im Unterschied zur Stein-Paradoxie besteht das Paradoxe hier nicht in der gleichzeitigen Möglichkeit und Unmöglichkeit, sondern darin, dass Gott gegen das von ihm selbst erschaffene Gesetz verstoßen muss. Damit diese Paradoxie jedoch gilt, sollte man hinzufügen: »im Rahmen der euklidischen Geometrie«. Denn aus der Sicht der nicht-euklidischen Geometrie sieht die Frage viel weniger paradox aus. Das heißt wiederum, dass das gleichzeitige Können und Nicht-Können bzw. Gelten und Nicht-Gelten der mathematischen Gesetze durchaus denkbar ist. Die Allmacht besteht darin, die Bedingungen des Nicht-Könnens aufzuheben.

Auch in einer abstrakteren Form wird das Paradoxe kaum bedingungslos gelten, solange es nicht völlig inhaltslos ist. Wie zum Beispiel bei Pseudo-Dionysius: Kann Gott die Wahrheit bzw. sich selbst leugnen und so gegen sein eigenes Sein verstoßen?¹³ Aber was heißt ›leugnen‹ und ›verstoßen‹? Vielleicht ist das, was wir Menschen als Leugnen bezeichnen, aus einer anderen Sicht eine Affirmation seiner selbst, worauf uns das Evangelium indirekt hinweist: Nur wer sich selbst leugnet, kann Christus

¹² Thomas von Aquin: *Summa Contra Gentiles*, II, 25, [14].

¹³ Pseudo-Dionysius (Areopagita): *Über die Göttlichen Namen*, VIII, 6.

folgen (vgl. Mt 16, 24). Versuchen wir jedoch die Paradoxie vollkommen frei von allen konkreten Inhalten zu formulieren, kommen wir zu einer tautologischen Frage: Kann Gott das tun, was für ihn unmöglich ist? Aber auch in dieser reinen, von allen Inhalten geleerten Version, gilt die Paradoxie nur unter einer Bedingung: Wenn die Vermutung stimmt, dass es für Gott etwas Unmögliches tatsächlich gibt.

Die logischen Paradoxien der Allmacht gelten somit nicht ohne bestimmte Prämissen und sind in gewissem Sinn durchaus lösbar. Viel gravierender als logische Schwierigkeiten des Allmachtbegriffs selbst scheinen die Paradoxien, die daraus entstehen, dass die göttlichen Attribute aufeinander bezogen und zusammengefügt werden – die Allmacht Gottes mit seiner Allwissenheit, seiner Gerechtigkeit und seiner Güte. Das ›Entweder – oder‹ ist hier auf den ersten Blick nicht zu vermeiden. Schauen wir die drei Konflikte etwas genauer an.

Das erste Dilemma betrifft den Zusammenhang zwischen der Allmacht und der Allwissenheit. Bemerkenswerterweise bezog sich die zum neuzeitlichen Spruch gewordene These Bacons, dass Wissen immer schon Macht sei (»ipsa scientia potestas est«), gerade auf die unbeschränkte Macht Gottes und wurde als radikale Zurückweisung aller häretischen Versuche gemeint, Gott seine Macht abzusprechen.¹⁴ Einerseits ist das Wissen eine notwendige Bedingung der Macht. Andererseits scheint jedoch gerade die Allwissenheit mit ihr unverträglich zu sein. Denn wer allwissend ist, weiß alles über die Zukunft, weiß also auch, was er selbst tun wird, und kann folglich nicht anders handeln; er ist somit nicht allmächtig. Das letztere Argument wurde in unserer Zeit z. B. von Richard Dawkins wiederbelebt, der es im Sinne der Widersprüchlichkeit des Gottesbegriffs und als einen Beweis (!) seiner Nicht-Existenz deutet.¹⁵ Dabei unterstellt Dawkins nicht nur, dass das, was wir als widersprüchlich erleben, nicht real sein kann, sondern missachtet auch die alte theologische Idee, dass Gott außerhalb der Zeit handelt, in der immerwährenden Gegenwart. Wenn es aber für Gott keine Zukunft gibt, die nicht aktuell präsent wäre, geht sein Wissen dem Wählen und Entscheiden zeitlich nicht voraus. Hier kommt eine bestimmte Realitätsauffassung deutlich zum Vorschein: Nur *wenn die Zeit als letzte und unhintergehbare Realität* angesehen wird (was für die Neuzeit und besonders für die Postmoderne charakteristisch ist), steht

¹⁴ Vgl. die Anm. 2 im Kapitel 2.

¹⁵ Vgl. Dawkins, Richard: *Der Gotteswahn*, übers. v. Sebastian Vogel, Berlin: Ullstein, 2008, S. 109.

die Allwissenheit in einer unlösbaren Spannung zur Allmacht. Freilich ist damit Gott bereits gelegnet, zumindest so, wie die jüdisch-christliche Tradition ihn verstand – als Herrn der Zeit. Wir haben es also mit keinem Beweis zu tun, sondern wiederum mit einem logischen Zirkel bzw. mit einer bestimmten Realitätsauffassung, aus der Gott von vornherein ausgeschlossen ist.

Dawkins' Missverständnisse zeigen allerdings sehr deutlich, worum es bei dem Konflikt der Allmacht und Allwissenheit geht: um die Freiheit Gottes, genauer gesagt um seine Wahlfreiheit. Ist sie beschränkt, wenn auch durch seine eigenen, früheren Entscheidungen, so kann die Allmacht nicht im Sinne einer schrankenlosen Wahl gedeutet werden und gilt damit als widerlegt. Dawkins spitzt damit einen wichtigen Aspekt der Allmacht zu, der bei dieser zum größten Teil auch sonst implizit vorausgesetzt wird: Die Macht Gottes bedeutet seine Freiheit. Ist seine Macht absolut, d. h. ist sie Allmacht, soll seine Wahlfreiheit uneingeschränkt sein. Und umgekehrt: Ist seine Wahlfreiheit eingeschränkt, kann es sich nicht um die Allmacht handeln.

Die Freiheit Gottes steht jedoch nicht nur und nicht so sehr mit seiner Allwissenheit in einem Konflikt. Dies kann, wie soeben gezeigt, durch die Relativierung der Zeit aufgelöst werden. Viel mehr als durch seine Allwissenheit soll die Wahlfreiheit Gottes durch die Freiheit seiner Geschöpfe, vor allem durch die Freiheit des Menschen beschränkt sein. Denn die Letztere, wäre sie keine bloße Illusion, würde Gottes Macht eine unüberwindbare Grenze setzen. Wäre die menschliche Freiheit dagegen nur scheinbar, wäre Gott zwar allmächtig, aber sowohl seine Gerechtigkeit als auch seine Güte wären zweifelhaft. Eben diese zwei Spannungen – die zwischen Allmacht und Gerechtigkeit und zwischen Allmacht und Güte Gottes – werden in der Neuzeit heftig diskutiert. Die Diskussionen führen unter anderem zu einem Freiheitskonzept, das erlaubt, dem Dilemma ›entweder Freiheit Gottes oder die Freiheit des Menschen‹ auszuweichen.

Schon bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen göttlicher Allmacht und seiner Gerechtigkeit rückt das Problem der Freiheit des Menschen in den Vordergrund. Als Willensfreiheit besteht sie im Wählen zwischen Alternativen, die von Gott zur Verfügung gestellt werden – zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen Gott und dem Nichts. Für eine solche Entscheidung zwischen zwei Optionen, so z. B. Augustinus, werde der Mensch belohnt oder bestraft. Und um eine solche Wahl verantworten zu können, benötige er die Freiheit des Willens, die allerdings nur dann richtig gebraucht werde, wenn man Gott folge und

seine Gebote halte.¹⁶ Dennoch, um die damit verbundene Verantwortung tatsächlich gelten zu lassen, müsste man annehmen, dass Gott hier seine eigene Macht zurücknimmt und sich in dieser Hinsicht, in dem, was die freie Wahl des Menschen zwischen Gut und Böse angeht, seine eigene Freiheit selbst einschränkt. Eben diese traditionell katholische Lösung – dass Gott seine Macht zugunsten der menschlichen Freiheit teilweise aufhebt – fand Luther zutiefst unbefriedigend. Er versuchte dabei die Allmacht Gottes als absolute Wahlfreiheit, die von keiner anderen Macht begrenzt ist, wieder bedingungslos zu behaupten, was allerdings zu weiteren Paradoxien führte.

In *De servo arbitrio*, d. h. im berühmten Streit mit Erasmus von Rotterdam über die Willensfreiheit, wies Luther diese als gottloses Konzept entschieden zurück und ließ die menschliche Wahlfreiheit nur als die Freiheit zum Bösen, als sündhafte Freiheit der Selbstzerstörung zu, – ein Gedanke, der nicht völlig neu war. Man könnte ihn bereits Augustinus (*De libero arbitrio*) entnehmen, allerdings nicht in der radikalen Eindeutigkeit, mit der Luther nun die Idee eines unfreien Willens vertrat.¹⁷ Noch entschiedener leugnete Calvin mit seiner Prädestinationslehre jegliche Freiheit des Willens, auch in der lutherischen Restform der Freiheit zum Bösen. Die Verdammnis, wie die Errettung, sei keine Tat des Menschen, keine Folge seiner Wahl, sondern einzig und allein die Bestimmung des unergründlichen göttlichen Willens. Im frühen protestantischen Denken wird die menschliche Freiheit somit zugunsten der göttlichen Freiheit bedingungslos geopfert. Die Allmacht wird als absolute Willkür verstanden, die für den anderen Willen keinen Platz lässt.

Dennoch taucht so eine neue Schwierigkeit auf. Die Allmacht Gottes, verstanden als absolute Willkür, bzw. die totale Unfreiheit des menschlichen Willens bedeutet ein gravierendes Problem, was Gottes Gerechtigkeit angeht. Denn wieso Gott das bei Menschen bestraft, was er selbst bei ihnen bewirkt, konnte niemals, selbst andeutungsweise, im

¹⁶ Augustinus ging davon aus, dass Gott jedenfalls gerecht ist, und zwar in einem ganz konkreten Sinne – im Sinne der Belohnung der Gerechten und der Bestrafung des sündhaften Lebens. Da weder das eine noch das andere ohne Freiheit des Willens möglich wäre, heißt es, dass sie uns gegeben wurde, damit wir gerecht werden können; wer sie also für Sünde verwendet, missbraucht sie (Augustinus: *De libero arbitrio*, I).

¹⁷ Auch laut Augustinus, wie später nach Luther, ist es den sündigen Menschen kaum möglich, sich vom Missbrauch des freien Willens, der von Gott zum Guten geschenkt worden ist, fernzuhalten. Darum brauchen sie die Gnade Gottes, ohne die sie nicht gerettet werden können. Nichtsdestotrotz sei ihr Wille nach Augustinus als frei, und das heißt v. a. als strafbar, zu denken (vgl. z. B. Augustinus: *Bekenntnisse*, II, 7).

Sinne der Gerechtigkeit ausgelegt werden. Auf die Ungereimtheit solcher Vorstellung wies gerade Erasmus im Streit mit Luther hin.¹⁸ Luthers Antwort auf das Unbehagen, das man bei einer solchen Gottesauffassung empfindet, war ebenso prägnant wie verblüffend:

»Wenn ich [...] auf irgendeine Weise begreifen könnte, wie dieser Gott barmherzig und gerecht sein kann, der so großen Zorn und so große Ungerechtigkeit beweist, wäre der Glaube nicht nötig.«¹⁹

Die letztere Aussage Luthers muss man, nebenbei gesagt, nicht unbedingt im Sinne des Fideismus *avant la lettre* verstehen, sondern sie könnte z. B. im Ende des letzten Kapitels beschriebenen Sinne des nichtideologischen Aufrechterhaltens zweier kontroverser Vorstellungen gedeutet werden.²⁰ Aber die Neuzeit strebt die Vereinheitlichung der Realitätsauffassung, folglich auch des Gottesbildes an, die, wie vorher argumentiert, die Gefahr der Ideologisierung des Glaubens mit sich bringt. Darum ist es kein Wunder, dass man sowohl die Gerechtigkeit als auch die Güte Gottes paradoxfrei zu deuten versucht, und zwar möglichst ohne die menschliche Freiheit zugunsten der uneingeschränkten Freiheit Gottes bzw. Gottes Allmacht zugunsten der menschlichen Wahlfreiheit zu opfern. Die neuzeitliche Antwort auf diese Probleme war die Entwicklung einer neuen Richtung in der Philosophie und Theologie, die ihren Namen von Leibniz erhielt – die Theodizee.

Es sei angemerkt, dass das Problem des irdischen Übels als Einwand gegen die Allmacht Gottes, im Unterschied zu den oben besprochenen Paradoxien, sich relativ spät entwickelt hat. Freilich kann man bereits das

¹⁸ Nach Erasmus ist der Glaube zwar eine Gabe Gottes, diese Gabe soll jedoch vom Menschen selbst angenommen werden. Es sei der Verantwortung des Menschen und seinem willentlichen Streben überlassen, um die Vollendung von dem zu kämpfen, was mit dieser Gabe begonnen wurde. Vgl. Erasmus von Rotterdam: *De libero arbitrio διατριβή sive collatio. Gespräch oder Unterredung »Hyperaspistes« gegen den »Unfreien Willen« Martin Luthers*, übers., eingel. und mit Anmerk. v. Winfried Lesowsky, in: ders.: *Ausgewählte Schriften*, in 8 Bdn., hg. von Werner Welzig, Bd. 4, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995, S. 83 ff.

¹⁹ Luther, Martin: *De servo arbitrio. Vom unfreien Willensvermögen*, übers. v. Athina Lexutt, in: ders., *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Deutsch-Latein, hg. v. Wilfried Härle, Leipzig: Evang. Verl., 2006–2009, Bd. 1 (*Der Mensch vor Gott*), S. 287.

²⁰ Allerdings scheint Luther eher der Ideologisierung des Glaubens zugeneigt gewesen zu sein. Denn entsprach z. B. ein biblischer Text seinen Vorstellungen nicht, hat er diese keineswegs in Frage gestellt, sondern den Text verworfen, wie den Brief von Jakobus, der um die Rechtfertigung durch Werke, nicht durch den Glauben handelt (Jak 2, 17–26). Vgl. »Ich [will] yhn [den Jakobusbrief – E.P.] nicht haben ynn meyrer Bibel« (Luther, Martin: *D. Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe* (WA), in 120 Bdn., Weimar: Böhlau, 1883–2009, Abt. *Deutsche Bibel* (DB), Bd. 7, S. 386).

Buch Hiob als ersten Versuch der Theodizee betrachten. In seinem Fokus steht das grausame Experiment, das Gott sich, vom Teufel angestiftet, mit Hiob erlaubt: ihm trotz seines gerechten Lebens alles zu nehmen – sein Vermögen, seine Kinder, seine Gesundheit. Die Freunde Hiobs – Elifas aus Teman, Bildad aus Schuach und Zofar aus Naama – kommen zu ihm, um ihn in seinem furchtbaren Unglück zu trösten und suchen dafür die Situation verständlich auszulegen. Sie weisen dabei auf die Unmöglichkeit der vollkommenen Unschuld des Menschen hin und rufen Hiob dazu auf, Gottes Gerechtigkeit in diesem, verständlichen, Sinne zu akzeptieren: Gott bestrafe ihn nicht umsonst. Hiob weist jedoch alle Erklärungen seines Missgeschicks entschieden zurück: Er sei ein Gerechter, obwohl er mit Gott weder ins Gericht gehen noch seine Gerechtigkeit bezweifeln könne. Das Buch demonstriert somit u. a. die nicht-ideologische Seite der jüdischen Religion in dem Sinne, wie wir das Nicht-Ideologische im vorigen Kapitel ausgelegt haben: Die zwei Vorstellungen – Gott bestraft und belohnt nur gerecht; die Unschuldigen müssen ständig leiden, während die Schuldigen gedeihen – bleiben bei Hiob unversöhnt; darum findet seine Trauer keinen Trost und keine Rechtfertigung. Die drei Freunde dagegen versuchen sie zu vereinbaren, indem sie ihre private Erfahrung – das Gerecht-Sein Hiobs – leugnen. Es sei noch einmal betont: Ihre Argumente scheinen nicht nur logisch, sondern auch fromm zu sein. Dennoch richtet sich der Zorn Gottes, der am Ende im Wettersturm erscheint und zu Hiob spricht, nicht gegen ihn, vielmehr gegen seine frommen Freunde mit ihrem Vernünfteln. Denn sie haben von ihm »nicht recht« geredet wie sein »Knecht Hiob« (Hiob 42, 7). Wenn es eine Theodizee sein soll, so ist sie es also in einem sehr uneigentlichen Sinne. Denn eine Rechtfertigung Gottes wird hier als Frevel angesehen, als Grund für Gottes Zorn. Gottes Macht, die er am Ende zeigt, indem er Hiob alles zurückgibt, was dieser verloren hat, scheint die einzige Antwort auf das Problem des Übels und des Leidens zu sein.

Ähnlich wurden die Verheißungen des Neuen Testaments, dass Gott am Ende »alle Tränen von ihren Augen abwischen« wird (Offb 21, 4), jahrhundertlang als zureichende Antwort auf das Problem des menschlichen Leidens angesehen. Dementsprechend war das Letztere kein Argument gegen die unbeschränkte Allmacht Gottes, vielmehr der Grund, warum man an diese Allmacht fest zu glauben hatte. Das Übel gab viel mehr Anlass über die eigene Sünde nachzudenken, als Gott zur Verantwortung zu ziehen. Die biblische Erzählung, dass der Tod als Folge der menschlichen Wahl in die Welt gekommen ist (der Sündenfall),

schien eine erschöpfende Begründung für die Realität sowohl des moralischen Bösen als auch des natürlichen Übels zu sein; und die christliche Eschatologie eine ausreichende Antwort darauf, wie die Güte Gottes sich trotz dieses Übels äußern kann – am Ende der Zeiten.

Anders ist die Lage in der Neuzeit. Hier hat sich das Irdische bis zu dem Grad verselbstständigt bzw. ist für sich selbst so wertvoll geworden, dass eschatologische Hoffnungen keine befriedigende Antwort auf das Problem mehr sein konnten. Auch der Maßstab des Guten und Bösen liegt nun beim Menschen.²¹ Das Leiden wurde in der Bibel einerseits als Frucht des menschlichen Ungehorsams Gott gegenüber erklärt, andererseits aber als Weg des Heils, als verklärtes Leiden Christi und seiner Nachfolger, das der Welt die Erlösung von eben diesem Leiden bringen soll. Nun wird das Leiden zum bloßen Übel, das die Güte Gottes in Frage stellt. Für Leibniz, dem wir den Theodizee-Begriff in heutiger Auffassung zu verdanken haben, steht fest, nicht nur, was das Übel ist, sondern auch, dass es nicht wiedergutzumachen ist, dass es ein endgültiges Übel ist, das nicht verklärt werden kann, sondern in seinem Bestehen gerechtfertigt werden soll – als das kleinstmögliche Übel.

Den Anlass für das Werk, das den Titel *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* trug und im 1710 erschien, gaben Leibniz seine Gespräche mit der Kurfürstin Sophie Charlotte, die zunächst von Pierre Bayles *Dictionnaire historique et critique* beeinflusst gewesen war. Das Buch Bayles bot die Lösung im Sinne des Fideismus bzw. der vollkommenen Unzugänglichkeit der Glaubensinhalte für die Vernunft – die Lösung also, zu der schon Luther neigte. Leibniz sah sie dagegen nicht nur als inakzeptabel, sondern auch als unnötig an. Denn er fand einen rationalen Weg, wie das Übel und die Allmacht Gottes vereinigt werden können. Seine Grundidee ist bekanntlich, dass Gott aus allen möglichen Welten die beste wählt, gemäß seiner Weisheit und seiner Güte. Und wenn diese Welt uns übel zu sein scheine, so sei es nur, weil wir keine Übersicht über die Zusammenhänge

²¹ Vielleicht läuft die Fragestellung selbst, wie man Gott rechtfertigen kann, von Anfang an nicht nur auf eine Ideologisierung, sondern auch auf den Atheismus hinaus. Im Grunde wird hier unterstellt, dass wir bereits wissen, nicht nur, was gut für uns ist, sondern auch, dass eine solche Rechtfertigung Gottes ausschließlich im irdischen Geschehen zu finden sein soll. Nur unter diesen Voraussetzungen kann gefragt werden, wieso Gott das Übel in der Welt zulässt. So wird verständlich, dass das Mittelalter das Problem in dieser Schärfe nicht kannte. Die Frage kann nur dann aufkommen, wenn man für jede konkrete Lebenserfahrung nicht nur eine eindeutige Auslegung erwartet, sondern auch die Realität ausschließlich immanent verstehen will: Es gebe keinen Sinn, der über das Irdische hinausreicht.

und Möglichkeiten haben, die sie, wohlbemerkt, *nicht* zu einer guten, sondern zu der besten aller *möglichen* Welten mache.

Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass die Unbegreiflichkeit bei Leibniz damit nicht völlig eliminiert worden ist. Sie wurde zwar im Sinne unserer Unwissenheit gedeutet (denn im Prinzip sollte es rational-begreiflich sein, warum die reale Welt die beste ist). Aber eine solche Deutung verurteilte jeden praktischen Versuch, ein konkretes Übel zu erklären, zum Scheitern. So kann man nicht erklären, warum ein unschuldiger Mensch leiden muss, weil man eben keine Übersicht über mögliche Konsequenzen und mögliche Alternativen hat: Vielleicht verhütet dieses Leiden ein noch größeres; vielleicht führt es irgendwann zum Guten, das sonst nicht geschehen könnte. Eine praktische Anwendung des leibnizschen Theodizee-Prinzips würde jedenfalls nur zu bloßen Spekulationen führen, deren Künstlichkeit nicht selten verspottet und als Einwand gegen diese Konzeption verwendet wurde, z. B. im berühmten Gedicht Voltaires *Poème sur le désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiome: Tout est bien* (1756) und seinem satirischen Roman *Candide ou l'Optimisme* (1759).

Die Theodizee von Leibniz hatte allerdings noch einen weiteren Makel, der uns schon bekannt ist: Gott scheint hier nicht frei zu sein, sondern den Vernunftprinzipien unterworfen, zumindest zwei von ihnen – dem des zureichenden Grundes und dem des Widerspruchs. Das in diesem Sinne Unmögliche ist für ihn ebenso wenig möglich wie für die Menschen. Diese Lösung wurde, wie bereits oben erwähnt, schon von Thomas von Aquin in Anspruch genommen, der Gottes Willen ebenfalls an die Schranken der Vernunftprinzipien gebunden hat. Das Problem wurde also längst vor Leibniz kontrovers diskutiert: Es scheint, dass Gott in diesem Fall etwas vorausgeht – eine ihm vorgeordnete Realitätsstruktur. Streng genommen wird damit das monotheistische Prinzip nicht konsequent durchgehalten, ebenso wie das der *creatio ex nihilo* relativiert. Denn die gegensätzliche Vorstellung, dass Gott an nichts, selbst nicht an das Widerspruchsprinzip, gebunden ist, ist im Grunde die möglichst konsequent durchdachte jüdisch-christliche Idee der Schöpfung, die von der griechischen Idee der ewigen Präexistenz – ob der formlosen Materie oder der ewigen Ideen – entschieden abgekoppelt worden war. Das Problem, das nun bei Leibniz auftaucht, ist dabei nicht nur, dass die Logik zu einer Vorgegebenheit wird, die die Freiheit Gottes beschränkt, sondern auch, dass sein Wille darüber hinaus durch seine Güte von Anfang an festgelegt wird. Wenn seine Wahl nun bei Leibniz als objektiv die beste verstanden werden soll, ist Gott *auch* im Wählen

zwischen widerspruchsfreien, möglichen Welten nicht frei. Seiner Allmacht liegt somit nicht eine beschränkte, sondern *gar keine* Wahlfreiheit zugrunde. Denn jede Wahl, die er trifft, geschieht notwendigerweise.

Leibniz' Lösung ist somit gegenüber jener von Thomas noch problematischer: Wenn die Vernunftprinzipien, wie das der Widerspruchsfreiheit und das des zureichenden Grundes, Gottes Willen nur einschränken, nimmt das Prinzip des Besten Gott jegliche Wahlfreiheit. Seine von Leibniz hervorgehobene Wahl zugunsten der besseren Welt ist im Grunde gerade keine. Das Kriterium des Besten ist dabei, dies sei nebenbei gesagt, bei Leibniz etwas vage. Warum z. B. die Welt mit der menschlichen Willensfreiheit besser ist als die ohne Sünden, bleibt unbegründet. Aber dies ist sicherlich kein Anlass Gott Willkür zuzuschreiben; denn was das Beste ist, soll nicht uns, sondern ihm völlig klar sein. Es bleibt der alte Ausweg, der schon von Thomas genutzt worden ist, die erheblichen Einschränkungen der göttlichen Freiheit als Grundzüge der Göttlichkeit, als die Natur Gottes, zu deuten. Gott sei trotz alledem frei. Denn gegen die eigene Natur bzw. die Vernünftigkeit und Güte zu entscheiden, wäre gerade das Zeichen der Unfreiheit. Gott sei vollkommen frei und allmächtig, eben weil er nur das zu tun vermöge, was seiner Natur entspreche.

Gleichgültig, ob eine solche Lösung überzeugt oder nicht, wichtig ist, wie das Konzept der Allmacht hier verstanden wird, ebenso das der Freiheit. Um Gott zu rechtfertigen, sah Leibniz, wie vor ihm bereits Thomas, sich genötigt, beide Konzepte gegen übliche Vorstellungen umzudeuten. Wenn Freiheit darin besteht, das Beliebigste zu tun oder nur noch zwischen Alternativen willkürlich zu wählen, sollte sie Gott abgesprochen werden. Die Allmacht darf nicht als uneingeschränktes Ausüben einer solchen Freiheit verstanden werden, sonst wäre Gott nicht allmächtig. Man kann ihn jedoch immer noch als frei und allmächtig denken, wenn sowohl seine Allmacht als auch seine Freiheit im Folgen der eigenen Natur besteht. Die Allmacht Gottes wäre dann jedenfalls nicht die Freiheit alles zu tun, was ihm beliebt (Leibniz vergleicht dies mit einem bloßen Zufall, denn dafür gebe es keinen Anlass oder Ursache), sondern einzig und allein die Fähigkeit, das Beste, das Gott allein unter allem Möglichen einsieht, zu verwirklichen.²² Sie wäre das Vermögen, die Realität dem zu geben, was notwendigerweise das Richtige und das Beste ist.

²² Vgl. Leibniz: *Theodizee*, II, 224–226.

Das Konzept der Allmacht wurde bei Leibniz nun endgültig von dem der Willensfreiheit abgekoppelt. Noch bei Descartes, der auf der Allmacht Gottes im Sinne Damianis bestand, fielen sie in eins – als Macht, aus der an nichts gebundenen Freiheit die Realität beliebig zu gestalten. Nun wurde die Allmacht bei Leibniz zur Fähigkeit, das Notwendige zu verwirklichen, und zwar ohne jegliche Spielräume. Gottes Allmacht bestehe nicht in Willkür, es gebe für sie keine willkürlichen Entscheidungen, im Grunde auch keine Wahl.²³ Bemerkenswert ist jedoch, dass Leibniz, der Gott die Freiheit als Wahlfreiheit absprach, sich dabei bemühte, die menschliche Freiheit eben in diesem Sinne zu retten: Gott bestimme die Wahl des Menschen nicht; in seiner von Ewigkeit her feststehenden Entscheidung zugunsten einer notwendig-besseren Welt berücksichtige er unsere Willkür, genauso wie er alle anderen Entwicklungsoptionen mit einkalkuliere.²⁴

Damit wird der Freiheitsbegriff bei Leibniz in *zwei* unterschiedlichen Bedeutungen verwendet, je nachdem, ob es um Menschen oder um Gott geht. Bei den Menschen wird die Freiheit immer noch als spontane Willensfreiheit gedacht. Die göttliche Freiheit wird dagegen im Sinne des notwendigen Folgens der eigenen Natur ausgelegt. Der Gewinn dieser Doppeldeutigkeit ist nicht nur die Auflösung des Konflikts zwischen Gottes Allmacht und seiner Güte bzw. die Rechtfertigung Gottes angesichts des irdischen Übels, sondern auch die Lösung der Spannung zwischen Gottes Macht und menschlicher Freiheit: Wenn der Sinn der Allmacht Gottes keine Willkür ist, steht sie nicht mehr im Widerspruch zur Willensfreiheit der Menschen.

Mit diesem doppelten Sinn des Freiheitsbegriffs – die göttliche Freiheit als Folgen der eigenen Natur und die menschliche Wahlfreiheit – hat Leibniz einen Kompromiss zwischen dem reformatorischen und dem katholischen Denken vorgelegt. Im Unterschied zu Luther sprach er den Menschen nicht die Freiheit des Willens ab, verortete jedoch die vollkommene, göttliche Freiheit darin, dem Notwendigen zu folgen. Er entkam damit nicht nur dem Determinismus, sondern konnte auch die Allmacht Gottes mit der Freiheit des Menschen kompatibel machen.

Später wird auch Kant mit dem Problem konfrontieren, wie die Freiheit des menschlichen Willens aufrechtzuerhalten ist, ohne das

²³ Allerdings konnte auch Descartes solchen Schlussfolgerungen nicht entgehen. Auch bei ihm kann Gott einiges nicht, was seiner Vollkommenheit widersprechen würde, z. B. die Menschen täuschen (vgl. Descartes: *Meditationes*, VI).

²⁴ Vgl. z. B. Leibniz: *Theodizee*, II, 120.

reformatatorische Bedenken, was die Willkür angeht, zu vernachlässigen.²⁵ Seine Lösung ist gegenüber jener von Leibniz noch komplexer und anschlussreicher zugleich. Nicht nur bei Gott, auch bei den Menschen kann die Freiheit des Willens nach Kant keine bloße Willkür sein, sie ist (hier stimmt Kant Luther zu) die Freiheit zum Guten. Denn der Wille sei die praktische Vernunft selbst und als solche gehorche er unmittelbar dem moralischen Gesetz. Wie ist dann das Böse möglich? Im Unterschied zu Luther macht Kant die Wahlfreiheit wieder denkbar. Denn ohne sie wäre weder die Verantwortung des Menschen noch die Gerechtigkeit Gottes plausibel. Dafür unterscheidet er (freilich deutlich erst in seiner Religionsschrift) die Freiheit des Willens und die Freiheit der Willkür.²⁶ Der freie Wille wähle zwar notwendig das Gute, aber im konkreten Gebrauch der Willkür gebe es die Möglichkeit, die Freiheit zu missbrauchen, d. h. die Vernunft für vernunftwidrige Zwecke zu verwenden. Und nur darum sei es das Böse: weil die Vernunft hier gegen die Vernunft und der Wille gegen die eigene Freiheit missbraucht werde.²⁷

Dank dem letzteren Gedankengang gelang es Kant nicht nur das Böse in menschlicher Freiheit zu verankern und so die Verantwortung für eigene Entscheidungen plausibel zu machen, sondern auch den Sinn des Bösen zu klären. Anders als z. B. Augustinus oder Luther, die sich auf die Offenbarung stützten, schickte Kant das Verständnis von Gut und Böse seinen Überlegungen *nicht* voraus. Stattdessen leitete er dieses Verständnis aus dem Begriff der praktischen Vernunft her: Das Gute bestehe im Folgen ihrer Stimme, das Böse sei Verrat an der eigenen Freiheit, den der Wille begehe, wenn er unvernünftig (dem moralischen Gesetz nicht entsprechend) handle. Das Böse bestehe also genau darin, dass der Wille sich gegen sich selbst wende.²⁸ Durch den freien Gebrauch

²⁵ Für eine differenzierte Betrachtung der Frage, wie Kant zu den reformatatorischen Lehren steht, s. z. B. Hildebrandt, Bernd: *Kant als Philosoph des Protestantismus*, in: Kern, Udo: *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*, Berlin, New York: de Gruyter, 2007, S. 477 – 496.

²⁶ Bereits in der *Kritik der praktischen Vernunft* wurden ein positiver und ein negativer Freiheitsbegriff unterschieden: die Freiheit als Vermögen und die Freiheit als Unabhängigkeit von allem Sinnlichen (Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, AA, Bd. 5, S. 33). Diese Unterscheidung konnte allerdings den Ursprung des Bösen noch nicht erklären.

²⁷ Zur freien Willkür, die durch den Missbrauch der Grund des Bösen wird, vgl. Kant, Immanuel: *Die Religion in Grenzen der bloßen Vernunft*, AA, Bd. 6, S. 21.

²⁸ Schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* verwies Kant auf »das Paradoxon der Methode«, »daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem es dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur

der Willkür verstoße er gegen das Gesetz der Selbstbestimmung eines vernünftigen Wesens und entscheide sich somit für das Böse, d. h. für den Missbrauch der eigenen Freiheit. Auch für Kant bedeutet die Freiheit somit die Freiheit zum Guten. Nichtsdestotrotz entspringt eine konkrete Handlung der Willkür, die eine Option öffnet, die Freiheit zu missbrauchen. Solch ein weiter nicht motivierter Missbrauch muss nicht nur möglich sein, sondern er wäre dies nicht ohne Freiheit, auch wenn er letztendlich die Unfreiheit bedeutet.

Wenn wir Kants Lösung als ein vorläufiges Fazit der Diskussionen um die Freiheit betrachten, sehen wir das Kernproblem des Freiheitsbegriffs, das in der Einleitung zu diesem Kapitel bereits angedeutet wurde und das, wie wir gerade feststellen konnten, die philosophische Argumentationskunst immer wieder herausfordert. Wie sehr die Denker der Freiheit sich darum bemühen, die grundlose Willkür vom Freiheitsbegriff abzugrenzen, diese findet immer wieder einen Schleichweg zurück, wenn nicht in dem, was Gott, so doch zumindest in dem, was die Menschen angeht. Nicht nur bei Leibniz und Kant, auch im Mittelalter konnte man eine gewisse Willkür bei der Frage nach der menschlichen Freiheit nicht vollkommen ausklammern, selbst wenn es sich um die Freiheit des vernünftigen Wollens handelte. Wieso will jemand ein sündhaftes Leben führen, statt in der Freiheit der Söhne Gottes zu leben? Wenn bei Augustinus und Luther die biblisch-mythologischen Erklärungen noch gültig waren (Sündenfall, List des Satans), so sind bei Kant solche Wege »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« abgeschnitten und die verkehrte Wahl ist völlig unerklärbar. Warum entscheidet die Vernunft sich gegen sich selbst? Es kann keine vernünftige Entscheidung sein und doch muss sie dem Willen als praktische Vernunft zugerechnet werden. Es muss also eine unmotiviert Willkür sein, die nicht weiter ergründbar ist. Ein gewisser Spielraum muss der Entscheidung immer wieder unterstellt werden, damit sie als solche gelten kann.

Das grundlose Wählen scheint somit bei der Frage nach Freiheit immer im Spiel zu sein, selbst wenn sie auf das Minimum der Zustimmung zu dem Notwendigen bzw. des Missbrauchs der Freiheit reduziert wird. Dies gilt ebenso für die moderne Auffassung der Willensfreiheit

(wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse« (Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Bd. 5, S. 62 f., die ganze Passage ist bei Kant gesperrt – E.P.). Kant definiert somit das Gute und Böse nicht, sondern deduziert es aus dem moralischen Gesetz bzw. leitet es vom Begriff der praktischen Vernunft ab (vgl. Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA, Bd. 4, S. 427).

als »Prüf- und Suspensionsvermögen«. ²⁹ Um für oder wider bestimmte Gründe entscheiden zu können, braucht man eine zusätzliche, weiter nicht motivierte Wahlfreiheit; sonst verfällt man einem unendlichen Regress. Auch wenn man sich an gut erwogenen Gründen orientiert, muss man zwischen vielfältigen und heterogenen Gründen letztendlich grundlos entscheiden. Das Bessere und das Angemessene stehen nicht fest; sonst wären Freiheit und Zwang nicht auseinanderzuhalten. Der Wille muss aus einer unerkennbaren Wahl Prioritäten setzen, und sei es die Priorität der eigenen Vernunft. Diese Wahl darf ihrerseits weder als Zufall verstanden noch auf weitere Gründe zurückgeführt werden. Es handelt sich um paradoxe »*Entscheidungen von eigentlich Unentscheidbarem*«, ³⁰ um eine Entscheidung, die ganz spontan, wie aus dem Nichts entspringt.

Die einzige Alternative, wie man dem Konzept der unmotivierten Wahlfreiheit ausweichen kann, und zwar selbst in ihrer Restform der unergründbaren Entscheidung für oder gegen gewisse Gründe, für oder gegen die eigene Natur bzw. die eigene Freiheit, scheint ein radikaler Determinismus zu sein. Ob dies eine gute Lösung ist, mag allerdings bezweifelt werden. Denn selbst bei den überzeugtesten Deterministen wie Spinoza, haben wir im Exkurs I gesehen, muss eine gewisse Freiheit der Einsicht vorausgesetzt werden bzw. eine Art freie Bereitschaft, die Vernünftigkeit einzusehen. Damit wird ein gewisser Riss in der strengen Kette der Notwendigkeit zugelassen, der nicht einfach zu rechtfertigen ist. Ebenso impliziert die Freiheit der Selbstüberwindung – die Konzeption, die Nietzsche trotz seines Negierens der Willensfreiheit vertrat, – eine Möglichkeit, sich für oder gegen den eigenen Wunsch zu entscheiden, also zu wählen, ob man ihm folgt oder nicht. Ein strenger Determinismus,

²⁹ Keil, Geert: *Willensfreiheit*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2017, S. 230. Auch in der Formulierung, dass das Erreichen eines bestimmten (»normativ akzeptablen«) Überlegungsergebnisses »nicht unmöglich« ist (S. 231), liegt m. E. eher ein Ausweichen als eine Lösung des Problems.

³⁰ Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, S. 248; zur Paradoxie der »Entscheidung von Unentscheidbarem« im Anschluss an Derrida – S. 251. Auch die Philosophie der Orientierung, die die unbedingte Willensfreiheit im Anschluss an Nietzsche und im Gegensatz zu Kant als metaphysischen Begriff absetzt (S. 224), muss auf die unmotivierte Entscheidungsfreiheit hinweisen, die durch den deutschen Begriff »Spielraum« legitimiert wird sowie durch weitere Unterscheidungen. Es handle sich »nicht so sehr um die Handlungsfreiheit, als um Handlungssicherheit« (S. 225). Das Problem des unmotivierten Wählens wird dadurch entschärft, dass man den Fokus auf das Sicherheitsproblem, »den ›Halt« in der Orientierung«, verlegt (S. 225).

der alle Spielräume des Wollens und des Handelns leugnet, ist kaum konsequent denkbar.

Eine radikale Leugnung der Entscheidungsfreiheit findet man auch heute noch in der Neuroforschung sowie bemerkenswerterweise in der Rechtswissenschaft.³¹ In beiden Fällen geht es darum, nicht nur die Wahlfreiheit dem Menschen abzusprechen, sondern auch die zwei Bereiche, die traditionell ohne diese Annahme nicht auskommen konnten, Moral und Recht, neu zu überdenken und auf der angeblich bewiesenen Prämisse, dass es nämlich eine solche Freiheit nicht gibt, aufzubauen. Man stützt sich dabei immer wieder auf die neuesten Fortsetzungen des sogenannten Libet-Experiments, das (im Gegenteil zur Interpretation von Benjamin Libet selbst) als Widerlegung der Willensfreiheit dienen soll. Diese wird durch die zeitliche Reihenfolge angeblich erreicht: Bei den Versuchspersonen, die gebeten wurden, eine einfache Handbewegung willentlich auszuführen, wurde festgestellt, dass die Muskelaktivierung dem Signal im Gehirn vorausgeht; folglich kann sie von diesem nicht gesteuert werden. Darauf kann man zunächst erwidern, dass es dabei um eine »willentliche[] Simulation eines Zufallsgenerators« geht und nicht um eine freie Entscheidung, bei dem ein Urteil ein wesentlicher Bestandteil ist.³² Einfacher gesagt: Eine primitive Bewegung, wie das Drücken eines Knopfes, imitiert den Zufall und kann jedenfalls nicht paradigmatisch für alle menschlichen Entscheidungen stehen, bei denen man Zeit für die Erwägung in Anspruch nimmt. Was hat z. B. eine Entscheidung, das Gesetz zu brechen, mit dem Knopf-Drücken gemeinsam? Gewiss viel, wenn es sich um einen spontanen Verstoß gegen Fahrregeln handelt, aber sicherlich wenig, wenn es um einen geplanten Einbruch oder Mord geht. Die zeitliche Reihenfolge könnte im ersteren Fall gelegentlich tatsächlich verkehrt sein; im letzteren kann sie es nicht. Das Libet-Experiment beweist somit nur, genau wie Libet es selbst ausgelegt hat, dass manche, banale und alltägliche, Bewegungen

³¹ Vgl. dazu im deutschen Bereich die Ansichten des Biologen und Hirnforschers Gerhard Roth (vgl. z. B. ders.: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2001) und des Rechtswissenschaftlers Reinhard Merkel (vgl. z. B. ders.: *Willensfreiheit und rechtliche Schuld. Eine strafrechtsphilosophische Untersuchung*, Baden-Baden: Nomos, 2008).

³² Keil: *Willensfreiheit*, S. 225. Zum Libet-Experiment, Libets eigener Interpretation von ihm und anderen Interpretationsmöglichkeiten vgl. S. 319 ff. Zur Kritik der Auslegung des Libet-Experiments im Sinne des unfreien Willens s. auch Lumer, Christoph: *Libet's experiments and the possibility of free conscious decision*, in: ders. (ed.), *Morality in times of naturalising the mind*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2014, S. 63–103.

unbewusst sein können, nicht aber, dass alle Entscheidungen aus diesen Bewegungen resultieren.³³

Noch wichtiger ist jedoch aus meiner Sicht, dass das Knopf-Drücken nur zwei Möglichkeiten zur Verfügung stellt, die einander wesentlich gleich sind bzw. weder Konsequenzen für den Handelnden haben noch seine Präferenzen involvieren. Eine solche Situation kann nur im Experiment bestehen. Sie ist in der Geschichte der Philosophie als Paradoxie von Buridans Esel bekannt und wurde in diesem Sinne mehrmals kritisiert. In wirklichen Entscheidungssituationen wird man dagegen nicht nur mit mehreren, sondern auch mit ungleichen Alternativen konfrontiert. Dementsprechend werden nicht nur Konsequenzen erwägt, sondern auch die Präferenzen festgelegt. So entscheidet man, z. B. bei der Frage, wo man den nächsten Urlaub verbringen möchte, nicht zwischen zwei gleichen Alternativen, sondern zwischen mehreren unvergleichbaren Optionen (eine Reise ist teurer, aber interessanter; die andere billiger, aber kürzer; die dritte länger, aber weniger erholsam usw.). Auch bezüglich der Kriterien der Entscheidung entscheidet man gewiss nicht ohne Gründe, aber auch diese sind untereinander ungleich. Solche Ungleichheiten können neurophysiologische Experimente kaum imitieren. Das Libet-Experiment bietet also kein Modell für alltägliche Situationen, nur für sehr spezifische schnelle Reaktionen, die unter Zeitdruck entstehen.

Eine radikale Leugnung der Freiheit scheint ferner schon darum verkehrt zu sein, weil die Erkenntnistätigkeit, die zu dieser Leugnung führt, sich aus einer stillschweigenden Annahme speist, dass es nämlich zumindest die Freiheit des Wissenschaftlers gibt, der sein Experiment willentlich durchführt und seine Ergebnisse den anderen mitteilt; dass man die Einstellung in der Gesellschaft den gesetzeswidrigen Handlungen gegenüber ändern kann und soll usw.³⁴ Eine konsequente Position, die jede Alternative bzw. jede Wahlfreiheit ausschließen würde, ist kaum vertretbar, auch wenn die Möglichkeit besteht, dass es sich um eine große Illusion im Sinne Nietzsches handelt – eine Illusion aber, die man nicht ausräumen kann. Darum gilt das transzendente Prinzip Kants immer noch:

³³ Vgl. Libet, Benjamin: *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Unconscious Will in Voluntary Action*, in: *Behavioral and Brain Sciences*, 8 (1985), S. 529–566.

³⁴ Vgl. das Plädoyer für eine solche Änderung, gekoppelt mit der radikalen Leugnung der Willensfreiheit in Merkel, Reinhard: *Willensfreiheit – Schuld – Strafe: Grundlagen und Grenzen*, in: Liessmann, Konrad Paul: *Schuld und Sühne. Nach dem Ende der Verantwortung* (Philosophicum Lech, 18), Wien: Paul Zsolnay, 2015, S. 208–241.

»Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde.«³⁵

Bei allen Debatten um die Freiheit scheint mir, dass auch heute noch über die Realität der Freiheit darüber hinaus wenig gesagt worden ist, und zwar unabhängig davon, ob man Kants Ausführungen zur dritten Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft* überzeugend findet oder nicht. Ob eine theoretische Begründung der Freiheit zu einem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst führt oder nicht, ihre Widerlegung ist praktisch nicht vertretbar. Denn sie würde jedenfalls in einem performativen Selbstwiderspruch münden: Derjenige, der die Freiheit negiert, nimmt sie gleichzeitig in Anspruch. Und wer vom Handeln redet (und nicht etwa vom Geschehen), darf der Handlung nicht alle Spielräume absprechen, in denen sie auch unterlassen werden könnte.

Wenn man in solche Sackgassen nicht geraten möchte, sollte man vielleicht nicht immer wieder versuchen die Freiheit zu beweisen oder zu widerlegen. Vielmehr gilt es zu fragen, warum man sie heute als widerlegt sehen will bzw. was dies für unser Realitätsverständnis bedeutet. Der alte Freiheitsbegriff, der unterstellte, dass eine Entscheidung gleichsam aus dem Nichts entspringe, ist offensichtlich wenig plausibel; aber ebenso wenig der radikale Determinismus. Und es liegt viel daran, einen dritten Weg zwischen der Skylla der unmotivierten Entscheidungsfreiheit und der Charybdis der Leugnung jeglicher Wahl zu finden.

Dabei dürfte es kaum verwunderlich sein, dass die Umdeutung der Freiheit mit der Revision der Gottesvorstellung bzw. des Allmachtskonzepts Hand in Hand geht. Im Grunde ist es das gleiche Dilemma: Handelt es sich bei den beiden – Gott und Mensch – um eine unergründbare, spontane Entscheidung, die *ex nihilo* kommt, oder aber um ein Geschehen, das seit Ewigkeit feststeht? Die Allmacht Gottes wird bis heute darum so kontrovers diskutiert, weil hier auch die menschliche Freiheit auf dem Spiel steht: ob es sie gibt und wie sie zu denken ist.

Die unbeschränkte Macht Gottes wird im Laufe der Geschichte des europäischen Denkens immer unplausibler, genauso wie die unmotivierte Wahlfreiheit des Menschen. Aber auch die Umdeutung der Allmacht als Hervorbringen des Notwendigen löst zwar tatsächlich den

³⁵ Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA, Bd. 4, S. 448.

Konflikt zwischen Gottes Macht und seiner Gerechtigkeit sowie seiner Güte, sieht jedoch theologisch höchst suspekt aus. Denn eine solche Auslegung von Gott, der nur gemäß seiner Natur handelt, steht mit der für das Christentum grundlegenden Vorstellung, dass Gott Person ist und dass der Mensch nach seinem Ebenbild erschaffen worden ist, in einer unlösbaren Spannung. Es handelt sich dabei, wohl gemerkt, nicht etwa um eine neue Paradoxie, sondern um eine bloße Negation der grundlegenden Inhalte des christlichen Glaubens: Es scheint kaum noch sinnvoll von dem Willen Gottes und seiner Macht zu sprechen, wenn seine Entscheidungen notwendigerweise getroffen werden. Als Macht ist sie genauso wenig überzeugend wie die Verantwortung des Menschen, wenn seine Handlungen keine Spielräume kennen. Was soll dann als Güte und Gerechtigkeit Gottes gelten? Was bedeutet hier Verantwortung? Die Allmacht ohne Wahlfreiheit steht zwar nicht mehr im Konflikt mit diesen Konzepten, diese werden dadurch jedoch völlig entleert. Denn die notwendig hervorbringende Natur, wie die Spinozas, kennt weder Güte und Gerechtigkeit noch Schuld und Verantwortung. Wenn ihr die einsichtige Liebe zugesprochen wird, so ist diese von der Gleichgültigkeit kaum zu unterscheiden. Auf die Schwierigkeiten, die einer spinozistischen Lösung innewohnen, wurde bereits in dem historischen Exkurs eingegangen.³⁶ Auch die leibnizschen Korrekturen bzw. seine Auslegung der Allmacht, die keine Willkür kennt, mündete in etwas Merkwürdiges: das wahllose Wählen bzw. die Entscheidung, die im Grunde keine ist. Dies ist der Preis, den man zahlen muss, wenn die Freiheit des Menschen sowie die Allmacht Gottes ohne jegliche Spielräume gedacht werden.

Das Freiheitskonzept scheint also an jenes der Allmacht eng gebunden zu sein. Das heißt: Eine Umdeutung der Freiheit würde vielleicht die Allmacht neu beleuchten. Und umgekehrt: Wenn wir die Allmacht jenseits der oben beschriebenen Kontroversen denkbar machen könnten, würden sich neue Denkmöglichkeiten auch für die Freiheit eröffnen. Im Folgenden werde ich zunächst versuchen die Freiheit anders auszulegen, als es bisher dargestellt wurde, d. h. jenseits des oben beschriebenen Dilemmas – das Entspringen aus dem Nichts oder das Fehlen jeglicher Wahl. Danach werden sich weitere Optionen dafür ergeben, wie die Macht und folglich auch die Allmacht verstanden werden kann und was ein solches Verständnis vom Sinn der Realität freilegt.

³⁶ Vgl. bei Spinoza den Satz, laut dem »Gott nicht aus der Freiheit eines Willens etwas bewirkt« (E, I, p 32, cor 1; Spinoza: *Ethik*, S. 67).

Um neue Optionen für die Freiheit zu gewinnen, sollten wir uns zunächst fragen, welche Realitätsauffassungen den beiden Extremen zugrunde liegen, die den jeweiligen Freiheitsbegriff stillschweigend legitimieren. Die Realitätskonzeption des Determinismus liegt offen. Nicht nur lässt sie keine Spielräume für Entscheidungen. Selbst die Unterscheidung vom Möglichen und Wirklichen sowie vom Möglichen und Notwendigen wird durch sie hinfällig, ja ohne Sinn. Im Grunde gibt es hier überhaupt keinen Platz für das Anders-sein-Können. Wenn es keine Wahlfreiheit gibt, stehen die Schranken der Realität fest; jedes Geschehen findet alternativlos statt.

Was für eine Vorstellung von Realität wird stillschweigend vorausgesetzt, wenn man die Freiheit im Sinne einer unmotivierten Wahl versteht? Auch hier stehen Schranken der Realität fest. Die Realitätskonzeption, in der ein solches Verständnis der Freiheit wurzelt, ist die der Möglichkeiten, die vorgegeben sind, so dass zwischen ihnen bloß gewählt werden muss. Selbst der allmächtige Gott stünde dann vor einer klaren, von Ewigkeit her gegebenen, weiter jedoch nicht ergründbaren Alternative: ob er die von ihm geschaffenen Gesetze einhält oder aber sie bricht, ob er Menschen retten oder sie verdammen will usw. Und der Mensch könnte sich nur entweder für das Gute entscheiden, das von Gott bzw. von seiner eigenen Vernunft herkommt, oder aber für das Böse, das die beiden negiert. Eben diese Vorstellung unterliegt m. E. einer Revision, wenn man von der Freiheit, aber ebenso von der Allmacht Gottes heute sprechen will, und zwar anders als im Sinne der feststehenden Notwendigkeit, die die beiden bis zu dem Grad umdeutet, dass sie das Gegenteil bezeichnen – die Freiheit ohne Wahl, die Macht ohne Entscheidungen.

Freiheit als Weg

Schauen wir noch etwas genauer an, wie Kant das Zustandekommen einer Handlung beschreibt, vor allem der, die dem moralischen Gesetz nicht gehorcht, sondern als böse Handlung zu bezeichnen ist. Der Gebrauch der Willkür (oder das, was Kant einen »subjektiven Grund« eines solchen Gebrauchs nennt) müsse als »ein Actus der Freiheit« gedacht werden, und zwar trotz dem, dass den Menschen ein angeborener »Hang zum Bösen« ebenso zugeschrieben werden müsse; denn

sonst wäre die Entstehung des Bösen völlig unverständlich.³⁷ Prägnant formuliert Kant diesen paradoxen Gedanken folgenderweise:

»Eine jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre. Denn: wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfließenden Naturursachen sein mögen, imgleichen ob sie in oder außer ihm anzutreffen sind: so ist seine Handlung doch frei und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muß immer als ein *ursprünglicher* Gebrauch seiner Willkür beurtheilt werden.«³⁸

Das »als ob« ist hier, wie immer bei Kant, höchst bedeutsam. Denn genauso wie jeder Handelnde weiß er, dass man in der Wirklichkeit von vielen inneren und äußeren Faktoren beeinflusst wird. Aber unter der Idee der Freiheit zu handeln, bedeutet eben anzunehmen und in der praktischen Hinsicht wahrhaftig zu glauben, dass man *trotz* und *nicht dank* aller Umstände seine Handlung vollbracht hat. Diese Spannung zwischen dem empfundenen Druck sowohl seitens der Umwelt als auch (wohl gemerkt!) seitens innerer Einschränkungen einerseits und der Idee der Freiheit, deren Gebrauch immer als ursprünglich gedacht werden soll, andererseits begleitet zwar jede Handlung, ist jedoch nach Kant für diese nicht bestimmend.

Nehmen wir jedoch ein Beispiel, bei dem das Fantastische einer solchen Vorstellung ans Licht kommt. In einer der berühmten historischen Chroniken Shakespeares *King Henry IV* wird eine radikale Wandlung seines Sohnes und Kronprinzen Harry (später König Heinrich V.) vorbereitet, der zunächst ein zügelloses Leben führt, in der Gesellschaft von Gaunern und Wüstlingen, wie dem verarmten Ritter Sir John Falstaff und seinen Kumpanen Poins, Bardoll und Peto. Dennoch wird schon in dem ersten Teil des Dramas klar, dass der Prinz in Wirklichkeit ein nobles Herz hat und seine wilde Jugend nur die Folie ist, auf deren Hintergrund sein Edelmuth sich später zeigen wird. Er selbst spricht es in einem Monolog gleich im ersten Akt aus:

»Yet herein will I imitate the sun,
Who doth permit the base contagious clouds
To smother up his beauty from the world,
That, when he please again to be himself,

³⁷ Kant: *Die Religion in Grenzen der bloßen Vernunft*, AA, Bd. 6, S. 21, 29.

³⁸ Kant: *Die Religion in Grenzen der bloßen Vernunft*, AA, Bd. 6, S. 41.

Being wanted, he may be more wonder'd at,
 By breaking through the foul and ugly mists
 Of vapours that did seem to strangle him. [...]
 So, when this loose behaviour I throw off
 And pay the debt I never promised,
 By how much better than my word I am,
 By so much shall I falsify men's hopes;
 And like bright metal on a sullen ground,
 My reformation, glittering o'er my fault,
 Shall show more goodly and attract more eyes
 Than that which hath no foil to set it off.«³⁹

Dieser Vergleich mit der Sonne, die aus den Wolken kommt und dabei noch erwünschens- und bewunderungswerter erscheint, ist ein Versprechen, das Prinz Harry (und Shakespeare) auch halten wird, indem seine Verwandlung von einem leichtsinnigen jungen Mann, der nur dem Vergnügen nachjagt, zu einem großen König, der sich seiner Vorfahren würdig erweist und diese sogar übertrifft, zum Leitmotiv von drei Dramen Shakespeares wird: *König Heinrich IV.* (Teil I und II) und *König Heinrich V.*

Das Thema eines Prinzen, der seinen edlen Geist bis zu einem gewissen Zeitpunkt verbirgt, um umso mehr die anderen zu überraschen und zu erfreuen, wurde in einer kritischen Absicht von Dostojewski aufgenommen, in seinem düsteren Roman *Die Dämonen*. Auch hier handelt es sich um einen jungen Mann, Nikolaj Stawrogin, der ein ausschweifendes Leben führt und selbst Verbrechen begeht. Seine Mutter ist darüber verständlicherweise besorgt. Doch sein ehemaliger Hauslehrer Stepan Trophimowitsch versucht sie zu beruhigen, und zwar mit Hilfe des Vergleichs mit Shakespeares Prinz Harry:

»Stepan Trofimowitsch versicherte ihr, das seien nur die ersten ungestümen Ausbrüche einer sehr reich begabten Natur; die Wogen dieses Meeres würden sich schon legen; all das habe große Ähnlichkeit mit der von Shakespeare geschilderten Jugend des Prinzen Harry, der mit Falstaff, Poin und Mrs. Quickly Tollheiten treibe. [...] sie hörte [...] sehr aufmerksam zu, ließ sich das von der Jugend des Prinzen Harry noch eingehender auseinandersetzen, nahm selbst den Shakespeare zur Hand und las jenes unsterbliche Drama außerordentlich achtsam. Aber diese

³⁹ Shakespeare, William: *King Henry IV. Part I*, Act I, Scene II.

Lektüre diene nicht zu ihrer Beruhigung, auch fand sie die Ähnlichkeit nicht gerade groß.«⁴⁰

Die Ähnlichkeit gibt es tatsächlich kaum, obwohl der Vergleich noch einige Male im Roman thematisiert wird. Dies war einer von Dostojewskis Lieblingskunstgriffen: Ein Vergleich mit anderen literarischen Werken dient nicht dem besseren Verständnis der Situation, sondern wirkt verwirrend und führt letztendlich dazu, den Kontrast zwischen der literarischen Quelle und der von Dostojewski geschilderten Situation zu betonen.⁴¹ Nikolaj Stawrogin ist nicht Prinz Harry. Er wird nicht wie eine Sonne aus den Wolken erscheinen. Im Gegenteil: Er wird das Leben zerstören, sowohl sein eigenes als auch das der anderen Menschen, besonders jener, die ihn lieben.

Mit dieser latenten Polemik mit Shakespeare demonstriert der Psychologe Dostojewski etwas, das für unsere Untersuchung der Freiheit von besonderer Bedeutung ist. Der Mensch, der sich durch die Zügellosigkeit verschwendet, kann nicht einfach zum »Stand der Unschuld« zurück. Er bleibt ja selbst nicht der gleiche. Die Verbrechen und Schandtaten, die er begeht, hinterlassen Spuren, die nicht einfach wegzuwischen sind. Sein Leben wird immer unerträglicher, weil er sich selbst gegenüber nur Ekel und Überdruß empfindet. Stawrogins Lebensweg verengt sich am Ende bis zu dem Punkt, an dem er sich in einer Sackgasse findet, aus der es keinen Ausweg mehr gibt. Er kann weder lieben noch hassen noch ernsthaft etwas wünschen, nur zerstören. Er kann somit nicht leben. Darum endet der Roman mit seinem Selbstmord.

Die tragische Abhängigkeit des Menschen von bereits begangenen Taten und selbst von Gedanken, die man früher gepflegt hat, demonstrierte Dostojewski auch in anderen Romanen. Besonders in *Verbrechen und Strafe* und in *Die Brüder Karamasow* kommt sie deutlich zum Vorschein. Sowohl Rodion Raskolnikow, der mit dem Gedanken spielt, eine alte Frau zu ermorden, als auch Iwan Karamasow, der den Tod seines Vaters wünscht, finden sich plötzlich in einer Situation, in der der Mord unvermeidbar geschieht. Dieser Moment wird in *Verbrechen und Strafe* folgenderweise geschildert:

⁴⁰ Dostojewski, Fjodor M.: *Die Dämonen*, übers. v. Hermann Röhl, Berlin: Hofenberg, 2015, S. 34.

⁴¹ S. dazu die Verfass.: *Поэтика драмы и эстетика театра в романе: «Идиот» и «Анна Каренина» (Poetik des Dramas und Ästhetik des Theaters im Roman: Der Idiot und Anna Karenina)*, Moskau: Verl. der Russischen Staatlichen Universität für Geisteswissenschaften, 2002, S. 128 ff.

»Er [Raskolnikow – E.P.] betrat seine Kammer wie ein zum Tode Verurteilter. Er überlegte nicht mehr und war völlig außerstande nachzudenken, aber mit seinem ganzen Wesen fühlte er plötzlich, daß er nicht mehr länger über die Freiheit des Verstandes noch über die des Willens verfüge und alles plötzlich entschieden sei.«⁴²

Auf den ersten Blick ist diese Nötigung zum Mord unverständlich. Denn es handelt sich bloß um einen Zufall: Raskolnikow hat zufällig ein Gespräch belauscht, aus dem klar wurde, dass sein potentielles Opfer zu einer bestimmten Zeit allein zuhause sein wird. Doch diese äußeren Umstände, dieser Zufall, berauben ihn jeglicher Hoffnung, dass er sich der Tat entziehen könnte. Der Zufall bestimmt sein Schicksal, er wird selbst zum Opfer. Schon nach dem Mord wird er sagen, dass er nicht die alte Frau, sondern vor allem sich selbst getötet hat:

»Mich selbst habe ich ermordet und nicht die Alte! Mit einem Schlag habe ich mir den Garaus gemacht, einmal für immer! ...«⁴³

Noch dramatischer wird dieser Gedanke in *Die Brüder Karamasow*. Denn Iwan begeht zwar selbst nicht den Vatermord, aber durch seine Äußerungen wird – wie zufällig, jedenfalls von Iwan nicht beabsichtigt – sein Halbbruder dazu angestiftet, so dass dieser sich am Ende das Leben nehmen muss. Iwan hält sich dabei für den Haupttäter und kann nicht weiterleben, ohne sich zu seiner ihm selbst schwer durchschaubaren Schuld zu bekennen.

Dostojewski zeigt damit das, was Kant sicherlich wusste, was der deutsche Philosoph jedoch als für die Idee der Freiheit unbedeutend und sogar mit dieser als inkompatibel angesehen hat: Der Mensch steht unter unwiderstehlichem Druck der äußeren, vor allem aber der inneren Umstände, die ihn zwingen das zu tun, was er sonst vielleicht nicht getan hätte, was er in der Wirklichkeit nicht will. Dies vermindert jedoch nicht seine Schuld. Denn die äußeren Ereignisse – Zufälle, die Verbrechen begünstigen oder verhindern, – stehen nicht für sich allein da, sondern bekommen ihre Macht über Menschen aufgrund ihrer *früheren* Wünsche und Gedanken. Eben diese, und nicht Schicksalsfügungen allein, verengen und drängen den Menschen bis zu dem Grad, dass er keine Freiheit mehr hat – weder die »des Verstandes noch [...] die des Willens«. Der

⁴² Dostoevskij, Fëdor M.: *Verbrechen und Strafe*. Roman, übers. von Swetlana Geier, Zürich: Ammann Verlag, 1994, S. 86.

⁴³ Dostoevskij: *Verbrechen und Strafe*, S. 567.

Zufall wird zum Schicksal, jede Kleinigkeit scheint einen Fingerzeig auf eine Fügung zu geben:

»Später, wenn er sich diese Zeit und alles, was ihm in diesen Tagen widerfahren war, Minute für Minute, Punkt für Punkt, Zug um Zug, vergegenwärtigte, versetzte ihn ein Umstand in fast abergläubiges Staunen, etwas, was eigentlich nichts Besonderes war, aber ihm im nachhinein immer wieder als eine Fügung des Schicksals erschien.«⁴⁴

In diesem abergläubigen Zustand steht dem Menschen nur eine Möglichkeit offen: Er wird zur Tat wie zum Tode verurteilt – vom Zufall, dem er eine unbegrenzte Macht über sich gewährt hat. Sowohl Raskolnikow als auch Iwan Karamasow beriefen sich auf den Teufel, der sie verführte.⁴⁵ Dennoch leugneten sie dabei weder ihre eigene Verantwortung noch ihre Schuld für das, was geschehen ist.

Der Mensch ist also nach Dostojewski für seine Wünsche und Gedanken verantwortlich, und zwar in einem ganz konkreten Sinne: Er trägt ihre Konsequenzen. Sie, diese Wünsche und Gedanken sowie seine Worte und vorherigen Taten, machen ihn zum Spielzeug des Zufalls, zum Opfer der zufälligen Umstände, die er wie das unabwendbare Schicksal erlebt. Dabei verliert er jegliche Entscheidungsfreiheit, wie Raskolnikow vor dem Mord, zu dem er durch einen Zufall gegen seinen Widerwillen gezwungen wurde, und wie Iwan Karamasow nach dem Mord, den er zwar selbst gewünscht hat, den er jedoch im Nachhinein als unerträglich empfindet.

Aber stehen einem Wünsche und Gedanken überhaupt frei? Auf die Absurdität der Forderung, man solle seine Wünsche kontrollieren und sich böse Gedanken verbieten, wies gerade Iwan Karamasow seinen Bruder Alexej hin:

»Du kannst sicher sein, ich werde ihn [den Vater – E.P.] immer verteidigen. Aber meinen Wünschen lasse ich im gegebenen Falle freien Lauf.«

⁴⁴ Dostoevskij: *Verbrechen und Strafe*, S. 84. Die bittere Ironie bestand bei Raskolnikows angeblichem Fingerzeig des Schicksals darin, dass der Zufall ihn irregeführt hat. Er meinte nur zufällig zu erfahren, dass sein Opfer an jenem Abend allein zuhause sein, d. h. dass die Schwester der alten Frau weg sein wird. Die Schwester ist aber früher nach Hause gekommen, so dass er auch sie ermorden musste.

⁴⁵ Dostoevskij: *Verbrechen und Strafe*, S. 565; Dostojewski: *Die Brüder Karamasow*, Bd. 2, S. 512.

»[...] wer hätte nicht das Recht, etwas zu wünschen? [...] Sogar den Tod – warum nicht? Warum sollte man sich selbst belügen [...].«⁴⁶

Das ist nach Dostojewski gerade das Tragische der menschlichen Existenz. Die Unfreiheit fängt bereits bei den Wünschen an, nicht bei den Taten. Mehr noch: In seinem letzten Roman, *Die Brüder Karamasow*, wird sie als eine ansteckende Krankheit geschildert, die von Mensch zu Mensch übertragen werden kann. Jedenfalls ist der »Stand[...] der Unschuld«, von dem bei Kant die Rede war, bei Dostojewski nicht denkbar, auch im Modus des »als ob«, als eine bloße Annahme, ist der Gedanke, dass die Freiheit als ein einmaliger Akt gleichsam aus dem Nichts entspringe, unplausibel, ja schädlich. Gerade diese Überzeugung, dass einem immer freisteht, die Tat zu begehen oder zu unterlassen, hat Iwan Karamasow zur Katastrophe geführt. Die gefährliche Täuschung, dass einem Menschen immer die Wahl zur Verfügung steht, und zwar ungeachtet seiner geheimen Wünsche sowie unabhängig von anderen Menschen, missachtet die Tragödie der menschlichen Unfreiheit und verleiht dem Zufall eine ungeheure Macht über sein Schicksal.

Was könnte jedoch als Freiheit noch bezeichnet werden, wenn nicht das, wenn auch nur noch teilweise, spontane Wählen zwischen zwei Optionen? Wir haben gerade festgestellt, was die Freiheit bei Dostojewski *nicht* ist: Sie ist keine Wahl, die dem Stand der ursprünglichen Unschuld entspringt. Sie besteht jedoch auch nicht darin, dass man der eigenen Vernunft folgt, geleitet durch ihre Prinzipien. Gerade Dostojewski zeigte, dass die Vernunft die Quelle der äußersten Unfreiheit sein kann. Denn die Wünsche, die sowohl Raskolnikow als auch Iwan geäußert haben, waren kein Ausdruck einer bloßen Willkür, noch weniger ihrer emotionalen Präferenzen. Sie waren vernünftig begründet. Raskolnikow entwickelte dabei seine Theorie vom Recht aufs Verbrechen zum Wohle der Menschheit; Iwan seine Idee von der Göttlichkeit des Menschen, der nach dem Untergang des Gottesglaubens selbst bestimmen darf, was gut, was böse ist. Diese Ideen haben zu Verbrechen geführt, nicht weniger als zufällige Umstände.

In *Verbrechen und Strafe* vollzieht Dostojewski u. a. eine gewagte Umkehrung von Kants kategorischem Imperativ.⁴⁷ In einem weiteren

⁴⁶ Dostojewski: *Die Brüder Karamasow*, Bd. 1, S. 230.

⁴⁷ Zum allgemeinen Vergleich von Dostojewskis Ideen mit denen Kants s. Голосовкер, Яков Э. (Golosowker, Jakob E.): *Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом »Братья Карамазов« и трактатом Канта »Критика чистого разума« (Dostojewski und Kant. Überlegungen eines Lesers zum Roman »Die Brüder Karamasow«*

von Raskolnikow zufällig belauschten Gespräch zwischen einem Studenten und einem Offizier werden seine eigenen Gedanken unerwartet zusammengefasst und bestätigt: Es sei pure »Arithmetik«, dass auf der »allgemeinen Waage das Leben dieser schwindsüchtigen, beschränkten und bösen alten Frau« kaum mehr wert sei »als das Leben einer Laus, einer Küchenschabe, ja, nicht einmal soviel, weil diese alte Frau Schaden anrichtet« und weil man mit ihrem Geld »Tausende von Leben« »vor Verfall und Fäulnis« retten könnte.⁴⁸ Ob ein solches Kalkül, »ein Tod gegen hundert Leben«, nach Kants kategorischem Imperativ tatsächlich als moralisch gerechtfertigt anzusehen ist, mag bezweifelt werden. Sein Formalismus lässt freilich einigen Spielraum zu, aber eine solche Maxime könnte gewiss auch aus Kants Sicht in Frage gestellt werden. Dostojewski geht jedoch viel weiter: Er bezweifelt, dass das allgemein (arithmetisch) bewiesene Prinzip tatsächlich gilt, wenn einer, der es vertritt, es nicht in die Tat umsetzen will. Das Gespräch endet folgenderweise. Der Offizier fragt den Studenten, der gerade für solch ein mathematisches Kalkül leidenschaftlich plädierte:

»Jetzt bist du deiner Sache sicher und führst große Reden, aber sag mir eines: Würdest du selbst die alte Frau umbringen oder nicht?«

Und dieser antwortet erwartungsgemäß:

»Natürlich nicht! Mir geht es nur um Gerechtigkeit... Von mir ist gar nicht die Rede...«

Sein Gesprächspartner sieht aber seinen Standpunkt damit als widerlegt an:

»Wenn du dich nicht dazu entschließen kannst, dann kann meiner Meinung nach auch von Gerechtigkeit nicht die Rede sein!«⁴⁹

Das ist kein logischer Einwand. Der Offizier versucht nicht die »Arithmetik« des Studenten zu widerlegen, um sie als unmoralisch abzuwerten. Nehmen wir an, dass das Kalkül »ein Tod gegen hundert Leben« stimmt. Selbst dann, wenn wir die Richtigkeit solcher Kalkulationen anerkennen,

und Kants Traktat »Kritik der reinen Vernunft«), Moskau: Постскриптум, 1963. Laut Golosowker darf vor allem Dostojewskis letzter Roman als »enträtselter Kant« interpretiert werden (S. 101). Allerdings kämpfte Dostojewski einen erbitterten Kampf gegen Kant (S. 87), er zeige die »Tragödie der Vernunft« (S. 95) und »die Hölle der Vernunft« (S. 92).

⁴⁸ Dostoevskij: *Verbrechen und Strafe*, S. 90.

⁴⁹ Dostoevskij: *Verbrechen und Strafe*, S. 90 f.

können wir sie zurückweisen – anhand eines neuen moralischen Imperativs: *Wenn du selbst nicht nach deiner Maxime handeln kannst, so taugt sie auch nicht als allgemeines Gesetz.*

Der kategorische Imperativ Kants besagte gerade das Umkehrte: Das allgemeine Gesetz, das, was als allgemein gewollt wird, soll in einem konkreten Fall getan werden bzw. ist als Prinzip der einzelnen Handlung anzunehmen.⁵⁰ Diese Logik kehrt Dostojewski nun um: Der Unwille, etwas in einem konkreten Fall selbst zu tun, was allgemein richtig und gewollt zu sein scheint, negiert das allgemeine Prinzip. Nur das, was man selbst tun will, kann allgemein richtig sein. Was hier das Wollen bedeutet, wird durch das Ganze des Romans ausgeführt: durch Raskolnikows Leiden an der Unerträglichkeit seiner Tat. Raskolnikow, der dieses Gespräch hört, entscheidet nämlich anders als der Student, er fühlt sich verpflichtet, das zu tun, was er als gerecht, allgemein richtig, mathematisch bewiesen anerkannt hat, also für den Mord – trotz seines Widerwillens, trotz des Ekels, der ihn krank macht.⁵¹ Die Unfreiheit, die er dabei erfährt, sowie die Unmöglichkeit danach weiterzuleben zeigen jedoch am deutlichsten, dass seine Schlussfolgerungen falsch gewesen sind, und mit ihnen die Maxime, die er zu einem Gerechtigkeitsprinzip erhoben hat.

Die Freiheit wäre also nach Dostojewski *nicht* im Folgen der Stimme der Vernunft zu suchen. Wenn die Freiheit in Dostojewskis Welt überhaupt noch denkbar ist, ist sie weder die spontane Wahlfreiheit, die einem immer zur Verfügung steht, noch die Stimme der Vernunft, die gewisse Taten gebietet, sondern etwas radikal anderes: Sie wäre die Befreiung von *beiden* – von der Nötigung, die sowohl durch die eigenen Wünsche als auch durch eigene Prinzipien entsteht und das Umsetzen in die Tat kategorisch fordert. Sie wäre darüber hinaus nicht bloß individuell, sondern würde auch eine Wohltat den anderen gegenüber bedeuten. Und noch wichtiger: Sie wäre kein spontaner »Actus«, sondern eine *Bewegung* auf die Freiheit hin, die immer schon begonnen hat. Ein solcher Lebensweg sollte in der Fortsetzung von *Brüder Karamasow* geschildert werden, die wegen Dostojewskis Tod nicht geschrieben wurde – das Leben von Alexej Karamasow, der schon im ersten Teil des Romans als

⁵⁰ Vgl. »[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.« (Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA, Bd. 4, S. 421).

⁵¹ Raskolnikow folgt seiner Idee der Menschheit: Mit dem Mord wollte er herausfinden, ob er »eine Laus«, »eine zitternde Kreatur« ist »oder ein Mensch« (Dostoevskij: *Verbrechen und Strafe*, S. 567).

reiner Jüngling dargestellt wird. Dieser kennt zwar die Versuchungen des Bösen, durch die seine Brüder geplagt werden, unterliegt jedoch, im Unterschied zu diesen, ihnen nicht. Sein weiteres Leben sollte nicht nur für ihn selbst, sondern auch für die anderen, ihm nahestehenden Menschen wegweisend und befreiend sein. Wie konkret dies aussehen sollte, hat Dostojewski jedoch nicht gezeigt.

Wir können also die Freiheit, wie Dostojewski sie verstand, vor allem negativ beschreiben: Sie besteht nicht im unabhängigen Wählen zwischen den zur Verfügung stehenden Optionen, noch weniger darin, dem eigenen Kalkül zu folgen, und seien es Gerechtigkeitsprinzipien. Sie ist weder eine bloße Willkür noch ist sie das vernünftige Wollen. Wenn die Freiheit nach Dostojewski auch positiv gedacht werden könnte, würde sie der in eigenen Wünschen und Kalkülen gefangenen Vernunft Möglichkeiten jenseits dieser öffnen. Sie wäre darüber hinaus eine allmähliche *Befreiung* – kein Zustand und kein einmaliger Akt, sondern ein *Weg*, der Schritt für Schritt aus der Sackgasse der totalen Unfreiheit führt. Die einzige Richtschnur dieses Befreiungswegs, die von Dostojewski ausdrücklich angegeben wurde, war dabei die folgende: Die Freiheit ermöglicht das Leben. Und umgekehrt: Das, was das Leben unerträglich macht und zerstörerisch ist, entspringt der Unfreiheit. Beides geschieht nicht auf einmal und ist oft nicht sichtbar, und doch baut hier ein Schritt auf dem anderen auf, indem der Mensch immer mehr versklavt oder immer freier wird.

Dostojewski hat den Weg der Befreiung in seinen Romanen nicht gezeigt, nur angedeutet.⁵² Vielmehr war es die tragische Unfreiheit, die er meisterhaft geschildert hat. Tatsächlich ist die Unfreiheit für den literarischen Realismus des 19. Jahrhunderts, der sich nicht weniger als die zeitgenössische Philosophie der neuzeitlichen Immanenz-Hypothese verpflichtet fühlte, überzeugender als die Freiheit, die in der immanent geschlossenen Welt fantastisch und somit unrealistisch zu sein scheint. Darum findet man die Darstellung eines Befreiungswegs nicht in Romanen, sondern in der Mythologie, genauer gesagt in dem mythologischen Epos unserer Zeit, der mit Recht als »Mythos über den Menschen des

⁵² Dostojewskis späte Romane, angefangen mit *Der Idiot*, stellen immer neue Versuche dar, einen idealen Menschen, einen Heiligen, darzustellen, was immer wieder misslungen ist bzw. die Aufgabe musste weiter verschoben werden. Zu einer solchen Auslegung seines Schaffensweges s. ausführlicher die Verfass.: *Differente Plausibilitäten*, S. 388, bes. Anm. 205, auch S. 399 f.

20. Jahrhunderts«⁵³ bezeichnet wurde: in John Ronald Reuel Tolkiens *Der Herr der Ringe*.

Das Buch Tolkiens hat ein Schicksal erfahren (und erfährt es immer noch) wie wenige andere Bücher: Seine Popularität und seine Wirkung scheinen weit über die Absichten und Einschätzungen des Autors selbst hinauszugehen. Eine Erklärung dazu könnte sein: Es bewirkt das Gefühl der Realität, das mit dem von anderen literarischen Werken unvergleichbar ist. Denn es gehört zum Ästhetischen, dass man es mit der außerliterarischen Realität nicht verwechselt. Die Grenze, die die künstlichen Welten von der ›realen Welt‹ trennt, ist die Bedingung für das ästhetische Erlebnis. Diese Grenze wird uns im nächsten Abschnitt dieses Kapitels besonders beschäftigen. Tolkiens Phantasien scheinen sie jedoch gerade zu durchbrechen: Auch heute finden sich Menschen, die sich so tief in seine Welt hineingelebt haben, dass sie diese für Realität halten. Ob und inwiefern sie es ernst meinen, ist eine Frage für Psychologen (vielleicht für Psychotherapeuten). Auf jeden Fall ist der Effekt der Realität, die von Tolkiens Werk erzeugt wird, nicht einfach enorm, sondern ähnelt dem, was vielleicht nur die Mythologien in der Vergangenheit bewirken konnten, z. B. *Odyssee* und *Ilias* Homers, deren phantastischer Charakter anscheinend nicht verhinderte, dass den hier erzählten Geschichten eine erhebliche Rolle im gesellschaftlichen Leben gebührte.

Schon gleich nach dem Erscheinen des Buches fehlte es nicht an Lesern, die Tolkiens Welt nach den Maßstäben beurteilten und kritisierten, die sie für die Realität als geltend ansahen. So empfahl Peter Hastings, Manager einer Buchhandlung in Oxford und begeisterter Leser Tolkiens, diesem einige konkrete Details seiner Phantasiewelt zu korrigieren, damit sie mit den Grundzügen der Realität nicht kontrastieren. In seiner Antwort äußerte sich Tolkien zunächst erstaunt, dass seine imaginäre Welt so ernst genommen wurde:

»You have at any rate paid me the compliment of taking me seriously; though I cannot avoid wondering whether it is not ›too seriously‹, or in the wrong directions. The tale is after all in the ultimate analysis a tale, a piece of literature, intended to have literary effect, and not real history.«⁵⁴

⁵³ Vgl. die Meinung eines renommierten russischen Theologen und Publizisten, Jakow Krotows: <http://eressea.ru/digest/arh-0058.shtml>, 31.08.2020.

⁵⁴ Tolkien, John Ronald Reuel: *The Letters*, ed. by Humphrey Carpenter, London: Georg Allen & Unwin, 1981, S. 206 (Brief to Peter Hastings, Sept. 1954, N^o 153).

Man kann sich in der Tat wundern. Denn nicht jeder Autor sieht sich genötigt, zu betonen, dass seine Phantasien keinen Anspruch erheben, in Konkurrenz zur Realität zu stehen. Tolkien erwähnt dabei, dass dies nicht das erste Mal sei, dass man ihn auf diese Weise korrigiere, »as if it were a report of ›real‹ times and places, which my ignorance or carelessness had misrepresented in places or failed to describe properly in others«. Er betont dabei, dass, da es sich um eine erfundene Welt handele, sie nicht falsch sein könne.⁵⁵ Dies scheint eine ebenso nüchterne wie auch triviale Bemerkung zu sein. Dennoch widmete Tolkien selbst im Anschluss daran mehrere Seiten der Erklärung davon, wie seine Phantasien in die Realität einzuordnen sind, um am Ende zu merken, dass er sich in die Diskussion verwickelt hat, die er am Anfang für überflüssig erklärte:

»Now (you will reasonably say) I am taking myself even more seriously than you did, and making a great song and oration about a good tale, which admittedly owes its similitude to mere craft. It is so.«⁵⁶

Als Ergebnis wurde der Brief niemals abgeschickt. Es blieb ein Entwurf der Selbstrechtfertigung dafür, was keine Rechtfertigung braucht.⁵⁷

Es wäre gewiss ein besonderes Thema, den Effekt der Realität in der schöngestigten Literatur zu untersuchen – die Wirkung, die weit über die Grenzen des sogenannten literarischen Realismus hinausreicht. Das literarische Vorspielen der Realität lässt diese immer wieder in einem neuen Licht erscheinen. Auf dieses Thema gehe ich jetzt nicht ein, erlaube mir jedoch zwei Vermutungen zur übermäßigen Überzeugungskraft von Tolkiens Welt. Ein Grund dafür ist m. E., dass die Geschichte, die wir als *Der Herr der Ringe* kennen, nur die Spitze des Eisbergs darstellt. Tolkiens Phantasien – von der Erfindung neuer Sprachen bis zur reichen Mythologie, die viele uns bekannte Mythen aufnimmt und umdeutet, – gingen weit über die Handlung seines Buches hinaus. Wie in der realen Welt trifft man dort ständig auf Details, die gleichsam einen Kometenschweif mit sich tragen: viele andere Geschichten werden an sie geknüpft, die nicht erzählt, nur angedeutet werden. Die Unvollständigkeit wirkt dabei als Merkmal der Realität, denn auch im realen Leben erfahren wir nur Teile und Bruchstücke der zahlreichen Geschichten, die wir niemals gänzlich kennen werden, deren Fortsetzung wir jedoch ahnen, jedenfalls deutlich spüren, es gebe sie, auch wenn sie uns unbekannt bleiben muss.

⁵⁵ Vgl. Tolkien: *The Letters*, S. 206 (Brief an Peter Hastings, Sept. 1954, № 153).

⁵⁶ Tolkien: *The Letters*, S. 211 (Brief an Peter Hastings, Sept. 1954, № 153).

⁵⁷ Tolkien selbst notierte darauf: »Not sent« und »It seemed to be taking myself too important.« (Tolkien: *The Letters*, S. 211 (Brief an Peter Hastings, Sept. 1954, № 153).

Und noch ein weiterer Kunstgriff erzeugt in Tolkiens Welt den Effekt der Realität und bildet damit einen wichtigen Charakterzug seines Werkes, der für unsere Fragestellung von besonderer Bedeutung ist: seine Verwandtschaft mit dem Erziehungsroman, einem Romantypus, bei dem die geistige Reifung eines Menschen geschildert wird.⁵⁸ Auch im Werk Tolkiens handelt es sich um das allmähliche Erwachsen-Werden seiner Protagonisten. Die hier dargestellten Ereignisse werden zum größten Teil aus der Sicht der jungen Hobbits gezeigt, die an ihnen aktiv teilnehmen und zunächst wenig von den großen Zusammenhängen verstehen, in die sie zufällig verwickelt werden. Aber ihre Sichtweise ändert sich mit der Zeit: Sie bekommen eine immer größere Übersicht über die Welt, in der sie leben. Am Ende der Geschichte sind sie keine sorglosen Bauernburschen mehr, die, wie am Anfang, nur aus ihrer kleinen Ecke über die Vorkommnisse urteilen konnten. Sie haben Höhen und Tiefen der großen Welt erkannt und wissen nun, dass ihr ruhiges Dorfleben in diese eingebettet und von ihr abhängig ist. Der Reifungsprozess geschieht schrittweise, unauffällig und unabwendbar, indem sie immer mehr von den Ereignissen verstehen, an denen sie teilnehmen, – und mit ihnen der Leser, der immer tiefer Tolkiens Welt begreift. Die Darstellungsform impliziert somit das allmähliche Reifen auf zwei Ebenen, auf der der Protagonisten und auf der des Lesers, der zunehmend das Gefühl bekommt: Es ist kein bloßes Märchen, das er liest; es handelt sich um etwas, was auch ihn selbst zutiefst betrifft – um das Leben und den Tod.

Im Fokus der Handlung scheint zunächst eine gewöhnliche Art ›Quest‹ zu stehen, wie es in vielen Märchen und Mythen vorkommt: Man muss, gelegentlich gegen den eigenen Willen, sich auf den Weg machen, um eine Aufgabe zu erfüllen; am Ende wird sie erfüllt und der Held darf nach Hause zurückkehren, wonach er in den meisten Erzählungen reichlich belohnt wird. Bei Tolkien wird dieses Schema zwar im Großen und Ganzen eingehalten, aber wesentlich modifiziert: Die Hobbits, die das Auenland verlassen, sind nicht die, die am Ende zurückkehren. Besonders trifft dies auf den Hauptprotagonisten zu, Frodo Baggins. Nach der glücklichen Heimkehr kann er nicht weiter so leben wie früher.

⁵⁸ Das klassische Beispiel dieses literarischen Genres wäre Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Zu seiner Bedeutung vor dem Hintergrund der Realitätskonzeptionen seiner Zeit s. Бахтин, Михаил М. (Bachtin, Michail M.): *Роман воспитания и его значение в истории реализма (Der Erziehungsroman und seine Bedeutung in der Geschichte des Realismus)*, in: ders.: *Эстетика словесного творчества (Ästhetik des Wortkunstschaffens)*, Moskau: Искусство, 1986, S. 199–249.

Eben das sagt ihm der Verräter Saruman, nachdem Frodo ihn besiegt und begnadigt hat:

»You have grown, Halfling, < he said. >Yes, you have grown very much. You are wise, and cruel. You have robbed my revenge of sweetness, and now I must go hence in bitterness, in debt to your mercy. I hate it and you! Well, I go and I will trouble you no more. But do not expect me to wish you health and long life. You will have neither. But that is not my doing. I merely foretell.«⁵⁹

Frodo hat sich bis zu dem Grad verändert, dass er, im Unterschied zu seinen Freunden, keinen wohlverdienten Frieden genießen kann. Für ihn gibt es ein fröhliches Happy End nur dann, wenn er die Welt, die er gerettet hat, für immer verlässt. Der Weg zu den Grauen Anfurten ist allerdings nicht der Weg zum Tode, sondern zum Leben, wenn auch jenseits von Mittel Erde.

Diese zwei Besonderheiten von Tolkiens Welt – die Unendlichkeit der Lebenszusammenhänge und ihre allmähliche Vertiefung, die den Reifungsprozess der Protagonisten (und des Lesers) begleitet, – sichern nicht nur den Effekt der Realität, sondern geben auch einen Hinweis darauf, wie der Weg der Befreiung, das Leben selbst, bei Tolkien zu deuten ist. Bevor ich meine Interpretation von Tolkiens Werk vorlege, möchte ich allerdings Folgendes bemerken. Man kann gewiss nicht behaupten, dass seine Geschichte ausschließlich von der Freiheit handelt oder dass er damit eine besondere Interpretation entfalten wollte, wie diese sich zur Macht oder zum Zufall verhält. Und dennoch wird hier m. E. deutlich eine dritte Option der Freiheit aufgeworfen, die die zwei anderen wesentlich korrigiert: Sie ist weder eine einmalige spontane Entscheidung noch besteht sie darin dem Notwendigen zu folgen. Im Unterschied zu Dostojewski bietet die mythologische Thematik Tolkien eine Möglichkeit, Freiheit positiv darzustellen.

Die beiden üblichen Auslegungen der Freiheit – sowohl die Freiheit des spontanen Wählens als auch die Nötigung zum Guten – finden in *Der Herr der Ringe* einen wichtigen Platz. Frodo, der wie durch einen puren Zufall zum Besitzer der bedrohlichen und für ihn jedenfalls viel zu großen Macht geworden ist, muss eine Wahl treffen, er muss sich entscheiden, ob er das Unmögliche versucht – den Ring der Macht zu vernichten. Seine Entscheidung ist jedoch im Grunde keine, sie ist eine

⁵⁹ Tolkien, John Ronald Reuel: *The Lord of the Rings*, London: HarperCollings, 2004, S. 1019.

Notwendigkeit, wie sein Ratgeber, der weise Magier Gandalf, es zum Ausdruck bringt:

»It is wisdom to recognize necessity, when all other courses have been weighed [...]«⁶⁰

Frodo hat genau genommen keine Wahl. So wird seine Entscheidung geschildert:

»A great dread fell on him, as if he was awaiting the pronouncement of some doom that he had long foreseen and vainly hoped might after all never be spoken. An overwhelming longing to rest and remain at peace by Bilbo's side in Rivendell filled all his heart. At last with an effort he spoke, and wondered to hear his own words, as if some other will was using his small voice.«⁶¹

Wie eine Bestätigung, dass dies die Stimme der Vernunft gewesen ist, klingen die Worte der anderen:

»[...] it is a heavy burden. So heavy that none could lay it on another. I do not lay it on you. But if you take it freely, I will say that your choice is right [...]«⁶²

Frodos Freiheit bedeutet in diesem Fall, dass er sich der Notwendigkeit unterwirft. Denn die Vernichtung des Ringes scheint der einzig vernünftige Ausweg zu sein und es gibt keinen anderen, der für solch eine Aufgabe besser geeignet wäre als er selbst. Durch Zufall wurde er zum Helden dieser Geschichte. Nun muss er sich dem Notwendigen beugen und ihm wie seinem Schicksal zustimmen.

Dennoch wird die Aufgabe erfüllt, nicht weil Frodo sich dazu entschieden hat, gemäß seines Verstandes und der Zustimmung seiner Freunde. Denn seine Entscheidung am Ende wird genau das Gegenteil sein: den Ring der Macht zu behalten. Eben so – als seine persönliche freie Wahl – wird sie von ihm selbst ausgesprochen:

»I have come,« he said. »But I do not choose now to do what I came to do. I will not do this deed. The Ring is mine!«⁶³

Ein aufmerksamer Leser versteht jedoch, dass diese zweite Entscheidung vom Ring selbst erzwungen worden ist. Wenn Frodo diese Worte sagt,

⁶⁰ Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 269.

⁶¹ Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 270.

⁶² Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 270.

⁶³ Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 945.

hat er seinen eigenen Willen bereits verloren. Oder vielmehr: Dieser wurde von einem einzigen Wunsch – dem unablässigen Verlangen nach dem Ring – versklavt. Er hat sich somit der Macht des Feindes, die er vernichten sollte, vollkommen unterworfen.

Zwischen diesen zwei quasi-freien Entscheidungen – jener aus der Nötigung der Vernunft und jener aus angeblich spontaner Wahl, die noch größerer Zwang bedeutete, – liegt der Weg Frodos zum Schicksalsberg.⁶⁴ Besonders in seinem gefährlichsten, letzten, Abschnitt wird Frodo dabei von einer hobbitähnlichen Kreatur begleitet – von Sméagol, der ebenfalls einst Besitzer des Ringes gewesen ist, den dieser verdorben, ja im Grunde geistig vernichtet hat, so dass er seinen Namen verlor. Nun heißt er Gollum und ist von seinem Verlangen, den Ring zurückzubekommen, vollkommen besessen. Frodo nimmt jedoch seine Hilfe an, trotz des Bedenkens des treuen Dieners Sam, teilweise, weil sie den Weg nach Mordor ohne Gollum nicht gefunden hätten, teilweise, weil sie ihren gefährlichen Verfolger nicht loswerden können und ihn deshalb lieber im Auge behalten wollen. Aber das Verhältnis zwischen Frodo und Gollum wird immer komplizierter und für Sam immer rätselhafter. Sie stehen zwar zum Ring gänzlich unterschiedlich (Frodo kämpft gegen seine Macht bis zum Ende, Gollum unterliegt ihr schon seit überlanger Zeit), aber sie sind ja im gewissen Sinne verwandt, sie verstehen einander:

»Frodo drew himself up, and again Sam was startled by his words and his stern voice. [...] For a moment it appeared to Sam that his master had grown and Gollum had shrunk: a tall stern shadow, a mighty lord who hid his brightness in grey cloud, and at his feet a little whining dog. Yet the two were in some way akin and not alien: they could reach one another's minds.«⁶⁵

Frodo verschont Gollum, genauso wie vor ihm sein Onkel Bilbo es getan hat – auch angesichts der Gefahr, von Gollum getötet zu werden. Er hat Mitleid mit ihm, wie Bilbo, Gandalf, Elben und die anderen Protagonisten. Allerdings ist es nicht die von Nietzsche so sehr missbilligte Teilnahme, die das Leiden nur vermehrt und darum eher als Schwäche,

⁶⁴ Eben diese doppelte Nötigung kommt an einer anderen Stelle zum Ausdruck: »The two powers strove in him. For a moment, perfectly balanced between their piercing points, he writhed, tormented. Suddenly he was aware of himself again, Frodo, neither the Voice nor the Eye: free to choose, and with one remaining instant in which to do so. He took the Ring off his finger.« (Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 401). Die Freiheit von den beiden Nötigungen wird hier für einen kurzen Augenblick möglich.

⁶⁵ Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 618.

nicht als Tugend, anzusehen ist.⁶⁶ Frodos Mitleid entspringt der Erfahrung, die er, wie vor ihm Gollum, gemacht hat: die Versuchungen des Ringes, die Unfreiheit, die von seinem eigenen Verlangen nach dem Ring ausgeht. Er hat den Weg des Verderbens, den Gollum durchlitten hat, erkannt und spürt, dass auch er selbst nicht lange frei sein wird. In seinem ersten Gespräch mit Gandalf über den Ring hat Frodo das Mitleid Gollum gegenüber bloß missbilligt:

»I do not feel any pity for Gollum.[...] Do you mean to say that you, and the Elves, have let him live on after all those horrible deeds? Now at any rate he is as bad as an Orc, and just an enemy. He deserves death.«⁶⁷

Nun, nachdem er einen langen Weg mit dem Ring bereits hinter sich hat, spricht er anders:

« I will not touch the creature. For now that I see him, I do pity him.«⁶⁸

Und es geht um noch etwas mehr als um bloßes Verständnis für die Schwäche, die man auch in sich selbst spürt.⁶⁹ Viel mehr steht hier auf dem Spiel: Frodo will ihn – Sméagol, der zum Gollum geworden ist, – zurückholen. Unter der Herrschaft des Ringes ist Sméagol ein anderes Lebewesen geworden, er ist nicht mehr er selbst. Nun macht Frodo Gollum einen Vorschlag, der aus der Sicht Sams und seines gesunden Menschenverstandes aussichtslos, ja töricht erscheint:

»Perhaps we'll find him [Sméagol – E.P.] again, if you come with us.«⁷⁰

Und nun kommt das entscheidende Wort:

»But if you really wish to be free of him [Sauron – E.P.] again, then you must help me.«⁷¹

⁶⁶ Vgl. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 338, KSA, Bd. 3, S. 565 ff.

⁶⁷ Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 59.

⁶⁸ Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 615.

⁶⁹ Solch ein Mitleid wird auch Sam später empfinden können, dann nämlich, wenn er selbst den Ring, wenn auch nur für kurze Zeit, getragen hat. Vgl. Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 944.

⁷⁰ Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 616. Trotz meisterhafter Darstellung hat Peter Jackson in seiner Verfilmung dieses wichtige Moment missverstanden: Frodo wird im dritten Teil als schwacher und verworrener Geist dargestellt, der Gollum bloß vertraut und Sams Warnungen missachtet; Sam allein durchschaut Gollum. Dies ist eine wesentliche Abweichung von Tolkiens Idee: Sam vertritt zwar den gesunden Menschenverstand und hat im Grunde Recht, Frodo aber erreicht allmählich eine tiefere Weisheit, die diesem unzugänglich ist und ohne die die Geschichte kein gutes Ende haben könnte.

⁷¹ Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 616.

Es handelt sich um die Befreiung von beiden, von Frodo und Sméagol, um die Befreiung von der Macht des Ringes und seines Schöpfers Sauron, der das Leben vernichtende Böse darstellt.

Auf den ersten Blick scheint das Werk Tolkiens um eine traditionelle Machtkonzeption aufgebaut zu sein: Macht ist das Böse; sie unterwirft sich alle, die nach ihr verlangen; darum soll man sich jeglicher Ausübung der Macht enthalten, d. h. den Ring der Macht vernichten. Der Ring symbolisiert dabei die alle anderen Mächte unterdrückende Macht seines Schöpfers Sauron – die Macht, der keiner (nicht einmal ein weiser Magier oder ein Elbenkönig) widerstehen kann. Seine Kraft ist zwar proportional der eigenen Kraft seines jeweiligen Besitzers. Aber da sein Wille nur mit dem Willen Saurons identisch ist und alle anderen Kräfte übersteigt, wird er jeden seinen Träger früher oder später beherrschen und ihn als Spielzeug ausnutzen, um auch andere Lebewesen sich zu unterwerfen. Die Macht ist damit das Übel, das mit allen Kräften zu bekämpfen ist.

Dennoch hat Tolkien sich in diesem Sinne unmissverständlich geäußert. Der Kampf um die Macht stehe zwar im Mittelpunkt der Handlung, jedoch sei er *nicht* das Hauptthema des Buches:

»I do not think that even Power or Domination is the real centre of my story. [...] that is mainly ›a setting‹ for characters to show themselves. The real theme for me is about something much more permanent and difficult: Death and Immortality [...].«⁷²

Um dies zu verstehen, sollte man etwas genauer schauen, worin das Böse der Macht bei Tolkien besteht. Die Macht des Ringes ist gegen das Leben gerichtet, und dies im direkten Sinne des Wortes: Sie tötet. Sie tut dies jedoch auf eine besondere Art und Weise. Der Ring macht seinen Inhaber unsterblich. Aber der Preis dafür ist, dass man nicht wirklich leben kann. Die Unsterblichkeit, die der Ring schenkt, verwandelt das Leben in ein sinnloses Verharren ohne Spielräume. Es hört auf, ein Weg zu sein, oder vielmehr: Es wird zu einer monotonen Bahn ohne Kreuzungen und ohne Weggabelungen, von einem einzigen Verlangen – nach dem Ring selbst – geleitet. Solch ein Leben ist nach Tolkien schlimmer als Tod.⁷³

Wenn es also Tolkien um den Tod ging, so gewiss nicht nur im gewöhnlichen, biologischen Sinn, obwohl dieser Tod den Protagonisten

⁷² Tolkien: *The Letter*, S. 263 (Brief an Joanna de Bortadano, April 1956, № 186).

⁷³ Vgl. »A mortal [...] does not die, but he does not grow or obtain more life, he merely continues, until at last every minute is a weariness.« (Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 47).

seiner Geschichte ständig droht. Solch ein Tod ist nicht das Schlimmste, was einem widerfahren kann. Er ist überhaupt nicht das eigentliche Übel. Denn die Sterblichen sind nach Tolkiens Auslegung nicht unbedingt im Nachteil gegenüber denen, deren Leben unendlich lang sein kann. Die elbische Unsterblichkeit beschäftigte Tolkien immer wieder sowohl hinsichtlich ihrer Vor- als auch und vor allem mit Blick auf ihre Nachteile. Aber besonders das unendlich verlängerte Leben, das der Ring der Macht schenkt, glich, wie im Falle Gollums, dem Tod. Für den, der in diesem Sinn unsterblich geworden ist, waren alle Lebensmöglichkeiten abgeschnitten, außer einer einzigen – dem unersättlichen Begehren, den Ring der Macht um jeden Preis zu bekommen und zu behalten. Das ist die äußerste Unfreiheit, das Gegenteil des Lebens. Der Weg des Lebens wäre dagegen die Befreiung aus dieser Monotonie eines einzigen Wunsches, der den Sinn dieses Lebens für immer festlegt. Es wäre ein Weg, der weitere, unbekannte Wege eröffnet, deren Sinn gerade nicht feststeht, – eine offene Bewegung von einer Wegkreuzung zu einer anderen. Darin besteht eben die Freiheit: dass der Lebensweg *offen und unvorhersagbar* bleibt, dass er über eine Vielzahl von immer neuen Möglichkeiten führt. Für solch eine Freiheit lohnt es sich nach Tolkien das biologische Leben zu riskieren. Denn möchte man dieses um jeden Preis bewahren, gerät man in eine Sackgasse, die viel schlimmer ist als der gewöhnliche Tod – die tote Unsterblichkeit oder der ewige Tod.⁷⁴

Beide – Gollum, der lange Zeit im Besitz des Ringes gewesen ist und ihn immer noch begehrt, und Frodo, der den Ring zum Schicksalsberg trägt, um ihn dort zu vernichten, – unterliegen dem zerstörerischen Versklavungsprozess, der das Leben verengt und am Ende unmöglich macht. Es ist der allmähliche Verlust der Freiheit, der bei Gollum schon längst vollendet ist, bei Frodo jedoch nur schrittweise vorankommt. Denn ihr Start war ebenfalls unterschiedlich: Gollum hat seinen Weg mit einem Mord begonnen, um den Ring zu bekommen; Frodo mit der Bereitschaft, sein eigenes Leben für die anderen zu riskieren und den Ring der Macht zu vernichten. Und dennoch ist auch Frodos Weg zum Schicksalsberg, auf dem der Ring vernichtet werden soll, gleichzeitig sein

⁷⁴ Vgl. wie Tolkien selbst das für ihn etwas überraschend nachträglich klar gewordene Thema seines Buches beschrieb: »Though it is only in reading the work myself (with criticisms in mind) that I become aware of the dominance of the theme of Death. [...] But certainly Death is not an Enemy! I said, or meant to say, that the ›message‹ was the hideous peril of confusing true ›immortality‹ with limitless serial longevity.« (Tolkien: *The Letters*, S. 288 (Brief to C. Ouboter, Voorhoeve en Dietrich, 10 April 1958, N^o 208)).

Weg zur Unfreiheit, indem das Verlangen nach dem Ring immer mehr Macht über ihn erlangt.

Auf diesem doppelten Weg – zur Freiheit vom Ring, die das Leben wieder ermöglichen sollte falls dieser vernichtet wäre, und zur Unfreiheit, indem der Ring in ihm selbst allmählich Oberhand gewinnt, – widerfahren Frodo Zufälle, die gerade als solche gelegentlich negiert werden. Über jene angeblichen Zufälle liest man: »just chance [...], if chance you call it«, »by chance as it may seem«, »a strange chance, if chance it was«. ⁷⁵ Der Zufall scheint somit vielmehr das Schicksal zu meinen: »more than a chance«, »fortune or fate«. ⁷⁶ Nicht zu vergessen, dass auch der Ring am Ende wie durch einen Zufall vernichtet wird: Gollum, der den Ring Frodo entreißt, tritt am Abgrund fehl und stürzt zusammen mit dem Ring hinein. Aber auch dieser Zufall wurde einige Male vorhergesagt, freilich als bloße Hoffnung, dass auch Gollum seine positive Rolle in der Geschichte spielen kann, oder als Drohung, die Frodo aussprach, er könne Gollum befehlen, sich in den Abgrund zu stürzen. ⁷⁷

Der Zufall scheint jedenfalls das letzte Wort zu haben. *Er* ist die Macht, die jede angebliche Allmacht durchbricht – selbst die Macht Saurons, der seinen Ring zwar allein beherrschen kann, dessen Schicksal er jedoch nicht in Griff hat und so selbst zum Spielzeug des Zufalls wird. Es scheint, als ob Tolkien uns die Allmacht des Zufalls vor Augen führen wollte und so jegliche Macht als beschränkt darstellte. Doch dieser Eindruck täuscht. Genauso wie bei der Frage nach Freiheit bietet Tolkien eine nichttriviale Auslegung des Zufalls an. Der Zufall (der Fehltritt Gollums) entscheidet tatsächlich über das Schicksal von Mittelerde. Aber dieser Zufall wäre niemals geschehen, wäre der Weg von Frodo, Bilbo, Aragon, Gandalf und vielen anderen nicht bis zum Ende durchschritten worden. Er hätte nicht stattgefunden, wenn ihre Bemühungen um die Befreiung von der Macht des Bösen auch nur an einer Stelle gefehlt hätten. Mehr noch: Ohne Frodos aus der Sicht des gesunden Menschenverstandes törichten Glauben, man könne auch Gollum von dieser Macht befreien, wäre der Zufall nicht passiert. Dieser Glaube war umsonst: Sméagol war in Gollum für immer verloren. Und dennoch wäre der ganze Weg Frodos vergeblich gewesen, hätte er dies nicht geglaubt und nicht dementsprechend gehandelt.

⁷⁵ Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 126, 242, 250.

⁷⁶ Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 84, 222.

⁷⁷ Vgl. Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 256, 944.

Frodos Entscheidungen, genau wie die Entscheidungen seiner Freunde, reichten nicht aus, um die Macht des Bösen zu besiegen und die Welt von ihr zu befreien. Aber sie waren nötig, damit der Zufall geschehen konnte. Aus einem reinem *accident* wurde immer wieder *a chance* und »*a pretty stroke of fortune*«, so wie Faramir es verstand, nachdem Sam sich zufällig versprochen und ihm das Geheimnis des Ringes ungewollt verraten hat: »A chance for Faramir, Captain of Gondor, to show his quality!«⁷⁸ Der Zufall ist damit nicht bloß etwas Unvorhersagbares und ebenso wenig bloßes Schicksal, das geschieht, ob wir es wollen oder nicht. Er ist vielmehr etwas wie der griechische *καρπός*: eine günstige Gelegenheit und eine Herausforderung für unsere Entscheidungen.⁷⁹ Aber auch umgekehrt – menschliche Entscheidungen gewähren den Raum, in dem der Zufall, *accident*, am Ende geschehen kann, um *fortune* zu ermöglichen. Faramir entschied sich, Frodo zu helfen. Er war weise genug, um der Versuchung zu widerstehen, die vom Ring her kam. Mehr noch: Auch er verschonte Gollum, gegen alle Einwände seines Verstandes. Also hat auch er der guten Wende der Geschichte gedient, und zwar trotz dessen, dass dieses ihm als höchst unwahrscheinlich erschien.⁸⁰

Der Zufall ist in Tolkiens Welt somit so etwas wie eine Tür, durch die man weitergehen kann. Auch dann, wenn man an den Punkt gelangt, an dem der Weg wie durch eine Wand versperrt ist bzw. alle weiteren Wege abgeschnitten zu sein scheinen, kann ein Zufall passieren, der zwar unerwartet ist, jedoch von allen früheren Entscheidungen, Wünschen und Taten vorbereitet, ja ermöglicht worden ist. Im Herzen des Schicksalsberges wird die Situation ausweglos: Frodo unterliegt der Macht des Ringes und ist keiner eigenen Entscheidung mehr fähig; Sam kann gegen Frodo, auch wenn dieser nicht mehr er selbst ist, nicht kämpfen; Gollum hat Frodo den Ring gerade entrissen und Saurons Diener sind bereits unterwegs, um der Geschichte ein bitteres Ende zu geben. Eben dann geschieht der letzte Zufall, mit dem keiner rechnen konnte: Gollum

⁷⁸ Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 681.

⁷⁹ Vgl. eine solche Deutung des Zufalls als »gnadenhafte Zufälligkeit« und als »Aufgabe« in: Schwaetzer, Harald: *Wie der Zufall wesentlich wird. Von Meister Eckhart zu Nicolaus Cusanus*, in: Herkenrath, Ulrich u. Schwaetzer, Harald (Hg.): *Zufall*, Regensburg: Roderer-Verl., 2017, S. 21.

⁸⁰ Ein Gegenbeispiel stellen Handlungen Sams dar, der dem gesunden Menschenverstand viel mehr vertraut und darum Gollum unwürdig behandelt. Vgl. die Szene, in der Gollum den schlafenden Frodo zart streichelt, als ob der verlorene Sméagol tatsächlich in ihm zurückgekehrt wäre. Er wird jedoch von Sam, der um seinen Meister besorgt ist, beschimpft. Und so wird die Episode kommentiert: »The fleeting moment had passed, beyond recall.« (Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 715) Darauf folgt Gollums Verrat.

vernichtet den Ring, den er am meisten liebt. Freilich vernichtet er dabei auch sich selbst.

Der Zufall wird zum Schicksal, das keiner vorhersehen konnte. Die Weisen unter den Helden dieser Geschichte haben es zwar geahnt, jedoch durften sie sich darauf nicht verlassen. Denn ohne vielfache Anstrengungen der anderen wäre dieser Zufall ohnmächtig gewesen, den Lauf der Geschichte zu ändern. Es ist u. a. ein wesentlicher Unterschied von Tolkiens Auslegung des Schicksals zur griechischen Deutung des Fatums, das, wie z. B. im Falle Ödipus, sich *trotz* aller menschlichen Bemühungen erfüllt. Das Schicksal, das sein Wort auf dem Schicksalsberg ausspricht, kann es nur *dank* ihnen tun. Nur weil der Weg bis zu diesem Endpunkt durchlaufen wurde, ist der Zufall zur befreienden Vollendung und Krönung aller Bemühungen um die Befreiung von Mittelerde geworden. Er wurde zu einem Geschenk, dessen Wohltat zwar weit über jegliche Verdienste hinausgeht, das jedoch auf die Taten der Beteiligten angewiesen ist.

Solch ein Zufall kann als »Pseudonym Gottes, wenn er nicht selbst unterschreiben will,«⁸¹ verstanden werden. Das hieße, dass Gottes Wirken sich bloß als Zufall verkleidet, um umso überraschender zu wirken. In Tolkiens Geschichte gibt es jedoch keinen Gott. Um alle Proteste von Tolkien-Kennern vorwegzunehmen: Gewiss, man kann Tolkiens Notizen und Entwürfen, die als *Das Silmarillion* nach seinem Tod erschienen, entnehmen, dass die Welt durch Eru oder Ilúvatar geschaffen wurde und dass sie durch die ebenso von ihm erschaffenen Ainur oder Valar verwaltet wird – eine Geschichte, die die biblischen Erzählungen in sich aufnimmt und gewagt umdeutet.⁸² Aus Tolkiens Biographie weiß man darüber hinaus, dass er selbst ein gläubiger Christ und überzeugter Katholik gewesen ist. Aber als Leser von *Der Herr der Ringe* muss man weder die Vorgeschichte von Mittelerde kennen noch sonntags in die Messe gehen. Man findet in Tolkiens Briefen eine Äußerung dazu:

»As for ›message‹: I have none really, if by that is meant the conscious purpose in writing *The Lord of the Rings*, of preaching, or of delivering myself of a vision of truth specially revealed to me! I was primarily

⁸¹ S. die Anm. 43 im Kapitel 3.

⁸² Vgl. Tolkien, John Ronald Reuel: *The Silmarillion*, ed. by Christopher Tolkien, London: HarperCollins, 2004.

writing an exciting story in an atmosphere and background such as I find personally attractive.«⁸³

Tolkiens Geschichte ist jedenfalls keine durch schöne Erdichtungen verdeckte Predigt. Sie offenbart nicht Gottes Allmacht, zumindest tut sie es nicht in dem Sinne, in dem die Bibel Gottes Handeln darstellt. Nichts garantiert die wohlthuende höhere Einmischung in die Ereignisse der Mittel Erde. Es wird zwar angedeutet, dass dies möglich ist, aber nur als unbegründete, fast törichte Hoffnung, die nur der Ermutigung dienen soll:

»Behind that there was something else at work, beyond any design of the Ring-maker. I can put it no plainer than by saying that Bilbo was *meant* to find the Ring, and *not* by its maker. In which case you also were *meant* to have it. And that may be an encouraging thought.«⁸⁴

»Something else at work« bleibt ein Rätsel. Eines darf jedoch klar sein: Der rettende Zufall ist nicht blind und nicht ›dumm‹, sondern er ist eine Macht, die menschliche Bemühungen herausfordert und ergänzt. Er bezeugt nicht die Ohnmacht der Sterblichen, vielmehr bringt er ihre Anstrengungen zur Vollendung, wenn ihre Kräfte nicht ausreichen, d. h. wenn ihre eigene Macht versagt.

Hier denke man an zwei Extreme: einerseits die Erwartung, dass Gott ganz allein, unabhängig von all unseren Bemühungen, alles in Ordnung bringen kann; andererseits die Überzeugung, dass man Gottes Gnade mit seinen Anstrengungen verdienen kann, ja selbst an seiner Stelle handeln muss. Beide Extreme findet man in den christlichen Theologien.⁸⁵ Demgegenüber ist Tolkiens Auslegung von der Macht des Zufalls gezielt nicht eindeutig, wie er auch den Sinn von etwas, das *vielleicht* am Werk gewesen ist, absichtlich ungeklärt gelassen hat. Es könnte sich um eine höhere Macht handeln oder z. B. um eine geheimnisvolle Eigenschaft des Ringes, die selbst seinem Schöpfer verschlossen

⁸³ Tolkien: *The Letters*, S. 288 (Brief an C. Ouboter, Voorhoeve en Dietrich, 10 April 1958, № 208). Freilich fügte er dabei hinzu: »But in such a process inevitably one's own taste, ideas, and beliefs get taken up.« (Ebd.) Die unbewusste ›message‹ in Tolkiens Werk war, wie oben ausgeführt, seine Auslegung vom Problem der Unsterblichkeit (vgl. die Anm. 74).

⁸⁴ Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 56.

⁸⁵ Zu diesen zwei theologischen Extremen, die in der Art und Weise, wie im ›Westen‹ und im ›Osten‹ die christliche Botschaft heute vermittelt wird, besonders auffällig sind, vgl. die Verfass.: *Wie kann die christliche Botschaft glaubwürdig werden? Ein Impuls aus der orthodoxen Tradition*, in: *Communio. Internationale Katholische Zeitschrift*, 49 (2020), S. 199–208.

blieb,⁸⁶ oder aber um das Versagen von beiden. Der Zufall wird zur Macht jedenfalls nicht ohne Bemühungen der freien Völker von Mittelerde,⁸⁷ die ihm den Raum gewähren, in dem er sich als Macht entfaltet – als Vollendung ihres Werkes, die trotz ihrer Schwäche geschehen kann. Es sei noch einmal betont: Frodos Kraft reichte für die Erfüllung seiner Aufgabe eindeutig nicht aus und auch summiert wären die Heldentaten von Tolkiens Protagonisten nicht genug gewesen, um die Dinge zu ihren Gunsten zu wenden und die Welt von der Macht des Bösen zu befreien. Aber der Weg, der anscheinend unvermeidbar zur Unfreiheit und Tod führte, wurde durch sie als Weg der Befreiung und des Lebens denkbar; die Möglichkeit stand immer noch offen, auch wenn sie höchst unwahrscheinlich war. Wirklich wurde sie durch einen kleinen Fehltritt einer verlorenen Kreatur, die zu einem bloßen Spielzeug des Zufalls geworden ist, weil sie keine Freiheit mehr kannte, die jedoch, selbst in diesem verlorenen Zustand, von den anderen geachtet und zurück zum Leben gerufen wurde.

Die ästhetische Vollendung des Ethischen

Freiheit als Weg, so habe ich es nun soeben anhand der literarischen Beispiele interpretiert, ist die dritte Option der Freiheit neben dem unmotivierten Wählen aus bloßer Willkür und der Nötigung aus Vernunft. Sie ist keine Wahl zwischen zwei Möglichkeiten, dem Guten und dem Bösen, wie diese auch verstanden werden mögen, sondern eine Bewegung zwischen zwei Extremen – der Sackgasse der verlorenen Vielfalt der Lebenswege und der Offenheit, die weitere Entscheidungen ermöglicht. Die Entscheidungen, könnte man hier erwidern, sind auch bei dieser dritten Option im Spiel. Das stimmt, jedoch mit einer wesentlichen Ergänzung: Sie entspringen nicht aus dem Nichts und sind nicht unmotiviert, sondern knüpfen aneinander an, an die eigenen Entscheidungen und an die der anderen Lebewesen; keine von ihnen steht für sich allein, wenn auch jede dazu beiträgt, dem nächsten Schritt freien Raum zu gewähren oder aber diesen so zu verengen, dass keine weitere

⁸⁶ Man könnte den Zufall, der zur Zerstörung des Ringes führt, durchaus so verstehen: Der Ring wendet den Schwur, der von Gollum gegeben und gebrochen wurde, gegen ihn und zerstört dabei sowohl ihn als auch sich selbst.

⁸⁷ Vgl. »Free Peoples of the World: Elves, Dwarves, and Men« (Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 275).

Weggabelung möglich ist.⁸⁸ Eben der Mangel an Handlungsoptionen ist ein Indiz dafür, dass man sich auf einem falschen Weg befindet – auf dem Weg in die Sackgasse der Unfreiheit. Der Nullpunkt der Möglichkeiten ist die vollkommene Ohnmacht, die dem Tod ähnelt und tatsächlich zum Tode führt. Dieser bedeutet eben, dass alle Wege abgeschnitten sind. Das Leben besteht, umgekehrt, darin, dass man den Weg mit seinen zahlreichen Möglichkeiten wiederfinden kann. Es besteht in der Befreiung, die Schritt für Schritt vorwärtskommt oder versagt. Die Freiheit ist folglich kein einmaliger Akt des Wählens; vielmehr eine fortwährende, wenn auch nicht geradlinige, Bewegung – auf mehr Möglichkeiten hin.

Und noch eine wichtige Ergänzung: Auf diesem Weg zur Freiheit bzw. zur Unfreiheit bleibt man sich selbst nicht gleich. Jeder Schritt verändert die eigene ›Natur‹, und zwar so radikal, dass auch die Nötigung ihr gemäß zu handeln immer anders aussehen wird als vorher. Die dritte Option der Freiheit steht also nicht im Widerspruch zu den zwei anderen, sondern bringt sie zusammen, indem sie sie wesentlich korrigiert. Der Spielraum der Wahl muss auch hier vorausgesetzt werden; diese ergibt sich jedoch aus dem, was man durch alle vorherigen Ereignisse und Entscheidungen selbst geworden ist, was zur eigenen Natur auf diesem Abschnitt des Weges wurde und was die eigene Vernunft, wie ihre Stimme nun, hier und jetzt, wahrgenommen werden kann, gebietet.

Die so verstandene Freiheit, die kein Zustand ist, sondern wachsen und schrumpfen kann, steht immer noch in Spannung zum Zufall, jedoch nicht unbedingt im Gegensatz zu ihm. Der Zufall kann sich, wie bei Dostojewski, als nötigendes, unabwendbares Schicksal zeigen, wenn auch dies nicht ohne unsere Teilnahme. Er kann jedoch auch, wie bei Tolkien, unsere Taten vollenden, d. h. er kann zu einer Tür in einer alle Wege versperrenden Wand werden – eine Tür, die diese wieder eröffnet. In beiden Fällen ist er kein blinder, ›dummer‹ Zufall, sondern eine Macht, die zwar rätselhaft und unvorhersagbar ist, sich jedoch aus allen unseren Bemühungen sowie unseren Versäumnissen auf dem Weg der Befreiung speist. Ohne diese könnte er niemals zu einem Werk im aristotelischen Sinn (*ergon*)⁸⁹ werden, folglich wäre er auch niemals eine Macht, er wäre bloß ein Zeugnis der Ohnmacht aller Beteiligten.

⁸⁸ Dies unterscheidet u. a. die vorgeschlagene Konzeption der Freiheit von anderen positiven Freiheitsbegriffen, wie z. B. die Freiheit als Selbstgestaltung bei Marsilio Ficino oder Nikolaus von Kues.

⁸⁹ Vgl. die Anm. 27 im Kapitel 3.

Im Kapitel 3 habe ich ausführlich dargestellt, wie der Zufall an die Stelle Gottes tritt, sowohl in der Evolutionstheorie als auch in manchen Richtungen der modernen Philosophie: Er wird allgegenwärtig und scheint damit allmächtig zu sein. Dennoch, wenn er unfähig ist, dem Leben eine Richtung zu geben, ist er nicht nur keine Allmacht, sondern überhaupt keine Macht. Durch Zufall kann das Leben eine Chance erhalten, sich weiterzuentwickeln. Aber ebenso durch Zufall können alle ›Errungenschaften‹ der Evolution, die Mannigfaltigkeit der Lebewesen, mit einem Schlag zerstört und die zahlreichen Erfolge zunichte gemacht werden. Solch ein Zufall ist der Nullpunkt jeglicher Macht, wie freilich auch das Wissen, das ihn in den Fokus rückt. Darum liegt der Wissenschaft, habe ich dort argumentiert, viel daran, das Wissen um den Zufall denkbar zu machen und dementsprechend den Zufall im Sinne der Macht umzudeuten. Unter anderem schrieb Jonas, das habe ich ebenso dort dargelegt, der Evolution eine Richtung zu – auf immer mehr Freiheit hin. Seine biologisch-philosophischen Untersuchungen sollten im Kontext der Evolutionstheorie Freiheit mit dem Zufall kompatibel machen, indem der Letztere philosophisch neu ausgelegt wurde: Der Zufall sei Werkzeug der Lebensentwicklung, das Spielräume öffne, damit die Freiheit sich entfalten könne.⁹⁰

Aber wie macht man eine solche Zweckmäßigkeit der Evolution angesichts des Zufalls plausibel? Dafür deutete Jonas die Freiheit mythologisch um – als göttlichen Keim, der das Leben in Schwung bringt, der sich jedoch nur dank dem Zufall entfaltet. Freilich durfte dieser Mythos – darauf bestand Jonas – nicht als Begründung, nur als metaphysische Erweiterung seiner naturphilosophischen Gedanken verstanden werden.⁹¹ Dennoch, ohne ihn wären die Freiheit als Zweck der Evolution und der Zufall als die Kraft, die sie zu diesem Zweck führt, kaum überzeugend. Die Freiheit sollte etwas Göttliches sein, etwas, das sich unvermeidlich entwickelt, worauf alle Zufälle hinauslaufen. Das Göttliche war nach Jonas allerdings nicht mit jenem Gott gleichzusetzen, den wir von den großen abrahamitischen Religionen kennen. Es war Gott der Evolution – ein werdender und leidender Gott. Mehr noch: Weder von seiner Allmacht noch von dem garantiert guten Ende der Weltgeschichte konnte hier die Rede sein. Betrachten wir Jonas' Mythos noch einmal und etwas genauer.

⁹⁰ Vgl. die Anm. 120, 121 im Kapitel 3.

⁹¹ Jonas betonte mehrmals den unverbindlichen und spekulativen Charakter seines Mythos. Man könne über Gott so reden, wenn man »vom Gottesbegriff nicht einfach lassen will«, was man durchaus dürfe (Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, S. 14).

Aus »unerkenntbarer Wahl« hat »der göttliche Grund des Seins« sich entschieden, »sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben« – und zwar voll und ganz. Gott hat sich auf die »Odyssee der Zeit« ernsthaft eingelassen, er entsagte sich »seinem eigenen Sein« und »entkleidete sich seiner Gottheit«. Damit wurde das Göttliche der Welt wahrhaftig und völlig immanent (!), ohne irgendetwas jenseits dieser Welt für sich zu behalten. Doch indem Gott auf seine Gottheit zugunsten der Welt verzichtete,⁹² tat er dies, um »sie zurückzuempfangen«, freilich nicht als dieselbe, sondern »beladen mit der Zufallsernte unvorhersagbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt und vielleicht auch entstellt durch sie«. ⁹³ Er entäußerte sich zwar vollkommen zugunsten seiner Schöpfung, legte jedoch die Möglichkeiten der weiteren Entwicklung in sie hinein, die durch ihre Bedingungen gewährt waren. Was für Möglichkeiten waren dies? Die für das Entstehen von Leben, Innerlichkeit und Freiheit, schließlich für das Erwachen der Transzendenz zu sich selbst. Diese ist – das sollten wir uns merken – »für Äonen sicher gewesen«. Denn die »langsam arbeitenden Hände[]« des »kosmischen Zufalls und der Wahrscheinlichkeit seines Mengenspiels« garantierten »ein zögerliches Auftauchen der Transzendenz aus der Undurchsichtigkeit der Immanenz«. ⁹⁴

Wir dürfen diese erste Spannung im Mythos Jonas' nicht übersehen: Gott habe seiner Gottheit zwar vollkommen entsagt und den Lauf der Dinge dem Zufall überlassen, aber sein Ausgang sei durch die hineingelegten Möglichkeiten garantiert. Der Zufall könne, aus welchem Grund auch immer, die Existenz Gottes nicht vernichten, nur seinen Auftritt verzögern, jedoch dabei auch bereichern. Indirekt kommt noch die zweite Spannung hinzu: Der immanent gewordene Gott behalte nichts von seiner Transzendenz; nichtsdestotrotz begleite sein »geduldiges Gedächtnis« alle unendlichen Fehlversuche und sammle die damit verbundenen Erfahrungen an. Allerdings tue Gott dies »zunehmend«, indem er »zu der ahnenden Erwartung anwächst«. ⁹⁵ Allmählich werde er wieder zum Gott, der anders sei als am Anfang, denn er habe seitdem viel Neues erfahren – von seiner eigenen Schöpfung.

⁹² Diese Idee Jonas' ist im jüdischen Denken tief verankert. Vgl. Schulte, Christoph: *Zimzum: Gott und Weltursprung*, Berlin: Jüdischer Verl., 2014.

⁹³ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 390.

⁹⁴ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 390, 391.

⁹⁵ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 391.

Die »werdende Gottheit« mit ihrem »verschwenderische[n] Einsatz« wartet nun überlange Zeit auf die »erste Regung von *Leben*«, die durch den Zufall, durch ungeheuer zahlreiche Versuche, jedoch auch dank einer von Anbeginn der Welt in sie hineingelegten Möglichkeit aufkommen kann. Wenn dies geschieht, wird der immanente Gott mit einer neuen Kraft erfüllt: Er »füllt sich mit Inhalt um Inhalt von Selbstbejahung«. Deshalb kann er sagen, die Schöpfung sei gut. Freilich ist der Preis dafür hoch: Mit dem Leben ist der Tod gekommen; der Letztere wurde zur Bedingung des Ersteren. Dennoch nimmt Gott es in Kauf, weil »der Ertrag dieser Sterblichkeit die Nahrung der Ewigkeit« darstellt.⁹⁶ Die Üppigkeit der Evolution versieht die Gottheit mit der »geläuterte[n] Essenz«, aus der sie »sich neu erbaut«, um »den jenseitigen (!) Schatz zeitlich gelebter Ewigkeit« zu sammeln. Der Tod wie das Leiden vertiefen so noch »die Tonfülle der Symphonie«, die die Evolution darstellt.⁹⁷

Das Leben stellt dabei immer noch ein unschuldiges Spiel der Natur dar. Solange Lust und Leiden, Leben und Tod vom Zufall abhängen, kennt der Spielende weder Gut noch Böse und kann das Spiel nicht verlieren. Wer jedoch nicht verlieren kann, so der Gedanke Jonas', kann auch nicht gewinnen. Solange das Werden seine Unschuld bewahrt, bedeutet das »Gute« der Schöpfung nur Selbstzufriedenheit der Gottheit. Dieser Zustand der Unschuld dauert jedoch nur so lange, solange die neue Schwelle durch die Entwicklung des Lebens, »von seiner eigenen Schwungkraft getragen«, nicht überschritten wird – im Menschen und durch Menschen. Jetzt »erwachte die Transzendenz zu sich selbst«. »Die Heraufkunft von Wissen und Freiheit«, die Unterscheidung von Gut und Böse und schließlich die Fähigkeit, die Verantwortung zu übernehmen, stellen etwas grundsätzlich und dramatisch Neues dar.⁹⁸ Der göttliche Gewinn wird nicht mehr selbstverständlich. Er wird sogar unwahrscheinlich. Von nun an kann Gott seine Sache verlieren. Denn die Freiheit des Menschen legt das Schicksal Gottes in die Menschenhand. Der Mensch allein kann nicht nur sich selbst, sondern auch das Leben, die Sache Gottes, vernichten – durch seine ungeheuren Kräfte, durch seine Technik, durch seine Wahl zugunsten des Bösen. Jetzt sei es an ihm, die lange Arbeit der Natur, die ganze Entwicklung Gottes zu verderben oder zu erretten, es liege an ihm, dass das Universum einen Sinn erhält und seinen Schöpfer rechtfertigt, oder Gottes Angesicht für immer ver-

⁹⁶ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 391.

⁹⁷ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 392.

⁹⁸ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 393.

zerrt wird und das göttliche Wagnis umsonst sein wird. Der Mensch sei nicht «im Bilde», sondern «für das Bild Gottes» geschaffen worden.⁹⁹ Die Menschheit als Träger der Freiheit zu erhalten, sei darum unser Privileg und unsere Pflicht – angesichts des göttlichen Wagnisses, damit Gott seine Entsagung zugunsten der Welt nicht bereuen müsse.

Der Mythos mündet in Jonas' Ethik, wenn er auch nicht als ihre Begründung dienen soll. Vielmehr wird er von der Ethik her verständlicher. Diese wird aus Jonas' Ontologie hergeleitet. Das Sein impliziert – so widerspricht Jonas dem philosophischen Gemeinplatz – das Sollen, und zwar in einem ganz konkreten Sinne: Wenn die Entwicklung des Lebens auf die Steigerung der Freiheit hinauslaufe, diese aber äußerst zerbrechlich und dialektisch von einer immer wachsenden Gefahr der Selbstzerstörung begleitet werde, so bestehe das Ethische im Erhalten eben dieser Freiheit, in ihrem Fortbestehen. Darum lautet der Imperativ von Jonas' Ethik:

»Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden; oder negativ ausgedrückt: ›Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens; oder einfach: ›Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden‹ [...].«¹⁰⁰

Ohne in die Diskussionen über Jonas' Ethik weit einzugehen, möchte ich ihre grundsätzliche Schwierigkeit mit Blick auf seinen Mythos erörtern. Die Evolution laufe zwar auf die Freiheit hinaus, bezahle diese aber mit Ängsten, Hoffnungen, Schmerzen und Enttäuschungen. Tod, Leiden und »selbst Grausamkeit« liefere ihr Nahrung und stelle »ein[en] Gewinn des göttlichen Subjekts« dar.¹⁰¹ Mit dem Auftreten des Menschen, d. h. mit dem hohen Grad der Freiheit, sei es jedoch ernst geworden. Nun könne Gott tatsächlich verlieren. Sein »Bild« könne nun »erfüllt, gerettet oder verdorben« werden. Darum begleite er hinfort das menschliche Tun »mit angehaltenem Atem, hoffend und werbend, mit Freude und mit Trauer, mit Befriedigung und Enttäuschung«¹⁰² und ziehe seine Bilanz, von der sein eigenes Schicksal abhängt.

Hier könnte man jedoch fragen: hoffend worauf, werbend worum? Läge das Ziel im eigenen Bestehen, könnte Gott es besser erreichen,

⁹⁹ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 394.

¹⁰⁰ Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, S. 36.

¹⁰¹ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 392.

¹⁰² Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 393.

wenn er sich nicht auf die Zeit eingelassen hätte. Also ist sein Ziel die Fülle des Erlebens. Aber woraus folgt denn, dass das Böse dazu nicht beiträgt? Woraus folgt, dass selbst die Selbstvernichtung der Menschheit und des Lebens auf Erden (dessen unendliches Fortdauern ohnehin unwahrscheinlich zu sein scheint) ein für Gott nicht besonders reiches Erlebnis wäre, dass das ganze Abenteuer sich nur darum lohnte, auch wenn Gott infolge einer solchen Katastrophe sich noch einmal in die Hände des Zufalls begeben müsste?

Da Jonas keine Antwort auf diese Fragen gibt (er stellt sie nicht einmal), liegt die Vermutung auf der Hand, dass Gut und Böse seinem moralischen Imperativ fraglos vorangestellt worden sind. Und nur deshalb ist dieser nicht bloß formal, sondern kann auch inhaltlich aufgeladen werden.¹⁰³ Jonas' Ethik hat nämlich die absolute Stellung des Menschlichen zu ihrer Voraussetzung, und zwar des Menschlichen in seiner *heutigen* Gestalt: Das Fortbestehen der Menschheit sei das Gute, ihre Gefährdung sei das Böse. Diese hohe Bewertung des aktuellen *status quo* steht jedoch in einer unlösbaren Spannung zur Idee der Evolution, die eine weitere Entwicklung, über den Menschen hinaus, durchaus zulässt, sie jedenfalls nicht ausschließen kann.¹⁰⁴ Wenn der Mensch keine Krone der Schöpfung ist, warum soll er die Vollendung der Evolution darstellen? Wenn er jedoch keine Vollendung ist, warum soll er bewahrt werden? Es mag sein, dass der Zufall der Gottheit Jonas' ein noch spannenderes Abenteuer bereitet, auch dann, wenn jegliche Spur des Menschen längst verschwunden ist. Warum soll sie ihren höchsten Zweck in dem Fortbestand der Menschheit sehen?

Diese Fragen können nicht nur an Jonas' Mythos, sondern ebenfalls an seine säkulare Version gestellt werden, d. h. an die Ethik, die aus seiner philosophischen Ontologie begründet wurde – aus den Zwecken, die er in der Natur beheimatet sah. Auch wenn wir dieser Ontologie zustimmen, wäre das Aufkommen der Menschheit nur *ein* Zweck und

¹⁰³ Jonas' Kritik an Kant (vgl. Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, S. 35) läuft darum m. E. ins Leere. Denn Kant hat das Kriterium für die Unterscheidung von Gut und Böse nicht vorausgesetzt, sondern aus dem moralischen Gesetz gewonnen, das seinerseits vom Vernunftbegriff abgeleitet ist (vgl. die Anm. 28). Daher die Formalität des kategorischen Imperativs, die Jonas unbefriedigend fand.

¹⁰⁴ Das Noch-Nicht des Menschlichen muss dabei nicht utopisch, wie Jonas befürchtete (vgl. bei Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, S. 303 ff.), sondern kann im Sinne der Offenheit der Evolution verstanden werden.

nicht *der* Zweck der Evolution.¹⁰⁵ Dann wäre es durchaus möglich, dass das Konservieren des heutigen Zustandes für die Evolution eher schädlich als nützlich ist. Man bemerke auch, dass Jonas' Imperativ, z. B. im Unterschied zu dem Kants, nicht nur inhaltlich aufgeladen ist, sondern auch keine Forderung an den handelnden Menschen darstellt. Jedenfalls nicht an jeden. Vielmehr hat Jonas dabei an Politiker und selbst an politische Institutionen gedacht, die v. a. die ökologische Katastrophe verhindern sollen. Wie sympathisch eine solche Position uns heute auch sein mag, es mangelt ihr, wenn sie zum ethischen Prinzip erhoben wird, an einer Richtschnur für die konkrete Handlung. Der Imperativ Jonas' ist in Wirklichkeit weder kategorisch noch moralisch. Er ist hypothetisch und er ist das Gebot der Klugheit. Denn er impliziert nicht nur, dass der Fortbestand der Menschheit der Zweck aller Zwecke ist, sondern macht auch das Bedenken von konkret-empirischen Bedingungen erforderlich, die diesem Zweck dienlich sein können. Was dem »echten menschlichen Leben[]« auf Erden dienlich ist, ist jedoch genauso schwierig in Einzelfällen zu sagen, wie festzustellen, was seine Permanenz konkret fördert oder bedroht. Dafür sind detaillierte und umfassende Kenntnisse in vielen Bereichen erforderlich, über die selbst Wissenschaftler, geschweige denn Politiker oder ›normale‹ Bürger, zum größten Teil nicht verfügen.¹⁰⁶ Jonas' ethisches Prinzip liefert somit

¹⁰⁵ Daraus, dass der Einzelorganismus Streben und Zweckhaftigkeit zeigt (»daß Zweck überhaupt in der Natur beheimatet ist«), wird geschlossen, dass die Natur *als Ganze* ebenfalls Zwecke haben soll, mehr noch: dass »mit der Hervorbringung des Lebens die Natur wenigstens *einen* bestimmten Zweck kundgibt, eben das Leben selbst – was vielleicht nichts anderes heißt als die Befreiung von ›Zweck‹ überhaupt zu definieren, auch subjektiv verfolgten und genossenen Zwecken«. Das »Zwecksein« sei ihr Zweck an sich, »der Zweck aller Zwecke«. Freilich fügt Jonas selbst hinzu: Wenn das Leben auch nur *ein* Zweck und nicht *der* Zweck sei, sei er »eine erlesene Form« der Zweckhaftigkeit überhaupt (Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, S. 142 f.). Dies scheint schon eine zweifelhafte Annahme zu sein. Noch weniger überzeugend wird sie, wenn Jonas unauffällig das Leben mit dem Menschenleben ersetzt: Dieses ist als ein besonders erlesener Zweck der Evolution anzusehen und soll darum um jeden Preis bewahrt werden.

¹⁰⁶ Wie sollte entschieden werden, um nur ein Beispiel zu nehmen, ob moralisch geboten ist, Kinder zu gebären? In verschiedenen Hinsichten kann beides zur Auslöschung des Menschengeschlechts führen: wenn Menschen zu viel oder zu wenig Nachwuchs bekommen (die von Jonas mehrmals angesprochene Bevölkerungsexplosion stellt kein geringes Problem dar, genauso aber auch die Überalterung der Menschheit). Ebenso steht es mit der genmodifizierten Nahrung und der modernen hochtechnologisierten Medizin. Vgl. dazu Jonas, Hans: *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2013.

höchstens eine Richtschnur für entsprechende Diskussionen und nicht ein Kriterium für eine konkrete Handlung.

Rudolf Bultmann, ein ehemaliger Lehrer Jonas', wies ihn in einem Brief darauf hin, dass in seiner Ethik die ästhetische Art und Weise, die Welt zu betrachten, wesentlich überwiege. Denn »die Welt bzw. das Universum so betrachtet, heißt doch: es von außen betrachten [...]«. ¹⁰⁷ Das Ethische sei bei ihm dem »Verständnis des Menschen überhaupt« entnommen und sein Mythos sei »nicht Ausdruck des eigenen Existenzverständnisses«. Beide gäben keine Antwort »auf die durch *je mein* Sterben, *je meinen* Tod gestellte Frage«. Die Fülle des Erlebens im göttlichen Bereich sei dem Einzelnen kein Trost. Mehr noch: Gott selbst sei, wie bei Goethe, somit nichts anderes als die »ewige Ruhe«, ein bloßer Betrachter des Spiels, eines »ewig-harmonische[n] Ausgleich[s] der Spannungen«. ¹⁰⁸ In seiner Antwort wies Jonas das Argument zurück. Tatsächlich handele es sich weder um Trost noch um einen Ausgleich des Bösen; für den Einzelnen gebe es faktisch keine Rechtfertigung seines Leidens. Doch deswegen solle sein Mythos über den göttlichen Grund des Seins nicht ästhetisch verstanden werden. Es gehe um das Ethische schlechthin in seinem vollen Ernst, der Grund dafür sei in der Ontologie angelegt. ¹⁰⁹

Hier scheint mir jedoch ein grundlegendes Missverständnis vorzuliegen, und zwar auf beiden Seiten. Die Gottheit Jonas' ist gewiss nicht gleichgültig gegenüber ihrem Spiel, sie kann dieses auch verlieren und kennt Hoffnung, Furcht und Verzweiflung. Freilich mag der Ernst des göttlichen Abenteurers bei Jonas tatsächlich bezweifelt werden. Denn das Erwachen der Transzendenz ist hier von Anfang an garantiert. Es ist ferner nicht auszuschließen, dass auch nach der Selbstvernichtung des Lebens Gott durch die unermüdliche Arbeit des Zufalls den Weg zu sich selbst wiederfinden könnte. Prinzipiell spricht nichts dagegen. Es sei noch einmal betont: Eine Katastrophe der untergegangenen Freiheit ist für Gott dem von Jonas erzählten Mythos zufolge eine »Nahrung« wie jede andere und kann durchaus eine erfolgreiche Bilanz haben, auch wenn Gott danach alles von vorne beginnen muss. Dennoch ist dieser Gott jedenfalls keine »ewige Ruhe«, wie es Bultmann unterstellte.

¹⁰⁷ Zit. nach Jonas, Hans: *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, S. 67.

¹⁰⁸ Zit. nach Jonas: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, S. 66 f.

¹⁰⁹ Angeg. nach Jonas: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, S. 67 ff.

Aber auch die Antwort Jonas' geht am Einwand Bultmanns letztendlich vorbei. Denn sind wir als Leidende und Kämpfende ein Experiment der Gottheit mit sich selbst, darf dessen Ausgang uns gleichgültig sein. Mit anderen Worten: Wenn der Einzelne weder die Richtschnur für seine konkrete Handlung bekommt noch verstehen kann, was eine solche Ethik mit seinen existentiellen Fragen gemein hat, verliert sie ihren Ernst. Ihr Gegenstand ist »das dem Betrachter sich anbietende Schauspiel«, wobei der Blick des Ethikers »im Ästhetischen bleibt«, wie Bultmann es ausgedrückt hat.¹¹⁰

Um den Einwand Bultmanns Jonas gegenüber besser zu verstehen, kann uns eine weitere theoretische Konzeption hilfreich sein – Michail Bachtins Theorie des Ästhetischen. Ich möchte sie ebenfalls hier zusammenfassend darstellen. Denn mit ihr bietet Bachtin eine Auslegung vom Ethischen, der zufolge dieses sich zum einen vom Ästhetischen deutlich unterscheiden lässt; zum anderen werden die beiden – das Ästhetische und das Ethische – aus dieser Unterscheidung neu gedeutet. Sowohl diese Umdeutung als auch die ethisch-ästhetische Differenz selbst werden uns zeigen, was bei Jonas' Mythos bzw. seiner Auslegung des Ethischen dürrig geblieben ist. Sie werden uns im nächsten Schritt darüber hinaus, zum Sinn der Allmacht und zum Sinn der Realität als Macht, führen.

Bachtins ästhetische Theorie wurde für die schöngestigte Literatur entwickelt, genauer gesagt, um die Typologie der ästhetischen Kunstformen und ihre historische Entwicklung zu erforschen. Sie hat jedoch eine solide philosophische Grundlage bzw. mündet in das originelle philosophische Denken Bachtins – seine Philosophie des Anderen. Das Verhältnis zu einem anderen Menschen ist nach Bachtin die Grundlage der Kunst bzw. jeder ästhetischen Tätigkeit. Dieser Frage ist besonders seine Untersuchung *Autor und Held in ästhetischer Tätigkeit* gewidmet, die erst nach seinem Tod publiziert und in mehrere Sprachen übersetzt worden ist.¹¹¹ Hier geht Bachtin so weit, zu behaupten, dass in jedem Kunstwerk ein Protagonist, ein Held, zu finden ist, auch wenn dieser nur sehr schwach angedeutet wird. Egal, was der Gegenstand eines Kunstwerkes ist oder mit welcher Kunst und Kunstichtung wir es zu tun haben, es gibt dort unbedingt »die Tendenz zu einem bestimmten Helden«, »die Potenz des Helden«, es »schlummert gleichsam, wie im Marmorklumpen

¹¹⁰ Zit. nach Jonas: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, S. 67.

¹¹¹ Die Frage nach der Besonderheit und den Aufgaben der ästhetischen Tätigkeit hat Bachtin das ganze Leben lang beschäftigt. Ich beschränke mich hier nur auf einige wesentliche Momente seiner Konzeption.

für den Bildhauer ein bestimmtes menschliches Bild«. ¹¹² Mehr noch: Mit diesem Bild, wie undeutlich es auch sein mag, tritt der Autor in ein Verhältnis, das Bachtin eine ästhetische Vollendung nennt. ¹¹³

Eben an dieser Stelle seiner Theorie macht Bachtin die Unterscheidung des Ethischen und Ästhetischen prominent. Das sind zwei prinzipiell unterschiedliche Sichtweisen. Das Ethische ist die Perspektive des Helden, seine Sicht aus dem Inneren seines Lebens, das offen ist und immer offen bleibt, weil nur in dieser Offenheit das Handeln möglich ist. Ebenso ist das Erkennen, das Noch-nicht-Wissen, seine Bedingung. Ganz anders ist die Perspektive des Autors. Dieser sieht das Ganze des Helden, und zwar nicht nur, weil er ihn erdacht hat, sondern, weil er ihm gegenüber einen Überschuss des Blickes – den Vorteil des Wissens *über* ihn – behält. Mehr noch: Der Autor darf sich nicht als Freund oder als Feind seines Helden im Kunstwerk zeigen, er darf nicht mit ihm völlig solidarisch sein oder ihm vollkommen feindselig gegenüberstehen. Sonst würde er das Ästhetische zerstören, sein Werk wäre keine Kunst mehr, sondern ein Pamphlet. Auch wenn der Autor mit seinem Helden sympathisiert bzw. seine Sichtweise völlig ablehnt, in einem Kunstwerk muss er einen minimalen Abstand bzw. eine minimale Nähe zu ihm behalten. Im Unterschied zu einer emotional-ethischen Position findet das Ästhetische aus einer unüberbrückbaren Distanz statt – dank der »liebvolle[n] Entfernung seiner selbst [des Autors – E.P.] aus dem Lebensfeld des Helden«, dank der »Reinigung seines gesamten Lebensfeldes für ihn und sein Dasein«. Die Funktion des Autors ist »das Abschließen des Ereignisses seines [des Helden – E.P.] Lebens durch einen real-kognitiven und auch ethisch unbeteiligten Betrachter«. ¹¹⁴ Eben dies ist der Sinn der ethisch-ästhetischen Differenz: Ethisch kann nur derjenige handeln, der von innen her Ereignisse seines Lebens wahrnimmt; eine ästhetische Position ist dagegen die des Zuschauers, der, wenn auch mit Sympathie und Spannung, den Lebenden und Handelnden jedoch als das Ganze von draußen betrachtet und aus einer Distanz bewertet.

¹¹² Bachtin, Michail M.: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, übers. v. Hilbert, Hans-Günter, Grübel, Rainer, Haardt, Alexander u. Schmid, Ulrich, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2008, S. 55.

¹¹³ Vgl. dazu die Verfass.: »*Ästhetische Vollendung*«: zur philosophischen Ästhetik Nietzsches und Bachtins, in: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, New York: De Gruyter, 2004, Bd. 33, S. 205–236.

¹¹⁴ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 69. Hier wird das Russische »завершение« mit »Abschließen« übersetzt. Ich bevorzuge einen anderen Terminus – die »Vollendung« (s. dazu die Anm. 113), weil es sich um mehr als um einen bloßen Abschluss, vielmehr um eine ergänzende Wohltat handelt.

Ob Bachtin mit seiner Theorie des Ästhetischen Recht hat, sei hier dahingestellt. Jedenfalls hat diese sich mehrmals als höchst produktiv erwiesen, nicht zuletzt hat sie ihn zu einem der renommiertesten Literaturwissenschaftler des 20. Jahrhunderts gemacht. Seine Forschung ging dabei in mehrere Richtungen, indem er u. a. verschiedene Typen der anthropomorphen Welt der Kunst und verschiedene Stufen in der Entwicklung der komplexen Beziehungen zwischen dem Autor und seinem Helden analysierte, vor allem in der schöngeistigen Literatur.

In einem literarischen Werk zeigt sich das Verhältnis zwischen Autor und Held besonders deutlich dadurch, dass solch ein Werk »auf der Grenze zwischen zwei Bewußtseinen, zwei Subjekten« aufgebaut ist. Denn:

»Jede wahrlich schöpferische Stimme muss immer die *zweite* Stimme sein [...]. Der Schriftsteller ist jemand, der [...] Begabung für indirektes Sprechen zeigt«. ¹¹⁵

Die erste, direkte Stimme ist die des Protagonisten; die zweite, indirekte – die des Verfassers. Ihre relative Wichtigkeit kann jedoch sehr unterschiedlich sein. So ist in der Lyrik die Tendenz deutlich wahrnehmbar, dass beide Positionen – die des Autors und die des Helden – verschmelzen, obwohl auch derjenige, der in einem Gedicht »ich« sagt, nicht der Autor selbst ist, sondern sein lyrischer Doppelgänger, zu dem eine minimale Distanz ebenfalls möglich und nötig ist. Nichtsdestotrotz nähern sich hier die innere ethische und die äußere ästhetische Sichtweise einander an. Einen extremen Fall ihrer Abgrenzung stellt dagegen der Roman als literarisches Genre dar. Doch auch hier gibt es mehrere Optionen: Der Autor kann über seinen Helden dominieren oder, umgekehrt, der Held kann eine Erzähl- und Reflexionsfunktion für sich beanspruchen, so dass der Autor völlig zu verschwinden scheint. Freilich, auch im letzteren Fall wird der Autor latent präsent sein, um seinen Protagonisten indirekt (durch die Handlung oder Sicht der anderen Protagonisten) als das Ganze aufzufassen. Dennoch demonstriert gerade die moderne Literatur, dass das klassische Verhältnis zwischen Autor und Held zerbricht. Bachtin interpretiert es im Sinne der allgemeinen Krise der Kunst. Diese sei sowohl von der Krise der Autorschaft als auch von der Krise des Lebens begleitet. Die Erstere bedeute die künstlerische

¹¹⁵ Бachtin, Михаил М. (Bachtin, Michail M.): *Проблема текста (Das Problem des Textes)*, in: ders.: *Собрание сочинений, в 7 т. (Gesammelte Werke, in 7 Bdn.)*, Moskau: Русские словари, 1996, Bd. 5, S. 310, 314 (meine Übersetzung – E.P.).

Ohnmacht, dem geschilderten Leben einen Sinn zu geben, die Letztere die Unmöglichkeit einer verantwortungsvollen Handlung angesichts der sinnentleerten Offenheit des eigenen Lebenswegs.¹¹⁶

Merken wir uns, dass der Autor eines Kunstwerkes nach Bachtin seinem Protagonisten prinzipiell »transgredient« ist bzw. nicht immanent, sondern transzendent der Welt, die er erschafft.¹¹⁷ Bachtin beschreibt den Autor als absolute Aktivität, wogegen der Held absolut passiv ist. Der Letztere kann zwar handeln und muss sogar eine gewisse Selbstständigkeit nachweisen. Er ist jedoch passiv in einem viel tieferen Sinne: Er ist grundsätzlich nicht fähig, alle Momente seiner Entwicklung in seiner inneren, immanenten Perspektive zusammenzufassen, so dass sie eine sinnvolle Einheit bilden würden. Mit anderen Worten: Das Bewusstsein des Helden soll zwar als dem Autor gegenüber gewissermaßen souverän geschildert werden, aber nicht bis zu dem Grad, dass die Grenze zwischen Autor und Held sich völlig auflösen würde; denn das würde auch ein Aufheben der Grenze zwischen Kunst und Leben bedeuten. Die Einheit von Sinn und Wert, die den Helden bestimmt, darf nicht von ihm selbst herkommen, sondern soll eine ästhetische Gabe der »aktive[n] formgebende[n] Energie«¹¹⁸ des Autors sein – eine Gabe von dem, der sich außerhalb der Welt des Protagonisten befindet, sein Geschenk, das dem Leben, das »prinzipiell ohnmächtig«¹¹⁹ ist, entgegenkommt.

Diese asymmetrische Beziehung zwischen Held und Autor – die Passivität der inneren Position, das Immer-noch-nicht-Sein, und die äußere Aktivität, die einen Lebensentwurf zu einer Gegebenheit vollendet, – beschreibt Bachtin nicht nur anhand der Kunstwerke, sondern, um sie überzeugender zu machen, phänomenologisch: als unser Verhältnis zu uns selbst und zu anderen Menschen. Besonders die zeitliche und räumliche Analyse demonstriert dabei, wie unterschiedlich wir uns selbst und andere Menschen wahrnehmen. Die Zeit unseres eigenen Lebens ist prinzipiell offen; aus der inneren Perspektive hat es weder Anfang noch Ende. Denn weder die Geburt noch der Tod können Ereignisse *meines* bewussten Lebens sein, nur die Geburt und der Tod von anderen Menschen. Dieses Thema haben wir bereits im Kapitel 1 angesprochen: Furcht ist der einzige Modus, in dem wir unsere Sterblichkeit erfahren; der eigene Tod kann jedoch nicht erlebt werden. Denn man kann nicht, so Bachtin, sich selbst verlieren. Wenn man sich solch einen Verlust

¹¹⁶ Vgl. Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 266.

¹¹⁷ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 66, vgl. auch S. 67, 206.

¹¹⁸ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 62.

¹¹⁹ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 141.

vorstellen würde, würde man sich die Reaktion der anderen vorstellen. Man würde also so tun, als ob man für sich selbst ein anderer wäre.

Die zeitliche Offenheit unserer inneren Perspektive ist somit phänomenologisch gesichert. Nur das Leben eines anderen Menschen stellt etwas zeitlich Vollendetes dar, selbst wenn er noch lebt, besonders aber, wenn er nicht mehr da ist. *Mein* eigenes Leben bleibt für *mich* dagegen immer offen, sie kennt keinen Abschluss, keine zeitlichen Schranken. Das Gleiche gilt auch für die räumliche Beschränkung. Man kann sich seine eigene äußere Gestalt nicht vorstellen, nur die Gestalt anderer Menschen. Das eigene Gesicht behält immer etwas Unbestimmtes, auch wenn man es in einem Spiegel anschaut. Es kann nicht fixiert werden.¹²⁰

Und noch mehr trifft die Differenz zwischen *mir* und dem anderen auf den Sinn und Wert des jeweiligen Menschenlebens zu: Für *mich* ist *mein* Leben nicht nur keine zeitlich abgeschlossene Geschichte, sondern es steht auch dem Sinn nach nichts fest; es ist eine heterogene Bewegung, die gleichzeitig in mehrere Richtungen zeigt, deren Bedeutung ebenso vielfältig wie ungewiss bleibt, und die sich darum einer Bewertung entzieht.¹²¹ Wenn man das eigene Leben bewertet bzw. sich selbst in einer Autobiographie als Helden des eigenen Lebens beschreibt, wird diese Beschreibung nur zu einem Moment der Entwicklung, die schon in diesem Akt der Reflexion darüber hinausgeht. Das heißt: Solange man lebt, bleibt der Sinn und Wert des eigenen Lebens für die Zukunft offen und selbst Erinnerungen können im nächsten Augenblick neu bewertet werden. Ebenso werden Meinungen der anderen Menschen über *mich*, wie *meine* eigenen Reflexionen, zu Ereignissen *meines* inneren Lebens, d. h. sie werden zu Impulsen der weiteren Bewegung.

Mein Lebensweg ist somit für *mich* immer offen-unbestimmt. Anders ist das bei den anderen Menschen. Sie sind für *mich*, umgekehrt, immer etwas Bestimmtes – die »Seins-Gegebenheit«, die »Schon-Realität«, das »Schon-Vorhandensein«.¹²² Ihr Leben ist immer eine vollendete Tatsache, eine, wenn auch nur vorübergehende, Einheit des Sinnes, genauso wie die innere Qualität, der Wert des anderen Menschen. *Ich* kann immer sagen, was er ist und wie er ist. Aber *ich* kann und will nicht gesagt bekommen, wie *ich* bin. Für sich selbst ist man keine Gegebenheit, sondern die Aufgegebenheit – eine Aufgabe, die niemals

¹²⁰ Vgl. Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 81 ff.

¹²¹ Vgl. Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 168 ff.

¹²² Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 191, 195.

erfüllt, sondern immer nur angestrebt und begehrt, letztendlich nur verfehlt werden kann.¹²³

Die Philosophie des Anderen sollte bei Bachtin dazu dienen das Verhältnis zwischen Autor und Held zu verdeutlichen. Aber der Vergleich hatte auch einen umgekehrten Effekt: Auch das Verhältnis zwischen *mir*, *meiner* inneren Welt, *meiner* Wahrnehmung der Realität einerseits und *meiner* Erfahrung der anderen Menschen andererseits kann nach dem Vorbild der Autor-Held-Beziehung gedacht werden. Phänomenologisch sind sie jedenfalls nach Bachtin sehr ähnlich. Und noch ein Vergleich ist hier möglich: Das Verhältnis von Gott und Mensch. Diese Parallele wird von Bachtin wenn nicht auffällig, so doch mehrmals gezogen, z. B. wenn er sagt:

»Die Göttlichkeit des Künstlers besteht in seiner Teilhabe an höchster Außerhalbbehaftlichkeit.«¹²⁴

Es handelt sich um einen typologisch-phänomenologischen Vergleich. Der Autor verhalte sich zu den von ihm erdachten Protagonisten wie Gott zu uns Menschen. Wie Gott müsse der Autor »sich an der Grenze der von ihm geschaffenen Welt als deren aktiver Schöpfer befinden, denn ein Eindringen seinerseits in diese Welt untergräbt ihre ästhetische Stabilität«.¹²⁵ Die äußere Position sichert dagegen der Welt eine Beständigkeit, indem diese zu einem bestimmten – ästhetischen – Ganzen vollendet wird. Dann gilt jedoch auch das Umgekehrte: Auch zwischen Gott und Mensch besteht die ästhetisch-ethische Differenz, der Unterschied der Positionen von Autor und Held hinsichtlich des einzelnen Menschenlebens. Das »allumfassende göttliche Bewusstsein«¹²⁶ ähnelt dem des Autors, weil sie beide dem in sich immanent-gefangenen Bewusstsein des Handelnden das schenken, was ihm immer fehlt: den endgültigen Sinn seines Lebens, den er selbst ihm niemals geben könnte. Von innen her kann man sich, so Bachtin, nur als verantwortlich und folglich auch als schuldig erfahren. Denn was auch immer man tun könne, es sei niemals genug, vor allem niemals etwas Bestimmtes, sondern zerfalle in Wünsche und Triebfedern, in Zufälle und Misserfolge. Nur von außerhalb kann man also »rechtfertigen« und »Gnade erweisen«.¹²⁷ Gott kann den Menschen aus dieser Unbestimmtheit erlösen, indem er der heterogenen Bewegung

¹²³ Vgl. Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 185.

¹²⁴ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 251.

¹²⁵ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 252.

¹²⁶ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 77.

¹²⁷ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 112.

die einheitliche, stabile Bedeutung verleiht – wie der Autor, der seinen Helden als Ganzes bewertet. Das Gleiche tut man nach Bachtin für den anderen Menschen. Eben diese Ähnlichkeit des asymmetrischen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch meint Bachtin, wenn er sagt:

»Das, was ich für den Anderen sein muss, ist Gott für mich.«¹²⁸

Bevor wir den letzteren Vergleich – die Parallele ›Gott – Mensch‹, ›ich – der Andere‹ – noch vertiefen bzw. auf die Spannungen von Bachtins eigener philosophischen Konzeption zu sprechen kommen, möchte ich den Mythos und die ihm entsprechende Ethik Jonas' aus der Perspektive von Bachtins Theorie des Ästhetischen neu beleuchten. Der Einwand Bultmanns, es handele sich um einen ästhetischen Blick, der dem Ethischen fremd bleibt, wird nun verständlicher. Bei Jonas wird Gott als sinngebende Vollendung des Menschenlebens gedeutet, das nur aus ihr und in ihr ihren Wert erhält. Darum gibt es für den Einzelnen, mit seiner inneren Perspektive und seinem Wunsch, das Leben weiterzuführen, keinen Trost und darf es nicht geben, wie Jonas in seiner Antwort an Bultmann noch betonte. Das Leiden und die Sterblichkeit des Einzelnen liefern der Gottheit den Gewinn, der nur aus Distanz zu den konkreten Lebenszwecken – aus dem Ganzen her – richtig zu bewerten ist. Der moralische Imperativ Jonas' ruft dementsprechend jeden Menschen dazu auf, die äußerlich-göttliche Perspektive auf sein Leben in ihrem absoluten Wert zu akzeptieren und eigene Zwecke und Wünsche (z. B. die nach dem Fortsetzen des eigenen Lebens) den uns nicht gänzlich verständlichen Zwecken Gottes zu unterwerfen. Der Mensch sei für das Ganze da und »nicht das Ganze für den Menschen«.¹²⁹ Wer dies nicht begreife, sei unserem Zeitalter nicht gewachsen, das den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit verwerfe,¹³⁰ ebenso das egoistische Fragen nach dem Sinn des individuellen Lebens.

Sowohl nach Bultmann als auch nach Bachtin stellen Jonas' theologische Überlegungen somit nichts Ethisches dar, sondern bleiben im Ästhetischen: Die Sichtweise ist die äußere, nicht die innere Perspektive des Handelnden und Leidenden. Selbst die Immanenz der Gottheit ist, wie oben bereits gesagt, in diesem Mythos zweideutig. Denn das göttliche

¹²⁸ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 112.

¹²⁹ Zit. nach: Jonas: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, S. 71.

¹³⁰ Vgl. »die Ungastlichkeit des zeitgenössischen Geistes für die Idee der Unsterblichkeit« (Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 376).

Gedächtnis sammelt Erfahrungen zu einem »jenseitigen Schatz«¹³¹ und die Sache Gottes bleibt eine einheitliche, transzendente Aufgabe, mit eigenen Zwecken, Bedürfnissen und Wünschen. Diese Zweideutigkeit kann nun geklärt werden: Wenn Gott nach Jonas auch immanent gedacht wird, so nur der Welt als Ganzer gegenüber; für das Leben eines einzelnen Menschen bleibt er hoffnungslos transzendent, d. h. äußerlich und fremd. Sowohl Jonas' Ethik als auch sein Mythos haben nur die Menschheit, ja das Ganze der Evolution im Blick und übersehen dabei den einzelnen Menschen, mit seinem Leiden und seinem Tod, folglich auch mit seiner Verantwortung. Das Prinzip der Verantwortung für das Ganze wird zum Prinzip der Nicht-Verantwortung dem einzelnen Menschen gegenüber, dessen Leben und Tod zum Mittel für ihm fremde Zwecke herabgewürdigt werden. Nach Kant wäre ein solches Prinzip das Unmoralische schlechthin.¹³² Wer ihm anhängt, beansprucht für sich jedenfalls die Position Gottes, die einem Menschen niemals zusteht, die er auch niemals bis zu Ende begreifen oder in Worte fassen kann. Nicht zufällig bleibt das Ziel der Gottheit bei Jonas unklar. Ob dies der eigene Fortbestand, die Fülle des Erlebens oder die Schönheit des eigenen Antlitzes (das nach Jonas durch menschliche Taten verklärte oder verzerrte Gesicht Gottes) sein soll, diese Zwecke sind jedenfalls äußerlich-ästhetisch und nicht ethisch. Darum wird die Frage Bultmanns nach dem Sinn »*je meines Lebens und je meines Todes*« von Jonas als unbedeutsam zurückgestellt.

Mit seiner Ethik sowie mit seiner eigentümlichen Theologie ist es Jonas tatsächlich gelungen, den Zufall mit der Freiheit zu vereinbaren und ebenso die beiden mit der Idee Gottes kompatibel zu machen, ja aus dieser abzuleiten. Dennoch war damit sein Ziel – die ontologische Begründung des Ethischen – verfehlt. Der Sinn der Realität, den er ontologisch verankern und ethisch auslegen wollte, – die Bewegung auf immer mehr Freiheit hin, die nicht aufhören darf, – konnte dem Handelnden keinen Leitfaden für seine Handlung geben. Mehr noch: Er war nicht wirklich ethisch. Der werdende, ohnmächtige Gott war gerade dem Ethischen fern. Gleichgültig gegenüber der inneren Perspektive des Menschen, musste er im Ästhetischen bleiben – immanent der Welt als Ganzer, jedoch hoffnungslos transzendent dem einzelnen Menschenleben gegenüber.

¹³¹ S. die Anm. 97.

¹³² Vgl. die Mittel-Zweck-Formulierung des kategorischen Imperativs (Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA, IV, 429).

Dabei hat Jonas seinen Mythos vom Christentum immer wieder entschieden abgegrenzt.¹³³ Es ist auch verständlich. Denn der göttliche Grund des Seins erlebt zwar bei Jonas eine Art Inkarnation, aber die Letztere hat nichts mit dem christlichen Menschenwerden Gottes gemeinsam. Gott geht bei Jonas einerseits in seiner Schöpfung auf (wenn auch nicht ganz, denn er bleibt gleichzeitig ein »göttliche[s] Subjekt[.]«¹³⁴). Aber seine Selbstaufgabe reicht nicht so weit, dass er die innere Not des einzelnen Menschen in ihrer Bedeutung erkannt hätte. Er bleibt auf der Ebene des Ganzen und interessiert sich nur für das Ganze – nur für die »Bilanz menschlichen Tuns«, für »die menschliche Landschaft«, die zugleich das Gesicht Gottes ist.¹³⁵ Das Individuum mit seiner »Selbstheit« ist nur »das Mittel, durch das sich die Ewigkeit bloßlegt.«¹³⁶ Das christliche Menschenwerden Gottes könnte man aus der Perspektive von Bachtins Theorie dagegen so verstehen, dass es sich um den völligen Ernst sowohl der inneren ethischen als auch der äußeren ästhetischen Perspektive handelt, die beide in ihrem Wert unvermindert bleiben. Wenn Gott Mensch wird, und zwar wahrhaftig (und nicht etwa scheinbar, wie in manchen häretischen Auslegungen), nimmt er die innere Perspektive eines offenen Lebens auf; wenn er dabei Gott bleibt, hat er auch die Macht zu einer sinnvollen Vollendung sowohl des einzelnen Menschenlebens als auch jenes der Menschheit. Gott, der als kleines Kind geboren wird, unterwirft sich der Passivität im Sinne Bachtins, kann also nun ethisch, d. h. verantwortungsvoll handeln. Er ist nicht mehr gleichgültig dem menschlichen Leiden gegenüber. Denn er teilt es. Er ist kein Zuschauer mehr, sondern der »Gefährte [...] im Ereignis des Lebens.«¹³⁷ Dennoch kann er, da er die äußere Perspektive ebenso behält, dem Einzelleben Wert und Sinn verleihen, er kann das Misslungene vergeben und das Unerfüllte rechtfertigen. Das Transzendente und das Immanente treffen sich in der Person Christi, ohne dass eine Perspektive der anderen nachgibt, ohne jedoch zu verschmelzen – unvermischt und untrennbar, wie es das Konzil von Chalcedon verkündigte.

Dass die zwei Perspektiven – die innere und die äußere, die immanente und die transzendente, die ethische und die ästhetische – im Chris-

¹³³ Vgl. z. B. die Diskussion: *Ist Theodizee nach Auschwitz noch sinnvoll denkbar?*, 177 f., auch: Jonas, Hans: *Gedanken über Gott. Drei Versuche*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1994, S. 32.

¹³⁴ S. die Anm. 101.

¹³⁵ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 393.

¹³⁶ Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 394.

¹³⁷ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 69.

tentum einander nicht negieren, bleibt allerdings ein Geheimnis, das, wie am Ende des vorigen Kapitels dargetan wurde, seine Ideologisierung verhindert und eine Herausforderung für jedes ernsthafte christliche Leben darstellt.¹³⁸ Das Geheimnis wird in den Evangelien nicht gelöst, sondern verschärft: Jesus beweint einen toten Freund (Lazarus), den er zum Leben erwecken wird, und er fürchtet sich vor dem eigenen Leiden und Tod, obwohl er weiß, dass er die Macht hat, das Leben wieder aufzunehmen. Die Nacht des Karfreitags wird nicht weniger finster, weil wir wissen, dass darauf das Osterfest folgt. Das Letztere verändert zwar den Sinn des Ersteren, hebt jedoch seine Tragik nicht auf. Aber eines wird klar: Das »Eindringen« des Schöpfers in seine Schöpfung vernichtet in diesem einzigartigen Fall weder das Ethische noch das Ästhetische. Es steht Gott immer noch zu, sowohl jede persönliche Geschichte als auch das Ganze zu ergänzen, auch wenn er als Mensch die vollkommene Ohnmacht, die Ohnmacht des Todes, erlebt. Eben diese Paradoxie haben die christlichen Theologien mit unterschiedlichen Betonungen, jedoch unermüdlich zum Ausdruck gebracht: in Ohnmacht vollzieht sich Gottes Macht; das Leiden wird verklärt und die Schuld beglichen – durch die Selbsthingabe Christi. Hier ist der Ernst des Ethischen eingehalten, das Verlangen des einzelnen Menschen nach Sinn und Ziel seines eigenen Lebens bekommt eine Antwort – eine, der man nicht glauben muss, um ihre einmalige Bedeutung zu erkennen.

Im Unterschied zur Gottheit Jonas' wird Gott im Christentum somit wahrhaftig zum Autor und Held seiner eigenen Geschichte. Denn er kennt sowohl ihre ästhetische Vervollkommnung als auch ihre ethische Offenheit, sowohl die äußere Macht als auch die innere Ohnmacht, sowohl den sie abschließenden Sinn als auch offene Wünsche, Ängste und Hoffnungen. Dennoch stellt das Inkarnations-Dogma nicht nur eine unlösbare Paradoxie für unseren Verstand dar. Ethisch schwerwiegender ist, dass die Brücke zu uns, die wir nur die innere Perspektive kennen, immer noch nicht geschlagen wurde. Die Besonderheit der göttlich-menschlichen Position in Christus scheint nur den Unterschied zwischen uns zu betonen; seine rettende Tat sieht bloß wie ein Vorbild aus, dem wir jedoch nicht folgen können, nur es bewundern bzw. dankbar das Unverständliche akzeptieren: dass seine Vereinbarung des

¹³⁸ Jonas versuchte dagegen die Inkarnationsidee zu entparadoxieren. Auch seine Ethik läuft Gefahr einer Ideologisierung, d. h. sie trägt einen wesentlichen Charakterzug der ideologischen Moral, wie diese oben ausgelegt wurde: Sie übersieht den einzelnen Menschen bzw. unterwirft sein einmaliges Leben den allgemeinen Zwecken.

Ästhetischen und des Ethischen, seine Macht in Ohnmacht, auch für uns eine Bedeutung haben und uns etwas versprechen kann.

Diese Schwierigkeit kommt in der frühen Reformation extrem zum Ausdruck, indem dem Menschen nur eine gläubige Akzeptanz des Unverständlichen übrigbleibt (›sola fide‹). Aber auch im katholischen und orthodoxen Denken bleibt sie unerörtert. Denn ›Werke‹ können die unüberbrückbare Distanz zwischen dem Ethischen und Ästhetischen genauso wenig aufheben wie der ›Glaube‹ bzw. ein bloßes Faktum, dass Gott es einmal in der Geschichte bereits getan hat. Diese Schwierigkeit ist – so meine These – ohne radikale Revision der von Jonas verworfenen Idee der Allmacht nicht lösbar. Die soeben erörterte ethisch-ästhetische Differenz und die oben beschriebene dritte Option der Freiheit sowie die Umdeutung des Zufalls als Macht lassen uns die Allmacht neu begreifen, so dass nicht nur das Ethische in ein neues Licht rückt, sondern auch ein weiterer semantischer Aspekt der Realität als Macht freigelegt werden kann.

Der Sinn der Allmacht

Bachtin hat das christliche Dogma von der Menschwerdung Gottes, wenn auch nur nebenbei, so doch im Sinne der ethisch-ästhetischen Differenz interpretiert:

»Jede Bewertung bedeutet, eine individuelle Position im Sein einzunehmen. Selbst Gott musste sich einen Leib geben, um zu lieben, zu leiden und zu *verzeihen*, gleichsam von einem abstrakten Standpunkt der Gerechtigkeit aus herabsteigen.«¹³⁹

Dementsprechend stelle auch die christliche Nächstenliebe »eine in ihrer Tiefe einzigartige Synthese« dar – die »*ethisch-ästhetische*] *Güte dem Anderen gegenüber*«. ¹⁴⁰ Eine solche Güte ist von einer grundsätzlichen Doppelseitigkeit gekennzeichnet: Die innere Perspektive ist immer mit Reue und Buße verbunden, der Blick auf sich selbst soll der »einer unendlichen Strenge« sein; das Verhältnis zum anderen Menschen ist

¹³⁹ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 191, Bachtins Hervorhebung – E.P.

¹⁴⁰ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 112 (Hervorhebung Bachtins – E.P.). Streng genommen ist es eine doppelte Synthese: Zwischen dem »*ethischen Solipsismus*« und ethisch-ästhetischer Güte dem Anderen gegenüber.

dagegen erbarmungsvoll, liebend und vergebend. Und eben das ist der Sinn aller Gebote Christi: »das äußere Opfer für sich und die Gnade für den Anderen.«¹⁴¹ Dies soll die Haltung eines Christen sein: Er soll Gott für seinen Nächsten werden, denn er selbst ist der Andere für Gott, d. h. er wird bedingungslos geliebt und begnadigt.¹⁴²

Ein Mensch, der eine solche »ethisch-ästhetische[] Güte« kennen würde, würde zwischen zwei Perspektiven frei wechseln können – der ethischen und der ästhetischen. Bachtin spricht sogar von zwei Realitäten – einerseits eine »ästhetische Realität«, »die Realität des Gegebenen«, und andererseits eine »Realität der Erkenntnis und der Ethik«, die ethische Realität »des einheitlichen und einzigartigen Ereignisses des Seins«. ¹⁴³ Das Verhältnis zu sich selbst bleibt ethisch und braucht eine äußere Vollendung, das Verhältnis zum Anderen ist ästhetisch und gibt dem Anderen das, was ihm prinzipiell unzugänglich ist. Indem man diese Zweiseitigkeit des Blickes bewahrt, vereinigt man zwei Realitäten, ohne sie ineinanderfallen zu lassen.

Wer ist jedoch fähig, die zwei Realitäten auf dieser Weise zu vereinbaren? Wer kann zwischen zwei Perspektiven frei wechseln, ohne dass eine die andere beeinträchtigt? Es scheint, dass das vor allem das Privileg eines Künstlers ist. Denn einerseits ist er Gott seines Kunstwerkes, andererseits kann seine Kunst

»nur auf dem tiefen Vertrauen in eine höhere Instanz beruhen, welche die Kultur segnet, dem Vertrauen darauf, dass für meine kleine Verantwortung ein Anderer – Höherer – verantwortlich zeichnet, dass ich nicht in Wert-Leere agiere. Außerhalb dieses Vertrauens ist nur ein leerer Anspruch möglich«. ¹⁴⁴

Diese Worte Bachtins mögen uns heute befremdlich vorkommen. Aber bedenken wir Folgendes. Bachtin behauptet nicht, dass jeder Künstler an Gott glauben soll, um ein guter Künstler zu sein. Es handelt sich vielmehr um eine ethisch-ästhetische Differenz – diesmal zwischen dem Autor als Künstler und dem Autor als Mensch. Die ästhetische Vollendung eines Helden, die ästhetische Tätigkeit des Autors, vollzieht sich im Jenseits seines Kunstwerkes, aber nicht im Jenseits seines eigenen Lebens. Denn der Autor ist auch nur ein Mensch, der, genauso wie jeder andere, in einer

¹⁴¹ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 112.

¹⁴² Vgl. »Aber Ich-für-mich bin ein Anderer für Gott.« (Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 112).

¹⁴³ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 248, 267.

¹⁴⁴ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 267.

ethischen Offenheit lebt und handelt, d. h. der selbst eine Vollendung braucht. Das zeigt sich v. a. daran, dass der Künstler um den Sinn seines Werkes kämpfen muss. Seine äußere Position ist ein schwer errungener Sieg über die Heterogenität der Realität, die er als privater Mensch erlebt, d. h. über seine eigenen Emotionen, Präferenzen und Vorurteile. Ebenso ist sie Frucht des Kampfes mit dem kulturellen und literarischen Kontext. Darum soll sein Wort sowohl dem ästhetischen Vakuum als auch ethischer Willkür fernbleiben. Eben in diesem Sinne behauptet Bachtin, es dürfe nichts Zufälliges in ein Kunstwerk hinein. Dies wäre »etwas Fremdes und Unabhängiges«, infolgedessen auch der Autor für sich selbst zufällig und unbestimmt würde.¹⁴⁵ Das Zufällige und Willkürliche sollen in das Notwendige umgewandelt werden, mit welchen Mitteln auch immer dies geschehen mag. Die angebliche Allmacht des Autors, seine das Leben seines Helden »wie von einem Ring«¹⁴⁶ umfassende ästhetische Tätigkeit, muss überzeugend dargestellt werden. Dennoch bleibt sie eine geschickte Konstruktion und als solche eine Handlung, die einer viel größeren Perspektive unterliegt – jener, in der der Künstler selbst nur ein Held ist, eine handelnde Person mit all ihrer Offenheit, Passivität und Verantwortung.

Die Parallele ›Gott – Mensch‹ und ›der Autor – sein Held‹ weist somit auf eine tiefgreifende, nicht aufzulösende Spannung hin: Der Autor ist zwar Gott der von ihm erschaffenen Welt, aber er ist gleichzeitig auch ein Mensch, folglich darf er nicht nur ästhetisch, sondern muss auch ethisch handeln – gerade als Künstler. Er habe kein »Alibi« »im Ereignis des Seins«,¹⁴⁷ Er sei kein »ethisch unbeteiligte[r] Betrachter«¹⁴⁸ und »natürlich nicht indifferent«¹⁴⁹ der Realität gegenüber, in der er selbst lebt. Mehr noch: Er trage die Verantwortung für sein Kunstwerk, und zwar in dem Sinne, dass dieses an den Verfehlungen des Lebens mitschuldig ist.¹⁵⁰ Wie ein konkreter Künstler mit dieser Zweideutigkeit – Gott der vollendeten Realität seines Kunstwerkes und gleichzeitig Handelnder der offenen Realität – zurechtkommt, eines gilt jedenfalls auch für ihn: Als Lebender und Handelnder darf er nicht so tun, als ob er Gott wäre; er muss sich ständig daran erinnern, dass auch er seine

¹⁴⁵ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 60.

¹⁴⁶ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 67.

¹⁴⁷ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 266.

¹⁴⁸ Vgl. die Anm. 114.

¹⁴⁹ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 248.

¹⁵⁰ Vgl. Bachtin, Michail M.: *Kunst und Verantwortung*, in: ders.: *Die Ästhetik des Wortes*, übers. v. Rainer Grübel und Sabine Reese, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1979, S. 93–94.

Lebensaufgaben samt seiner Verantwortung verfehlen kann. Daraus folgt jedoch ein ethisch schwerwiegender Schluss: Nur in der Kunst ist die göttliche Stellung des Künstlers am Platz. Übertragen auf das Leben, besonders auf das Verhältnis zu anderen Menschen, bedeutet die ästhetische Position *nicht* seine Göttlichkeit, sondern ist ein Frevel. Sie ist keine vollendende Wohltat, sondern eine gefährliche Anmaßung.

Hier brechen die Analogien ›Autor – Held‹, ›Gott – Mensch‹ und ›Ich – der Andere‹ zusammen. Oder vielmehr: Sie gelten immer noch, aber sie zeigen sich als moralisch zweifelhaft und vermessen. Denn behält man wie der Autor eines Kunstwerks eine ästhetische Distanz dem anderen Menschen gegenüber, beansprucht man für sich das Privileg eines ergänzenden Blickes bzw. die Macht, den Anderen jeden Augenblick seines Lebens zu vollenden und zu bestimmen. Aber der Andere ist kein Held einer Geschichte, die ich erfinde, kein Objekt meiner Phantasien; er ist eine lebendige Realität, die mir im Grunde verschlossen und mir gegenüber souverän bleibt. Nur ein Schriftsteller kann seinen Protagonisten als Objekt betrachten, indem er alle Geheimnisse seiner Seele durchdringt. Untereinander können wir es niemals tun. Darum gleicht unsere Festlegung von dem Sinn des fremden Lebens dem Töten. Eben dies sagt Bachtin an mehreren Stellen: Zu leben bedeutet, nicht vollendet zu sein, »unabgeschlossen« zu bleiben.¹⁵¹ Aber wenn dem so ist, dann ist die vollendete Tat des Autors nicht nur Ergänzung und Rechtfertigung, sondern auch das Zum-Objekt-Herabwürdigen, das Tot-Machen. Man könnte es auch anders, weniger dramatisch, ausdrücken: Der Protagonist ist für uns umso lebendiger (überzeugend als lebendige menschliche Gestalt), je mehr Freiheit seine Subjektivität gegenüber dem verwerfenden oder rechtfertigenden Blick des Autors behält. Wenn der Letztere völlig dominiert, wird sein Held zu einer toten Konstruktion, zum Schema, das gewisse Ansichten vermittelt, aber im Grunde misslungen ist.

Dennoch, übertragen auf die Beziehung ›Ich – der Andere‹ stellt die Position des Autors nicht bloß ein misslungenes Kunststück dar, sondern etwas Gefährliches, wenn auch Unvermeidliches. Eine ästhetische Distanz zu den anderen Menschen ist zwar notwendig und sie ist faktisch immer da: So wie wir eine Vorstellung davon haben, wie der Andere aussieht, haben wir eine bestimmte Auffassung davon, wie er selbst ist. Und dies kann tatsächlich, wie Bachtin es sah, eine wohlwollende Tat sein, in dem Sinne, dass das Unbestimmte bestimmt und beim Namen

¹⁵¹ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 67.

genannt wird bzw. das Leben des Anderen aus einer nie erfüllten Aufgabe zu einer festen »Schon-Realität« wird. Dennoch bedeutet es auch ihn zu töten. Denn der Andere als lebendiges Wesen *ist* nicht. Er lebt, das heißt: Er *steht* sich immer noch *bevor*. Darum wird ihm das äußere Wort nicht Begnadigung und Vergebung, wie Bachtin es mit Anspielung auf das Christentum immer wieder betonte, sondern Beschuldigung und Verwerfen. Und dies selbst dann, wenn es ein liebevolles Wort ist. Denn das Töten besteht nicht nur im Tadeln, sondern auch und vor allem im Bestimmen. Darum sagt Bachtin, dass »alle künstlerisch vollendeten und überzeugenden Charaktere [...] in einem bereits abgestorbenen Sinnkontext des Lebens liegen«¹⁵². Der Verlust der Offenheit bedeutet Tod. Das Leben, haben wir oben gezeigt, ist ein prinzipiell offener Weg. Es ist das Werden, nicht das Sein; die Bewegung, nicht die »Schon-Realität«; die Freiheit, nicht die Gegebenheit.

Eben an dieser Stelle erkennt ein aufmerksamer Leser Bachtins, dass die Kunst kein Vorbild des Lebens sein darf. So wenig wie der Autor Gott ist, ist die von ihm erschaffene Welt eine lebendige Realität. Vielmehr imitieren die beiden nur – Gottes Allmacht und die offene Realität des Handelnden, indem die ästhetische Grenze zwischen der Welt eines Kunstwerkes einerseits und dem Leben seines Autors und dessen Lesers andererseits gezogen wird. Diese Grenze ist die Bedingung des Ästhetischen. Sie zeigt gleichzeitig, was die Welt des Kunstwerks *nicht* ist: Sie ist keine lebendige Realität. Der Autor ist Gott der Toten.¹⁵³ Vom jüdisch-christlichen Gott wissen wir dagegen, dass er »kein Gott von Toten« ist, sondern »von Lebendigen«, »denn für ihn leben sie alle« (Lk 20, 38). Mehr noch: Er verbietet das Töten, es ist sein Gebot, dass der Mensch nicht nur für sich selbst offenbleibt, sondern auch dem Anderen die Freiheit in diesem Sinne gewährt. Das alles kann das Thema der Kunst sein (besonders in der russischen Literatur sind diese Themen präsent und wurden in diesem Kontext für Bachtin bedeutsam). Aber es sind nur ihre Themen, nicht ihr Werk. Das heißt: Solange die Kunst als solche wahrgenommen wird, gelingt die ästhetische Verklärung des Ethischen. Wird diese jedoch auf das Leben übertragen, wird sie zu einer Grausamkeit. Auch dies ist vielleicht eine unter vielen Aufgaben der Kunst: uns auf den wesentlichen Unterschied zwischen der Phantasiewelt

¹⁵² Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 101.

¹⁵³ Vgl. »Die ästhetisch schöpferische Beziehung zum Helden und seiner Welt ist eine Beziehung zu einem Todgeweihten (moriturus).« (Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 251).

und dem Leben, zwischen der freien Spielerei des Ästhetischen und dem Ernst des Ethischen aufmerksam zu machen.

Bachtin richtete seine Aufmerksamkeit vor allem auf die ästhetische Tätigkeit des Künstlers, gemäß seiner Aufgabe, Kunstrichtungen und Kunstgattungen in dieser Hinsicht zu unterscheiden. Das Ethische, das das Töten im oben beschriebenen Sinne verbietet, wurde von einem anderen Philosophen profund aufgefasst, der allerdings sich ebenso sowohl von der Phänomenologie als auch von der russischen Literatur inspirieren ließ. Mit seiner Kritik an der europäischen Philosophie als jener der Totalität versuchte Emmanuel Lévinas die Ethik auf einer Transzendenz zu gründen – auf der radikalen Transzendenz des Anderen.

Die Ethik vollzieht sich nach Lévinas im Jenseits zur ontologischen Gegebenheit.¹⁵⁴ Diese ist eine Totalität, die durch Ansprüche der Vernunft entsteht. Sie wird jedoch durch den Anderen durchbrochen. Er ist *meiner* Totalität gegenüber eine radikale Exteriorität – das Unendliche, das immer anders ist als *mein* Denken, *meine* Vorstellungen, *mein* Verständnis. Er ist kein Held *meiner* Geschichte. Oder vielmehr: Ich könnte ihn zu einem machen. Dies wäre jedoch ein Verstoß gegen das Ethische. Lévinas verbindet den phänomenologischen Durchbruch der Totalität durch den Anderen mit dem biblischen Gebot: Du darfst nicht töten. Eben das sagt das Unendliche, das *mich* aus den Augen des Anderen anschaut: ›Ich lebe und bin immer anders, als du denkst; und wenn du mich als einen Moment deines Denkens, als eine Rubrik unter anderen, als eine vollendete Tatsache betrachtest, würdigst du mich zu einem toten Ding herab, das ich, genauso wie du selbst, niemals sein will‹. Wenn dies übertrieben klingt, bedenke man die Ereignisse, die Lévinas immer in Erinnerung behielt: Das Ermorden der Juden während des Zweiten Weltkrieges wurzelte (wie jeder Antisemitismus) in festen Vorstellungen, wie die Juden so sind. Das Töten durch Begriffe hatte grausames Ermorden zur Folge.

Abgesehen von solchen extremen historischen Beispielen, kann man sich auch heute selbst vergewissern, dass das Herabsetzen eines anderen Menschen auf bestimmte Begriffe bei diesem zum Widerstand aufruft. Man merkt es allerdings nur, wenn es sich um einen selbst handelt. Keiner von uns will als »typisch« beurteilt werden (ein typischer Russe, Deutscher oder Jude, ein typischer Professor, Bankmanager, Verkäufer usw.). Und zwar unabhängig davon, ob wir unsere Heimat

¹⁵⁴ Vgl. Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München: Alber, 1987.

bzw. unseren Beruf mögen oder nicht. Die Bezeichnung als »typisch« ist eine Beleidigung, der man sich widersetzt. Warum ist das so? Aus einem Grund, der von beiden, Bachtin und Lévinas, dargelegt wurde: Weil kein Begriff *mich* als einen lebendigen Menschen bestimmen kann; weil der Versuch eines solchen Bestimmens *mir* gegenüber immer ungerecht bleibt und Gewalt gleichkommt. *Ich* bin immer anders als solche Beschreibungen und empfinde diese Offenheit als Bedingung *meines* Lebens. Darum werde *ich mich* jeglicher Definition *meiner* widersetzen. Das Problem ist jedoch, dass *ich* jene Ungerechtigkeit, die *ich*, wenn es um *mich* selbst geht, empfindlich verspüre, in meinen Urteilen über andere Menschen zum größten Teil nicht merke. Es scheint sowohl angemessen als auch gerecht zu sein, zu sagen, dass sie so und so sind. Denn solche Urteile erleichtern *mir* die Orientierung, wie jede feste Vorstellung von Realität um *mich* herum. Der Andere wird jedoch somit nicht nur zu einem Ding, sondern auch zu einem Abwesenden. In der Situation, der Lévinas besondere Aufmerksamkeit schenkt, »von Angesicht zu Angesicht«, ¹⁵⁵ zeigt sich das Festlegen des Anderen dagegen am klarsten als das, was es ist – als Töten. Denn sein Gesicht (Lévinas sagt: »Antlitz«¹⁵⁶) offenbart: Er ist anders als alle *meine* Vorstellungen – sowohl die äußere (sein Gesicht) als auch die innere (seine innere Qualität als Mensch). Er ist sogar radikal anders, er ist das Unendliche jenseits aller Totalitäten. Auch gegen diese Erfahrung kann man sich wehren, man kann töten. Eben dies hat nach Lévinas das europäische Denken immer getan. Es war der siegreiche Gang der Ontologie, des Seins, der Totalität – auf Kosten der Transzendenz und des Unendlichen, auf Kosten des Anderen. Und dennoch kann das Ethische sich immer wieder ereignen. Mehr noch: Es ereignet sich jedes Mal neu, wenn zwei Menschen sich begegnen – vor jeglicher Totalität, d. h. bevor die persönliche Willkür sich anmaßend gegen die lebendige Realität des Anderen stellt.

Ohne tiefer auf das Denken von Lévinas einzugehen, möchte ich nur zwei Punkte noch hervorheben. Der erste betrifft die Kunst. Hier grenzt sich Lévinas' Denken u. a. von dem Heideggers ab: Für Heidegger eröffnet die Kunst, und ganz besonders die Poesie, den Zugang zum Sein. Dem stimmt Lévinas zu, wertet es aber um. Die Poesie hat mit dem Sein zu tun, weil der Andere für sie nur ein Gegenstand, kein

¹⁵⁵ Lévinas: *Totalität und Unendliche*, S. 95.

¹⁵⁶ Vgl. »Die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er die Idee des Anderen in mir überschreitet, nennen wir nun Antlitz.« (Lévinas: *Totalität und Unendliche*, S. 63).

Gesprächspartner ist. Die Rede, die den Anderen anspricht, die ihn nicht zu einem Moment der eigenen Totalität herabwürdigt, sondern seine Transzendenz bewahrt, ist dagegen »Prosa«. Denn sie »bricht in jedem Augenblick den Zauber des Rhythmus und verhindert, daß das anfängliche Reden zu einer Rolle wird.«¹⁵⁷ Damit wird das Unpoetische, das Nicht-Künstlerische der Ethik bei Lévinas betont. Der Rhythmus ist das, was das Unendliche zur Gegebenheit, das Jenseits zum Sein, das Leben zum Tod macht. Hier stimmt Bachtin mit Lévinas überein:

»Ein Leben (Erleben, Bestreben, Handeln, Denken), das als moralische Freiheit und Aktivität erlebt wird, kann keinem Rhythmus unterworfen werden.«¹⁵⁸

Das Leben ist unpoetisch, es ist kein Kunstwerk. Nach Bachtin gilt das vor allem für das eigene Leben:

»Ich bin nicht der Held meines Lebens.«¹⁵⁹

Dennoch zeigt gerade diese Übereinstimmung von Lévinas und Bachtin das Fragliche der ethisch-ästhetischen Differenz, wie Bachtin sie aufgefasst hat: Wenn *ich* kein Held *meines* Lebens bin, so lange *ich* lebe, darf auch der lebendige Andere *nicht* zum Helden herabgesetzt werden. Er darf nicht poetisiert und einem künstlerischen Rhythmus unterworfen werden. Er darf nicht zu einem Objekt *meiner* Dichtung werden, sondern soll ein Gesprächspartner bleiben. Sonst wäre das Ethische verfehlt.

Der zweite Punkt betrifft Gott. Gott ist nach Lévinas nicht nur der radikal Andere, sondern auch derjenige, der die Radikalität der Andersheit ermöglicht.

»Für den Schöpfer liegt gewiß ein großer Ruhm darin, ein Seiendes auf die Füße gestellt zu haben, das zum Atheismus fähig ist [...], das bei sich zu Hause ist [...].«¹⁶⁰

Der Atheismus ist hier nicht als Verneinung Gottes zu verstehen, sondern als Selbstständigkeit des Seienden im Sinne seines Bei-sich-zuhause-Seins, seiner Nicht-Bedürftigkeit. Mit Blick auf Bachtins Theorie des Ästhetischen könnte man es folgendermaßen interpretieren: Der Atheismus ist *eine radikale Ablehnung der ästhetischen Vollendung*, die von Gott her kommen könnte, ebenso von anderen Menschen.

¹⁵⁷ Lévinas: *Totalität und Unendliche*, S. 292.

¹⁵⁸ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 181.

¹⁵⁹ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 175.

¹⁶⁰ Lévinas: *Totalität und Unendliche*, S. 76.

Hier scheiden sich die Wege von Bachtin und Lévinas.¹⁶¹ Denn Bachtin bestand gerade auf der Bedürftigkeit des Menschen, auf seinem Verlangen nach der äußeren Ergänzung seines Lebensentwurfs, der sonst in seinem Sinn und Wert unbestimmt bleiben muss. Lévinas leugnete dagegen diese Not und sah die Vollendung als ausschließlich negativ, als das Töten. Freilich sprach auch er vom Begehren, jedoch war es das Begehren nach dem Anderen jenseits jeglicher Bedürftigkeit. Man sei zwar der Suchende, »es sucht aber der, dem nichts fehlt«.¹⁶² Eben dies ist nach Lévinas die Bedeutung der Schöpfung *ex nihilo*. Die Schöpfung sei »weder Negation noch Limitation noch Emanation«, sondern »ein Wunder«: »das Seiende, das getrennt und geschaffen ist, [ist] nicht bloß aus dem Vater hervorgegangen, sondern ihm gegenüber ein absolut Anderer [...]«.¹⁶³ Gott ist kein aktiver Autor, vielmehr legt seine Passivität *meine* Aktivität frei: *Ich* bin der radikal Andere Gott gegenüber. Aber auch *mein* Verhältnis zu dem Anderen ist von einer Passivität und grundsätzlichen Asymmetrie gekennzeichnet: Auch *ich* bin gegenüber dem Anderen passiv, auch *ich* soll seine radikale Andersheit anerkennen. Mehr noch: Wenn *meine* Passivität zur Aktivität wird, wird sie zur Anmaßung der totalisierenden Vernunft, die den Anderen, und selbst Gott, als internes Moment der eigenen Entwicklung betrachtet (das philosophische Beispiel Lévinas' ist hier Hegel) – ein Frevel, der sowohl das europäische Denken als auch historische Katastrophen des 20. Jahrhunderts hervorbrachte.

Zusammenfassend lässt sich Folgendes feststellen: Die phänomenologische Analyse der Beziehung zum Anderen bei Lévinas macht deutlich, dass die ästhetische Vollendung des Ethischen keine Wohltat ist, vielmehr eine frevelhafte Anmaßung. Eben das, was für die Kunst unerlässlich ist (der Autor in der Position Gottes, der dem Leben seines Helden Sinn und Wert verleiht), ist im Leben kein erlösendes Wort, keine Gnade, vielmehr ist es Tadeln und Töten. Dies ist es, was wir tun, wenn wir andere Menschen auf einen Begriff bringen, wenn wir ihr Leben

¹⁶¹ Bachtin und Lévinas haben meines Wissens nichts voneinander gewusst. Ihre Philosophie des Anderen und die Gemeinsamkeiten sowie Differenzen zwischen ihnen gaben mehrmals Anlass für systematische Vergleiche. Vgl. z. B. die Untersuchung, die den Unterschied gerade in der Deutung des Verhältnisses zwischen Ich und dem Anderen betont, und zwar im Kontext des neuzeitlichen und postmodernen Problems der Subjektivität: Nealon, Jeffrey T.: *The Ethics of Dialogue: Bakhtin and Lévinas*, in: *College English*, 59/2 (Februar 1997), S. 129–148, s. dort Literaturhinweise auf die entsprechende Diskussion.

¹⁶² Lévinas: *Totalität und Unendliche*, S. 81.

¹⁶³ Lévinas: *Totalität und Unendliche*, S. 423, 84.

auf einen bestimmten Sinn festlegen und in seinem Wert vollenden. Mehr noch: Wir sind dazu geneigt, nicht nur andere Menschen, sondern auch die Geschichte und selbst Gott in diesem Sinne zu töten. Auch sie werden auf Begriffe gebracht, auch ihr Sinn und Wert wird vollendet, die Realität wird zur ›Welt‹ und das Leben zum ›Sein‹. Das Dramatische solcher Realitätsauffassungen merken wir jedoch erst dann, wenn wir solche Prozedere auf uns selbst anwenden. Denn wird auch unser Ich zu einer Gegebenheit vollendet, wird unser Leben zu einem Projekt mit einem bestimmten, festgelegten Sinn, dann verliert man gerade die lebendige Offenheit, unsere Wege werden verengt, sie werden zu einem einzigen Weg – dem Weg zum Tode, weil dieser keine Weggabelungen, keine Optionen und folglich auch keine Entscheidungen mehr kennt. Wenn unsere ›Welt‹ sich in sich schließt, werden ihre Grenzen hart und unüberwindbar, sie sind keine beweglichen Horizontlinien mehr, sondern feste Schranken, über die wir unmöglich gelangen können. Eine solche Vollendung kommt einem Mord gleich und kann tatsächlich zu einem (Selbst-)Mord führen. Wenn alle Wege abgeschnitten sind, bekommt unser Leben einen bestimmten Sinn und Wert, jedoch ist es somit zu Ende.

Die Ethik von Lévinas bietet somit eine wesentliche Korrektur zu Bachtins Deutung der ethisch-ästhetischen Differenz an. Dennoch möchte ich hier noch einmal Bachtins Überlegungen in den Fokus rücken. Hatte er wirklich Unrecht, wenn er von der erlösenden Tat der Vollendung und Sinnggebung sprach? Handelte es sich dabei nur um eine abwegige Ästhetisierung, eine unberechtigte Übertragung des Ästhetischen auf das Ethische? Anders gefragt: Hat die Kunst tatsächlich ausschließlich eine negative Funktion, dass nämlich sie nur als Warnung vor einer solchen Verwechslung nützlich sein kann? Ich denke, das wäre ein voreiliger Schluss. Vielleicht gibt uns auch Bachtins Theorie des Ästhetischen etwas zu verstehen, was die Philosophie von Lévinas mit ihrem moralischen Pathos übersieht. Die ästhetische Vollendung wird tatsächlich begehrt. Denn sie ist eine Ergänzung von eigenen Bemühungen, die jeder von uns nötig hat, sie entlastet von übermäßigen Aufgaben, sie gibt die Einheit des Sinnes, die wir – hier würde ich Bachtin zustimmen – bitterlich brauchen, jedoch uns selbst nicht geben können. Wir sind auf solche Ergänzungen unseres Unvermögens, auf solche Abschlüsse, angewiesen. Wir müssen gelegentlich ein Fazit unseres Lebens ziehen, wenn auch nur, um etwas loszulassen, was uns in der Vergangenheit bedrückt. Das kann man, wie Bachtin es mehrmals betonte, nicht selbst tun. Dafür bedarf man eines Anderen. Dennoch

ist die Gefahr, dass eine solche vollendende Tat alle weiteren Wege versperren wird – hier möchte ich auch Lévinas Recht geben –, nicht zu unterschätzen. Die Vollendung der Vergangenheit darf nicht die Zukunft verschließen, sondern soll sie, umgekehrt, ermöglichen.

Eine solche Vollendung, die den neuen Anfang gewährt, statt ihn zu verriegeln, ist für den Menschen bis zu dem Grad notwendig, dass sie für ihn einem unbedingten und dennoch unerfüllbaren Gebot gleichkommt, das Bachtin folgenderweise zum Ausdruck brachte:

»Die Forderung: Lebe so, dass jeder Augenblick deines Lebens der abschließende letzte Augenblick und gleichzeitig der Augenblick eines beginnenden neuen Lebens sein könnte – diese Forderung ist für mich prinzipiell unerfüllbar [...].«¹⁶⁴

Diese doppelte Aufgabe, jeden Moment des eigenen Lebens als das Ende und gleichzeitig als einen neuen Beginn zu betrachten, also ästhetisch und ethisch zugleich, impliziert eine ständige Überforderung. Denn:

»Für mich kann kein einziger Augenblick so selbstgenügsam werden, dass er sich wertmäßig als legitime Abschließung des ganzen Lebens und als würdiges Gestaltungsprinzip eines neuen Lebens begreifen könnte. Aber in welcher Wertebene können dieses Ende und dieser Anfang liegen? Die Forderung wird, soweit sie von mir akzeptiert wird, sogleich zu einer unerreichbaren Aufgabe, im Lichte deren ich immer in einer absoluten Notlage sein werde. Möglich ist für mich nur die Geschichte meines Falls, prinzipiell unmöglich aber ist die Geschichte eines stetigen Aufstiegs.«¹⁶⁵

Dies scheint eine Unmöglichkeit zu sein: Man muss sich zu einer Einheit sammeln, deren Grenzen im nächsten Augenblick überwunden werden. Darum ist man auf Hilfe angewiesen. Nur ein Anderer kann *mich* vollenden und *mein* Unvermögen, *meine* Ohnmacht ergänzen. Ist eine solche ästhetische Vollendung das Töten, wie Lévinas es unterstellte, oder hat Bachtin es mit Recht als Wort der Gnade bezeichnet?

Wenn man Gedanken von Lévinas und Bachtin aufeinander bezieht, könnte man Folgendes sagen: Das wahrhaftig Dramatische unseres Lebens besteht darin, dass wir die ästhetische Vollendung brauchen; diese wird jedoch zum Ende eines Weges, kein neuer Anfang, sondern ein Versperren. Wie kann sie unser Leben wieder öffnen? Wie kann sie zu einem befreienden Wort werden, das ihm Sinn verleiht, es jedoch nicht darauf festlegt? Unsere Macht reicht fast niemals so weit.

¹⁶⁴ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 185.

¹⁶⁵ Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 185.

Die Vollendung wird zum letzten Wort, zum Bestimmen, zum Mord. Im Kapitel 2 habe ich gezeigt, dass selbst unbelebte Gegenstände, die zum Objekt der Wissenschaft werden, sich einer solchen Behandlung widersetzen: Sie werden trotzig, selbstständig, anders; sie werden real. Gleiches, nur in viel stärkerem Ausmaß, gilt für die Menschen um uns herum. Der andere Mensch will kein Objekt der Interpretation, noch weniger ein totes Konstrukt sein. Er kämpft gegen unsere Vollendung – mit anderen Vollendungen, mit anderen Konstruktionen. Es entstehen zahlreiche Auslegungen des Ganzen, in dem jede von ihnen die absolute Macht für sich beansprucht, die Macht eines souveränen Subjekts, eines Autors, der die Realität als das Ganze auffasst und somit auch den Platz bestimmt, der dem Anderen darin gebührt – gleichsam einem Objekt unter anderen Objekten seiner Dichtung. Eine solche Anmaßung ruft nicht nur zum Widerstand, sondern zu weiteren Ansprüchen und weiteren Bestimmungen auf. In der Sprache von Lévinas ist es die Gewalt, die zur Gewalt ruft; in der Sprache der Machtphilosophie – die Macht der Ideologien, die sich gegen andere Ideologien richten. Es scheint ein Wettbewerb der Mächte zu sein, die die Realität als Gegebenheit festlegen sowie das Subjekt-Objekt-Verhältnis, wobei es nur darauf ankommt, wer nun zum Subjekt der Interpretation erhoben und wer zu ihrem Objekt herabgewürdigt wird, und dies je nachdem, wer sich als Stärkerer und wer sich als Schwächerer erweist. In diesem Fall kann und darf es keine absolute Macht geben. Eine solche Macht würde den Kampf zwar beenden, jedoch nur dadurch, dass sie als die stärkste alle anderen Mächte unterdrückt bzw. alles Lebendige tötet, so dass es nur tote Objekte, keine lebendigen Subjekte der Erkenntnis und Verantwortung mehr geben würde – genau wie Jonas es befürchtete, indem er das Konzept der Allmacht entschieden ablehnte.

Dennoch können wir weder auf die begehrte Vollendung der Vergangenheit noch auf einen neuen Start in die Zukunft verzichten. Um diese immer wieder denkbar zu machen, ist folglich eine Macht erforderlich, die nicht nur unermesslich groß ist, sondern auch *anders* als alle uns bekannten Mächte. Erinnern wir uns daran, wie Bachtin die christliche »ethisch-ästhetische[] Güte« deutete. Das Ästhetische war dort im Grunde auch ethisch, und dies, weil es die innere, ethische Perspektive bewahrte und immer wieder ermöglichte. Dies ist die Ethik einer anderen, höheren Qualität: Sie verleiht Sinn und Wert, nicht indem sie festlegt und somit verurteilt, sondern indem sie *verzeiht*. Das Ästhetische besteht hier nicht bloß im Zuschauen und Bewerten, es ist aktiv – eine Handlung, die den leidenden, suchenden und hoffenden

Menschen entlastet, indem es nicht nur von außen her, sondern auch von oben herab auf ihn kommt. Da es sich dabei um eine nicht nur quantitativ-größere, sondern auch eine qualitativ-andere Macht handelt als unsere, bekämpft sie unsere Entscheidungen, Wünsche und Hoffnungen nicht, sondern öffnet über sie hinaus neue Wege, die von ihnen versperrt wurden. Sie ist somit keine absolute, sondern eine *vollkommene* Macht – Freiheit von allen Einschränkungen, die sowohl wir selbst als auch die anderen für uns sowie wir für sie errichtet haben. Dies wäre die frohe Botschaft: *Gott kann und will in jedem Moment unseres Lebens uns zu einem neuen Anfang verhelfen, zur Freiheit, neue Wege zu gehen, indem die alten abgeschlossen und hinter uns gelassen werden.* Seine Macht steht in keiner Konkurrenz zu unserer, sondern *entgrenzt das, was wir begrenzen*, und *ermöglicht das, was wir unmöglich gemacht haben* – für uns selbst und für die anderen. Was auch immer geschehen mag, Gott *kann* eine Tür öffnen. Denn er kann vergeben. Sowohl seine Macht als auch seine Güte werden dazu reichen, auch den Tod in eine neue Geburt zu verwandeln. Darum wird unsere innere Perspektive zwar vollendet, aber nicht vernichtet. Sie wird zum Geburtsort eines neuen Sinnes, zur Befreiung von Schranken der Selbst- und Fremdbestimmung, zum Weg aus der Sackgasse der Unfreiheit.

Um solch eine Macht zu denken – eine Macht, die nicht einfach größer ist als jede uns bekannte Macht, sondern die keinen Wettkampf mit den anderen Mächten braucht –, müssen wir allerdings die Vorstellung von ›Welt‹ hinter uns lassen, ebenso von dem Sein und den ontologischen Gegebenheiten. Die Realität ist keine ›Welt‹ und kein ›Sein‹, sie ist auch nicht eine Summe von vorgegebenen Möglichkeiten, die nur darauf warten, realisiert oder verfehlt zu werden. Die Grenzen solcher ›Welten‹ gelten nur so lange absolut, wie sie als etwas Festes, als fester Boden eines Flussbettes, glaubwürdig erscheinen – als ob alle Möglichkeiten in ihnen bereits eingebettet wären und wir zwischen ihnen nur noch wählen müssten. Selbst Gott müsste dann, wie bei Leibniz, zwischen den feststehenden, von Ewigkeit her samt ihren Grenzen und Gesetzen gegebenen ›Welten‹ wählen. Wenn wir dagegen die Realität nicht als ›Welt‹, sondern als verdichtete und verhärtete, jedoch im Grunde immer noch bewegliche Interpretationsketten begreifen könnten, würde jeder Moment dieser Bewegung zu einer errungenen Macht der Interpretation, die entweder die anderen Interpretationen unterdrückt oder, umgekehrt, ihnen eine weitere Entfaltung erlaubt. Die Realität bestünde dann nicht aus Mauern und Sackgassen, an denen wir ständig Anstoß nehmen (die Widerständigkeit), sondern aus den *immer neu entstehenden Wegen*,

die einmal gebahnt, fest und stabil zu sein scheinen, die jedoch genau genommen Wege über dem Abgrund sind – einem Seil gleich, auf dem, wie Wittgenstein es einmal ausdrückte, ein religiöser Denker wie tanzend läuft, »beinahe nur auf der Luft«.

»Und doch lässt sich auf ihm wirklich gehen.«¹⁶⁶

Eine solche Realität ist nicht eine beliebige Konstruktion, wie z. B. die »Neurealisten« es befürchten. Sie ist aber auch nicht etwas ein für alle Mal Gegebenes. Sie ist Frucht der Interpretationen. Diese stehen uns jedoch nicht etwa zur Verfügung, sie sind keine bloßen Phantasien, sondern eine schwer errungene Macht, die jede einzelne Konstruktion korrigieren und grundsätzlich verändern kann. Wenn eine solche Macht *alle* Grenzen der vorhandenen Interpretationen (»Welten«) durchbrechen könnte, müsste man sie als allmächtig bezeichnen. Die Interpretationen neigen nämlich dazu, das Subjektive in das Objektive zu verwandeln. Eine wahrhaftig souveräne Macht würde dagegen die von allen anderen Interpretationen errichteten Grenzen überschreiten, nicht indem sie sie negiert und bekämpft, sondern indem sie ihnen neue Spielräume öffnet, nicht dadurch, dass sie Subjekte zu Objekten herabsetzt, sondern dadurch, dass sie diese als souveräne Subjekte ihres Lebens würdigt und bewahrt. Sie wäre die Allmacht – eine vollkommene Macht über alle Interpretationen und folglich der höchste Grad der Realität.

Die Auslegung der Allmacht als Macht zur Ermöglichung eines Neubeginns dort, wo alle Wege abgeschnitten zu sein scheinen, hebt, wie mir scheint, manche scheinbar unlösbaren Probleme der philosophischen Theologie auf. Eine solche Macht ist nicht absolut im Sinne des unterdrückenden Dominierens über die anderen, sondern sie ist vollkommen im Sinne von unbeschränkt: Sie kennt keine Sackgassen. Sie steht nicht in Konkurrenz – weder zur menschlichen Freiheit noch zur Freiheit der Natur, dem Zufall. Unsere Freiheit wird durch sie gerade ermöglicht. Besonders dann, wenn eine letzte Grenze erreicht zu sein scheint, kann sie einen neuen Weg öffnen. Auch der Zufall kann einer solchen Macht nichts entgegensetzen, er kann niemals in eine Sackgasse führen. Denn in allen Sackgassen ist die Allmacht tätig, die diese durchbrechen kann. Eine solche Allmacht kann der Macht der Realität nicht entgegengesetzt werden. Denn sie *ist* diese Macht – die mächtigste Realität, in der alle anderen Mächte wurzeln.

¹⁶⁶ Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*, S. 554.

So wie die Macht nicht als Habe bzw. als knappes Gut gedeutet werden muss, so wie der Sinn der Freiheit wesentlich verkürzt wäre, wenn wir sie als ein spontanes, aus dem Nichts entspringendes Wählen auslegen würden, wäre der Sinn der Realität verfehlt, hätten wir sie als harte »Seins-Gegebenheit« missdeutet, um den Ausdruck Bachtins noch einmal zu benutzen. Ebenso würden wir den Sinn der Allmacht missverstehen, wenn wir sie als totale Kontrolle über die Welt auffassen würden. Denn die Welt gibt es nicht, ebenso wenig wie Welten. Nur im Roman sind die Schranken der Realität klar markiert und nur in einem Kunstwerk ist die ästhetische Distanz unüberbrückbar – selbst wenn man mit ihr spielt, wie in der modernen Literatur, selbst wenn man die Grenze zwischen Kunst und Leben negiert, wie in der modernen Kunst. Ein solches Negieren und solche Spielereien sind nur dann möglich, wenn diese Grenze noch erkennbar ist; sonst entfällt der Effekt, das Kunstwerk wird nicht mehr als solches wahrgenommen. Die Realität kennt dagegen keine harten Grenzen, sie ist die von Lévinas angesprochene Transzendenz, das Jenseits der Ontologie. Darum kann sie sich nicht nur als stärkere oder schwächere Macht bzw. als Ohnmacht zeigen, sondern auch als Allmacht, und zwar in dem an der Richtschnur der ethisch-ästhetischen Differenz neu gewonnenen Sinne der *Freilegung der Möglichkeiten, die noch nicht vorhanden sind*, im Sinne der *Öffnung der Sackgassen*, die durch alle anderen Machtausübungen entstehen – das unerlässliche Öffnen des Lebensweges zu einer neuen, unerwarteten und unverdienten Freiheit.

Das Wort der ästhetischen Vollendung kann also tatsächlich das Wort der »ethisch-ästhetischen Güte« sein, aber nur, wenn es das Wort der Vergebung ist, das das Leben wieder ermöglicht: »[...] Ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!« (Joh 3, 11) Alles andere wäre Grausamkeit und käme dem Töten gleich. Die christliche Realitätsauslegung, die auf ausnahmslose Vergebung hinausläuft, verändert die Realität, sie legt neue Wege frei, die vorher unbekannt gewesen sind und für unmöglich gehalten wurden. Dort, wo man nur eine starre Alternative sah (an dieser Stelle die Wahl, vor die Jesus gestellt wurde: entweder Steinigung der Sünderin nach dem jüdischen Gesetz oder Begünstigung der Sünde), öffnet sich die Tür zu einer weiteren Möglichkeit (man kann Sünden als solche bezeichnen, dem Sünder aber einen neuen Anfang ermöglichen, jenseits solcher Bestimmungen). Die Freiheit, so wurde es oben dargelegt, besteht gerade darin, dass eine Tür immer offenbleibt. Um eine solche »Tür« offenzuhalten, bedarf es jedoch einer unvorstellbaren Macht, die anders ist als alle Mächte, die

wir kennen.¹⁶⁷ Ihr Werk ist *die Entgrenzung der ›Welt‹ zur Realität, die Eröffnung der Immanenz zur Transzendenz*, – ein Werk, das, einmal vollbracht, seine Wirkung unendlich entfalten kann. Denn auch hier wird die errungene Macht zur Realität – zur Realität, die über alle Sackgassen und Mauern hinweg und selbst über den Tod hinausführt.

Die Allmacht steht nicht in Konkurrenz zu anderen Mächten, sie antwortet nicht mit Gewalt auf Gewalt. Der Wettbewerb der sich gegenseitig bekämpfenden Interpretationen wäre nur auf einem engen Feld möglich, wo die Wege nicht unendlich erweitert werden können, – in einer in sich immanent geschlossenen Welt mit festen Grenzen. Die Realität als Macht kennt dagegen solche Beschränkungen nicht. Darum ist das Gebot, dem Bösen nicht zu widerstehen, in der Bergpredigt zentral.¹⁶⁸ Es bedeutet nicht nur Verzicht auf Gewalt. Oder vielmehr: Ein solcher Verzicht ist keine bloße Passivität, keine Resignation angesichts des Bösen, keine Machtentsagung. Er ist Aktivität in Passivität, Überwältigung durch Hingabe, Macht in Ohnmacht. Das Kreuz Christi steht für eine solche Hingabe, die zugleich aktiv und passiv ist, die darum die Allmacht Gottes freilegt. Diese verhindert das Töten nicht (der Mensch kann selbst Gott töten), lässt es aber nicht das letzte Wort sein. Damit verändert sie die Realität, ohne in ihre Souveränität einzugreifen. Das, was als Niederlage erschien (die Kreuzigung Christi), bleibt bestehen, wird weder ungeschehen noch unbedeutsam. Aber der Sinn dieser Niederlage wird radikal verändert: Sie wird zu einem Sieg, der seine Wirkung auf die Zukunft unendlich entfalten kann. Solche Umkehrungen des Sinnes *vollenden die Vergangenheit, indem sie die Zukunft neu öffnen*, und bahnen Wege, die auch andere gehen können. Denn die Tür zu einer neuen Realität steht nun offen. Ob man durch sie hineingeht, kann allerdings nicht erzwungen werden. Auch in diesem Sinne steht die ›Tür‹ offen: Sie ist eine Einladung und ein Aufruf, keine Gewalt.

Die vorgelegte Interpretation der Allmacht ist in der Theologie sicherlich nicht unbekannt. Dass das Kreuz Christi als Macht in Ohnmacht zu verstehen ist, wurde theologisch mehrmals reflektiert – von

¹⁶⁷ Oder vielmehr: Die so verstandene Allmacht ist selbst die Tür, die immer offensteht (vgl. Joh 10, 9).

¹⁶⁸ Das Gebot der Bergpredigt »Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand« (Mt 5, 39) wurde mehrmals zum Gegenstand der Interpretation und zum Stein des Anstoßes. So hat Lew N. Tolstoj diesen Satz als Schlüssel des Evangeliums gedeutet, was zu heftigen philosophisch-theologischen Diskussionen geführt hat. Unter anderem hat Nietzsche Tolstojs Gedanken in *Der Antichrist* aufgenommen und umgedeutet. Vgl. die Anm. 141 im Exkurs 2.

Gregor von Nyssa bis Hans Urs von Balthasar. Diese alte theologische Formel rückt jedoch in der Perspektive der Auffassung von Realität als Macht in ein neues Licht und kann nun philosophisch neu gedeutet werden. Selbst der alte Streit von Realisten und Nominalisten könnte aus dieser Perspektive neu beleuchtet werden. Der gegenseitige Verdacht – man wolle die Allmacht Gottes beschränken, indem man sie den Vernunftprinzipien unterwerfe bzw. indem die Welt der Macht des Zufalls überlassen werde, – ist auf beiden Seiten nur solange berechtigt, solange wir die Schöpfung als gegebene ›Welt‹ ansehen. Wenn die Realität nicht als ›Welt‹, sondern als Macht gedacht wird, unterliegt Gottes Allmacht dagegen keinen Beschränkungen – weder jenen der Vernunft noch des Zufalls. Sie konkurriert mit ihnen nicht einmal. Denn sie reicht über alle solche Schranken hinaus: Sie kann die ›Welt‹ überwinden (Joh 16, 33). Sie tut es jedoch nicht durch eine bloße Negation (dies wäre eine relative Macht) und nicht durch eine Unterdrückung (dies wäre die absolute Macht), sondern durch eine *Überbietung*. Eine solche Allmacht stünde nicht in einer unlösbaren Spannung zu den anderen Attributen Gottes – weder zu seiner Allwissenheit noch zu seiner Güte noch zu seiner Gerechtigkeit. Denn ist die Realität keine ›Welt‹, besteht auch die Allwissenheit nicht in einer bloßen Übersicht über alle vorhandenen Möglichkeiten; die Güte nicht im Wählen des Notwendig-Besseren und die Gerechtigkeit nicht darin, dass jeder bekommt, was er verdient. So wie die Allmacht als Macht zur Überwindung aller Schranken verstanden werden könnte, wäre die Allwissenheit das Wissen, das über das Gegebene hinausreicht; die Güte und die Gerechtigkeit bestünden darin, neue Wege jedem zu gewähren, der nach ihnen begehrt. Mit anderen Worten: Alle Attribute Gottes würden darauf hinauslaufen, den Lebenden das Leben immer wieder zu ermöglichen.

Denken wir zum Ende an noch ein Attribut Gottes, das ebenso wie die anderen zu gravierenden Paradoxien führt, – die Unveränderbarkeit. Dass Gott außerhalb der Zeit steht, da er die Zeit erschaffen hat, überfordert unseren Verstand, wie schon Augustinus feststellen musste.¹⁶⁹ Er wies darüber hinaus auf die nicht aufzulösende Spannung im Bild Gottes hin: Gott bleibe ewig jung und ewig alt, er sei immer in Bewegung und immer ruhend; er liebe, werde zornig und eifersüchtig, ohne sich aufzuregen oder etwas zu entbehren.¹⁷⁰ Augustinus bestand

¹⁶⁹ Vgl. die berühmte Stelle in *Confessiones* bzw. die von Augustinus aufgeworfene Frage, was Gott getan hatte, bevor er die Zeit erschaffen hat: Augustinus: *Bekenntnisse*, XI, 12.

¹⁷⁰ Vgl. Augustinus: *Bekenntnisse*, I, 4.

dabei vehement darauf, dass diese Paradoxien die Unveränderbarkeit Gottes bedeuten: Gott bleibt in Ewigkeit so, wie er ist.¹⁷¹ Im Anschluss an ihn geben sich die christlichen Theologien traditionell viel Mühe, um biblische Erzählungen von Gottes Eifersucht, Enttäuschungen und Entscheidungen so auszulegen, dass diese nicht im Sinne von Sinneswandlungen zu verstehen wären: Es sei nur eine menschliche Sichtweise, Gott sei jedoch sich selbst immer gleich, nichts könne ihn ändern.

Die Versuchung ist groß, hier, wie so oft, die Schwierigkeit durch die Entgegensetzung des Hebräischen und Griechischen zu lösen. Vielleicht ist die Unveränderbarkeit Gottes ein bloßes Erbe des griechischen Denkens sowohl bei Augustinus als auch bei den späteren Autoren, selbst ein gewisser Verrat an der hebräischen Deutung des Göttlichen? Eine solche Entgegensetzung von Platon und der Bibel scheint mir jedoch, zumindest an dieser Stelle, viel zu einfach zu sein. Schon deshalb, weil man auch in der Bibel, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament, Stellen findet, an denen die Unveränderbarkeit Gottes behauptet wird. Freilich sind sie nicht besonders zahlreich, können außerdem in dem Sinn umgedeutet werden, dass es nicht um ein Attribut Gottes geht, sondern z. B. darum, dass Gott seinen Verheißungen treu bleibt.¹⁷²

Dennoch lässt die ontologische Deutung Gottes als unveränderliches Seiendes seine Wirkung in der Geschichte tatsächlich nicht verstehen, wie diese in der Bibel geschildert wird. Ich erlaube mir nur eine letzte Überlegung dazu. Das Problem scheint vor allem darin zu liegen, dass man sich eine Veränderung zum einen als die vom Besseren zum Schlimmeren vorstellt, oder umgekehrt; beide kämen bei einem vollkommenen Wesen nicht in Frage.¹⁷³ Aber noch wichtiger ist zum anderen, dass der sich verändernde Gott der Zeit unterworfen wäre.¹⁷⁴ Er wäre damit nicht nur nicht allmächtig, sondern, wie manche modernen Philosophen, von denen oben die Rede war, es auslegen, dies wäre ein Argument gegen Gott überhaupt bzw. die Bestätigung seiner vollkommenen Ohnmacht, die von der Nicht-Existenz kaum unterschieden werden kann. Der Stein des Anstoßes ist hier jedoch m. E. nicht so sehr die Zeitlichkeit selbst, sondern die *Unumkehrbarkeit* der Zeit. Könnte Gott sich verändern, würde auch für ihn wie für uns gelten: Das, was sich einmal ereignet hat, kann niemals

¹⁷¹ Vgl. Augustinus: *Bekenntnisse*, I, 6; IV, 14; VII, 3, 7, 11, 17, 20; VIII, 1; XI, 7.

¹⁷² Vgl. Mal 3, 6; Hebr 13, 8; Jak 1, 17.

¹⁷³ Vgl. Augustinus: *Bekenntnisse*, XIII, 3. Vgl. auch die oben bereits angegebene Stelle im Jakobusbrief: »Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben herab, vom Vater der Gestirne, bei dem es keine Veränderung oder Verfinsterung gibt.« (Jak 1, 17).

¹⁷⁴ Vgl. Augustinus: *Bekenntnisse*, XII, 15, 19.

rückgängig gemacht werden. Auch sein Weg wäre damit verengt und die Möglichkeiten wären abgeschnitten.

Hier möchte ich nicht auf das physikalische Problem der Zeitfeile eingehen, schon gar nicht eine neue philosophische Auslegung der Zeit anbieten, nur darauf hinweisen, dass auch diese zwei Einwände gegen die Veränderbarkeit Gottes sich auf der Konzeption der Realität als Gegebenheit, als ›Welt‹, gründen. Auch Gottes Allmacht erscheint hier als Gegebenheit, als immerwährendes Verharren in Vollkommenheit. Wenn das Bessere und das Schlimmere feststehen, ist nur eine Bewegung zwischen ihnen als zwischen zwei vorgegebenen Punkten möglich. Und wenn die Zeit eine Reihe von vorhandenen, ›harten‹ Zustände ist, deren Sinn ebenso feststeht, wäre die Vergangenheit der härteste Teil der ›Welt‹, der sich jeder Interpretation, folglich auch jeglicher Macht entzieht.

Das Problem der Realität der Vergangenheit wurde bereits im Kapitel 1 ausführlich besprochen. Dazu lässt sich nur Folgendes hinzufügen: Die ›Härte‹ der Vergangenheit ist schon deshalb zweifelhaft, weil es die Vergangenheit streng genommen nicht gibt. Schon Augustinus musste mit dieser Schwierigkeit ringen: Wo gibt es die Vergangenheit? Wenn wir nicht solchen abstrakten kosmologischen Theorien anhängen, wie das Multi- oder Blockuniversum, müssen wir mit Augustinus antworten: Nur in der Erinnerung. Und dennoch können wir nicht sagen, dass sie nicht real ist.¹⁷⁵ Sie ist real, jedoch jenseits jeder Gegebenheit. Aber mit ihr sind es auch die Zukunft und die Gegenwart. Denn der gegenwärtige Augenblick – dies hat die Phänomenologie, u. a. im Anschluss an Augustinus, mehrmals klargemacht – ist eine Bewegung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, die auf unser Gedächtnis und unsere Erwartung angewiesen ist.¹⁷⁶ Die Zeit ist folglich keine Gegebenheit, keine absolute Realität, wie etwa bei Jonas oder bspw. Dawkins und Meillassoux, sondern ein Zwischenraum, der, genauer betrachtet, kein Raum ist, sondern ein Zusammenspiel der Vergangenheit und der Zukunft – ein Geschehen, das dem Sein *transzendent* bleibt. Eben darum sprengt es die in sich immanent geschlossene ›Welt‹: weil die Realität »anders als Sein«, in der Offenheit der Transzendenz, geschieht.¹⁷⁷ Doch eben so haben wir oben die Zeitstruktur der Macht anhand Luhmanns Machttheorie

¹⁷⁵ Vgl. Augustinus: *Bekenntnisse*, XI, 27–28.

¹⁷⁶ Vgl. Augustinus: *Bekenntnisse*, XI, 15, 20. Zur Bedeutung des augustianischen Denkens für die Phänomenologie s. Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm: *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt a/M: Klostermann, 1992.

¹⁷⁷ Vgl. Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. von Thomas Wiemer, Freiburg, München: Alber, 1998.

ausgelegt: als ein dynamisches Zusammenspiel von Vergangenheit und Zukunft, von Erwartungen, Enttäuschungen und Hoffnungen. Die Zeit ist wie die Realität selbst nicht gegeben. Jedenfalls hängt ihre Macht von der immer weiter sich entfaltenden Zukunft ab, nicht weniger, als diese von der Vergangenheit abhängt.

Die Allmacht, wie sie soeben gedeutet worden ist, lässt uns also auch die Zeit anders denken – als gegenseitige Abhängigkeit von Vergangenheit und Zukunft, die das Leben ermöglicht, indem das, was geschehen ist, zum Abschluss gebracht und gleichzeitig zum neuen Anfang eröffnet wird. Diese Deutung der Allmacht im Sinne der vollkommenen Macht, die alle Gegebenheiten durchbricht, weist auf einen weiteren, theologischen, Aspekt vom Sinn der Realität als Macht hin – *eine immer neue Sinngebung, die allen vorhandenen Sinn verändern kann*. Der Sinn der Vergangenheit lässt sich immer neu erschließen, er kann immer wieder für die Zukunft fruchtbar werden; damit wird der Sinn der beiden freigelegt. Die Gegenwart ist folglich nicht nur als flüchtiger Augenblick zu verstehen, der nicht festzuhalten ist, sondern als *Zeit der Sinngebung*, als Ereignis der *Umkehrung vom vergangenen Sinn in den Sinn, der bevorsteht*.¹⁷⁸

Wenn wir also die Realität als Macht und diese als immer neue Sinngebung auffassen, als immer neue Ermöglichung der Zukunft durch die Vollendung und Umdeutung der Vergangenheit, dann wäre die Zeit prinzipiell umkehrbar: Der Sinn der Vergangenheit könnte sich immer in den neuen, die Zukunft öffnenden Sinn umwandeln. Dann wäre auch die Ewigkeit Gottes kein Verharren im Gegebenen und die Veränderungen wären nicht zwangsläufig Bewegungen auf das Bessere oder auf das Schlimmere hin. Das Bessere hätte mehrere Optionen, denn es stünde nicht fest; das Schlimmere könnte sich immer in das Bessere verwandeln. Gott, der sich verändert, unterliegt nicht der Zeit, wenn die Letztere keine absolute Realität ist, wie es heute oft stillschweigend vorausgesetzt wird. Wenn die Zeit nichts Festes, nichts Gegebenes ist, kann Gott in der Geschichte wirken. Das heißt, dass er ihr nicht als Autor oder als Zuschauer gegenübersteht. Er wartet und er hofft; er lässt sowohl die

¹⁷⁸ Eben so hat Lévinas die »messianische Zeit« gedeutet – als »Vollendung der Zeit«, die jedoch »nicht der Tod« ist, sondern die Verwandlung des »Fortwährende[n]« in die »Ewigkeit«. Dieser Gedanke blieb bei ihm allerdings dunkel: »Ist diese Ewigkeit eine neue Struktur der Zeit oder eine äußerste Wachsamkeit des messianischen Bewusstseins? – Das Problem geht über den Rahmen dieses Buches hinaus.« (Lévinas: *Totalität und Unendliche*, S. 417). Auch ich erlaube mir das Problem der Eschatologie außerhalb des Rahmens meines Buches zu lassen.

menschliche Freiheit als auch die Freiheit der Natur, den Zufall, sich frei entfalten. Dennoch behält er dabei seine Allmacht. Denn er öffnet immer wieder die Vergangenheit für die Zukunft, er erschafft immer neue ›Türen‹, besonders dort, wo die Interpretationen sich bis zu dem Grad verhärteten, dass die Vergangenheit und mit ihr auch die Gegenwart und die Zukunft stillzustehen scheinen. Seine Allmacht bringt die Zeit immer wieder in Bewegung und mit ihr die Realität; sie schenkt ihnen das Leben.

Aber auch Gott selbst bleibt der Lebendige. Seine Einheit ist nicht die des Seins, sondern die einer Person, so wie wir diese mit Lévinas auffassen können: Eine Person kann man durch ihre Wirkungen kennenlernen und in diesen wiedererkennen; sie ist jedoch sich selbst niemals gleich, sondern stellt eine immer unvollendete Offenheit dar – die radikale Transzendenz des Unendlichen. Auch in diesem Sinne gilt Gottes Gebot nicht zu töten: Die lebendige Realität Gottes – seine Allmacht – darf nicht ästhetisch vollendet, sie darf nicht ideologisch aufgehoben und als bloße Konstruktion behandelt werden. Ihr dürfen keine Grenzen gezogen werden. Sie kennt keine. Sie bewahrt die eigene Offenheit und die eigene Freiheit, so wie sie auch die Offenheit der Natur und unsere Freiheit bewahrt. Denn nur in diesen und durch diese vollzieht sich das Leben – als eine machtvolle Bewegung auf eine immer neue Realität hin.

Zusammenfassung

Die Frage nach der Allmacht hat uns zu einem neuen Sinn der Macht und der Realität als Macht geführt, die bei ihrer immanenten Auffassung nicht vorgesehen war. In einer in den eigenen Grenzen geschlossenen Welt wird die Realität zu einem engen Raum, in dem größere und kleinere Mächte einander gegenseitig bekämpfen bzw. miteinander um die Dominanz ringen müssen. Aber die Macht ist nicht nur Dominanz. Ihre Tat ist nicht nur, wie bei Nietzsche, zu bekämpfen und zu beherrschen, aber auch nicht nur, wie bei Foucault, zu konstituieren und zu kontrollieren. Wenn die Realität kein Kampfplatz ist, dann besteht der Sinn der Macht auch darin, dass sie Wege öffnet, die in keiner Hinsicht gegeben sind; sie erschafft Realität – jenseits der ›Welt‹ mit ihren engen Grenzen. Wenn sie dabei *alle* Schranken und Mauern überwinden kann, ist sie nicht nur die größte aller denkbaren Mächte, sondern die Macht, über die hinaus zu denken nicht möglich ist, aus einem klaren Grund: weil sie selbst über alles Denkbare hinausreicht. Eine solche Macht

unterscheidet sich von anderen Mächten nicht dadurch, dass sie diese quantitativ übersteigt, sondern vor allem dadurch, dass sie anders ist als diese: Sie ist die Macht, die weder bekämpft noch unterdrückt, sondern mit neuen Möglichkeiten beschenkt. Sie kommt auf die gegeneinander kämpfenden, widerständig-nachgiebigen Mächte herab und öffnet das, was ihr Kampf geschlossen hat – einen Lebensweg.

Der qualitativ andere Sinn der Macht als bloße Dominanz und Kontrolle wurde in diesem Kapitel durch die Auseinandersetzung mit den Konzeptionen von Jonas, Bachtin und Lévinas anhand der ethisch-ästhetischen Differenz ausgelegt und erörtert. Diese weist zwar auf die traditionelle Entgegensetzung von Transzendenz und Immanenz hin, jedoch bedeutet sie viel mehr: die sinnbeladene Differenz zweier grundsätzlich unterschiedlicher Lebensperspektiven. Das Transzendente ist hier nicht nur ein Überschuss an Wissen und Möglichkeiten, sondern auch eine ästhetische Verklärung des Ethischen bzw. seine äußere Abschließung, das Verleihen von bestimmtem Sinn und Wert. Für die Lebenden soll die Vergangenheit heterogen-unbestimmt und die Zukunft ungewiss-offen bleiben. Denn nur in dieser, inneren Perspektive ist die Freiheit möglich – eine Vielfalt der Weggabelungen, die niemals ans Ende kommt. Darum ist diese Perspektive die ethische. Die andere, äußere ist dagegen ästhetisch – der Blick eines äußeren Beobachters, der das Leben zwar möglicherweise mit Interesse und Teilnahme, jedoch aus einer Distanz anschaut, als ein Objekt seiner Beurteilung und Bewertung. Seine Transzendenz sichert ihm den Vorteil eines souveränen Subjekts bzw. gestattet eine Sichtweise, die von innen her niemals nachgeholt werden kann.

Eine solche ethisch-ästhetische Differenz ermöglicht einen für die Ethik wegweisenden Vergleich: So wie der Künstler auf die Welt seines Kunstwerkes und Gott auf die von ihm erschaffene Welt herabschaut, so ist unser Verhältnis zu den anderen Menschen zunächst ästhetisch. Das heißt ein Mensch kann einem anderen, in seiner eigenen inneren Perspektive gefangenen Menschen das geben, was einem selbst immer fehlt: Seine offenen und heterogenen Lebenserfahrungen bekommen einen Wert, werden ergänzt und vollendet zu einem in seinem Sinn bestimmten, festgelegten Ganzen. Das Verhältnis zwischen *mir* und dem Anderen bleibt wesentlich asymmetrisch: Das Äußere stiftet den Sinn des Inneren; das Ethische ist auf das Ästhetische angewiesen. Eine solche Asymmetrie ist im Verhältnis zum anderen Menschen unvermeidlich. Dennoch bleibt das Äußerlich-Ästhetische dem Inneren-Ethischen bis zu dem Grad fremd, dass es, wie Lévinas es dargetan hat, dem Töten gleichkommt. Indem der Andere auf einen Begriff gebracht und in seiner

inneren Qualität festgelegt wird, wird eine weitere Bewegung für ihn unmöglich. Denn er ist kein Subjekt seines Lebens mehr, sondern das Objekt *meiner* Interpretation. Seine ethische Perspektive wird äußerlich ergänzt, aber sein Leben ist damit abgeschlossen.

Die ästhetische Verklärung des Ethischen droht somit nicht nur, wie in Jonas' Mythos, unverantwortlich dem einzelnen Menschenleben gegenüber und somit wesentlich unethisch zu werden, sondern sie ist auch eine frevelhafte Anmaßung, das Tot-Machen des Lebendigen. Diese Schwierigkeit zeigte sich an der Stelle, an der ich Bachtins Ideen mit denen von Lévinas konfrontierte. Zwischenmenschliche Beziehungen, konstruiert nach dem Muster des Autor-Held-Verhältnisses, sind gefährlich und grundsätzlich unmoralisch. Denn indem ein anderer Mensch als Held einer Geschichte behandelt wird, wird er zu einem toten Objekt, das er niemals sein will. Seine Subjektivität, seine Unendlichkeit als die des Subjekts seines Lebens, widersetzt sich dem Ästhetischen und verlangt die ethische Offenheit, die Freiheit, die das Leben selbst ist.

Die Freiheit scheint somit, wie auch das Ethische, sich ausschließlich in der inneren Offenheit vollziehen zu können, indem sie sich gegen jeglichen Abschluss wehrt. Das heißt: Sie wehrt sich gegen jegliche Macht einer äußeren Vollendung. Wenn das Ethische dem Ästhetischen so radikal entgegensteht, bedeutet dies, dass die Macht nur Rivalin der Freiheit sein kann, und zwar in einem ganz radikalen Sinn: der ethische Sinn der Freiheit gegen den ästhetischen Sinn der Macht, die immanent-innere Perspektive gegen die transzendent-äußere. Aber die innere Perspektive kennt nicht nur die Freiheit, sondern auch Sackgassen der Unfreiheit und Mauern, die man für sich selbst errichtet, auch jene, die von anderen Menschen sowie von Umständen und Zufällen herkommen. Mehr noch: Die Offenheit des Lebensweges hat eine Kehrseite. Denn aus einer subjektiv-inneren, ethischen Perspektive – darauf machte Bachtin vor allem aufmerksam – wird das Leben zu einer nie erfüllten Aufgabe, welche nur verfehlt werden kann. Das Immanente ist in der Wirklichkeit in sich geschlossen, weil die äußere, ästhetisch-transzendente Perspektive ihm unzugänglich bleibt. Nur in seiner inneren Perspektive ist es unbestimmt-offen, empfindet jedoch diese Offenheit nicht als Wohl, sondern vor allem als Aussichtslosigkeit und Not. Dies bedeutet eine nicht zu vermeidende, paradoxe Zweideutigkeit: Das Innerlich-Immanente sehnt sich nach einer sinnvollen Vollendung; hat jedoch auch Angst vor ihr. Denn diese gleicht dem Tod. Diese tiefe Spannung der inneren Perspektive kann man mit Bachtin als Forderung verstehen, jeden Augenblick des eigenen Lebens zum wertvollen Abschluss zu bringen und gleichzeitig

ihn zum Startpunkt eines neuen Anfangs zu erheben – eine Forderung, die den Erkennenden und Handelnden ständig überfordert, weil sie praktisch nicht erfüllbar ist. Hier braucht man die »ethisch-ästhetische[] Güte« (Bachtin) des Anderen. Sein vollendendes Wort soll jedoch von einer anderen Qualität sein als die eines Künstlers, der die Welt seines Kunstwerkes in einem festen Rahmen einschließt. Solch ein Künstler ist der Gott der Toten. Was der in seiner inneren Perspektive gefangene Mensch jedoch braucht, ist ein lebendiger und lebensspendender Gott – ein Gott, der, indem er dem Menschenleben einen bestimmten Sinn und einen vollendeten Wert verleiht, eine weitere Bewegung nicht verschließt. Sein Wort soll ein Urteil, jedoch kein Verurteilen sein. Ein Wort der Vergebung legt neue Wege frei, über die Verfehlungen und Mauern hinaus – zu einer Freiheit, die das Leben wieder ermöglicht. Das Ästhetische wird ethisch, jedoch ist es das Ethische einer anderen, höheren Qualität als eine bloße Richtschnur konkreter Lebensentscheidungen: Es öffnet die Sackgassen, in die die menschliche Freiheit führen kann. Die vollendete Wohltat des Anderen kann folglich nur von einer Macht herkommen, die auch im Ästhetischen ethisch bleibt, d. h. sie negiert und vernichtet nicht, sondern überbietet. Eine solche Macht leugnet die von anderen Mächten erschaffenen Grenzen nicht, sondern bahnt neue Wege jenseits der von ihnen geschlossenen Räume; sie macht nichts Geschehenes ungeschehen und nichts Subjektives unbedeutend, verändert jedoch ihren Sinn, indem sie einen neuen Beginn schenkt; sie lässt alle Entscheidungen in ihrer Souveränität bestehen, belebt jedoch das, was durch diese tot geworden ist. Mit anderen Worten: Sie befreit und sie schenkt das Leben.

Das Ästhetische scheint die absolute Macht für sich zu beanspruchen, die der Freiheit ein Ende bereitet, indem alles Subjektive als objektiv, als von ihr dominierte und kontrollierte Objekte, behandelt wird. Dies jedoch nur, weil wir die Realität als Welt bzw. als engen Kampfplatz der agonalen Mächte stillschweigend vorausgesetzt haben. In so einer Welt kann eine Macht nur dadurch siegen, dass alle anderen Mächte ihre subjektive Souveränität verlieren und zu toten Objekten herabgewürdigt werden. Der Wettbewerb der Mächte würde die Freiheit für einige beschränken, indem er sie für andere ermöglichen würde. So wie die Freiheit dann nur darin bestehen könnte, entweder das Notwendige zu tun oder aber zwischen vorgegebenen Optionen grundlos zu wählen. Aber die Freiheit ist keine sinnlose Willkür, genauso wenig wie sie ohne jegliche Spielräume bestehen kann. Die Freiheit ist vielmehr ein Weg, in dem eine Entscheidung an eine andere anknüpft, wobei die eigene

›Natur‹ ständig in Bewegung bleibt, d. h. entweder zu weiteren, vorher unbekanntem Möglichkeiten oder aber in die Sackgasse der Unfreiheit verleitet. Eine solche Freiheit steht nicht im Gegensatz zur Macht, vor allem nicht zu der, die dem in der inneren Perspektive gefangenen, sich nach Sinn sehenden Leben neue Wege über alle Hindernisse hinaus eröffnen kann.

Dies wäre keine absolute, sondern eine vollkommene Macht – die Allmacht, die keine Grenzen, folglich auch keine Ohnmacht kennt. Oder vielmehr: Auch in Ohnmacht könnte sie sich als Macht zeigen, weil sie den Weg der Unfreiheit wiederum zur Freiheit öffnen und die Toten ins Leben rufen kann. Alle anderen Mächte wären gegen sie zu klein: Denn sie alle kennen ausweglose Ohnmacht – die Unfreiheit, die sowohl durch menschliche Entscheidungen als auch durch zahlreiche Zufälle entsteht. So wie der Zufall jedoch auf unsere Bemühungen angewiesen ist, um Macht zu werden bzw. unser Leben zu bestimmen, so braucht auch menschliches Handeln eine Macht, die seine Ohnmacht – das Unvermögen, zu dem es führt – wiederum in die Macht verwandeln kann. Der Sinn der Allmacht ist somit weder ein absolutes Dominieren noch etwa ein großzügiges Laisser-faire unserer Subjektivität, sondern die Überwindung aller Sackgassen, die durch diese entstehen, – eine Tür, die auch dann offensteht, wenn alle Wege verschlossen zu sein scheinen.

Die so verstandene ästhetisch-transzendente Macht negiert die ethisch-immanente Freiheit keineswegs, so wie die göttliche Natur Christi seine Menschlichkeit nicht vermindert. Das christliche Verhältnis zu anderen Menschen, die »ethisch-ästhetische[] Güte«, beendet den Kampf der agonalen Mächte, die die Realität als ›Welt‹ festlegen wollen und so zu Ideologien werden. Man sollte sie weder bekämpfen noch ihnen nachgeben, vielmehr sie überbieten – mit der Liebe, für die nichts unmöglich ist. Denn sie kann alles vergeben, d. h. sie kann auch dem, der es am wenigsten zu verdienen scheint, einen neuen Anfang schenken. Sie lässt die innere Perspektive des Lebenden unangetastet, sichert jedoch gerade ihre Offenheit, die immer unterzugehen droht. Sie vollendet die Vergangenheit und öffnet die Zukunft. Sie öffnet damit die Immanenz der Transzendenz, das Geschlossene der Unendlichkeit, die ›Welt‹ der Realität. Eine solche Allmacht bringt die Ethik Gottes zum Ausdruck, auch die Ethik von dem, der Gottes Gebote – sein Gebot der Liebe – hält. Als Ethik einer höheren Qualität steht sie in keiner Konkurrenz zu der jeweils immanent-inneren ethischen Haltung des Handelnden, sondern ermöglicht sie – als Handlung dem Handelnden gegenüber, dem sie die Freiheit zum Handeln gewährt.

Der neue Sinn der Realität als Macht, der sich durch die phänomenologische Analyse der theologischen Problematik zeigte, lässt sich angesichts der Offenheit begreifen – jene, die sich jenseits aller Gegebenheiten vollzieht. Gerade die Allmacht lässt die Realität nicht als »Realität des Gegebenen« (Bachtin) auffassen, sondern als Realität, die allen schon-bestimmten Sinn verändern kann. Eine so verstandene Allmacht – als Macht zur Eröffnung der Vergangenheit für die Zukunft – ist selbst die mächtigste Realität, in der alle ›Welten‹ verankert sind, die sie jedoch ständig überbietet und ihre Grenzen sprengt. Wenn sie versagt bzw. unglaubwürdig wird, schließt sich die Realität wiederum zur ›Welt‹, ihre Schranken werden unüberwindbar, die Grenzen der Faktizität scheinen festzustehen. Sie wird entweder zu einer Reihe unendlich sinnloser Wiederholungen (Nietzsche) oder aber zur Realität des »Hyper-Chaos« (Meillassoux), in dem jede Spur von Sinn verschwunden ist, wie freilich auch von Macht und folglich auch von Freiheit. Ebenso kann sie zum gleichgültigen Ganzen werden, das unsere innere Perspektive, unser Verlangen nach unendlicher Offenheit des Lebensweges missachtet (Jonas). Das Ethische scheint dann im Verzicht auf den Sinn und Wert zu bestehen, zumindest den Sinn und Wert des eigenen Lebens. Denn der agonale Kampf der sich gegenseitig bekämpfenden Mächte kann einen solchen Sinn tatsächlich nicht verleihen.

Hier möchte ich wieder Wittgensteins Worte in Erinnerung rufen:

»Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert [...]. Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig. [...] Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt.«¹⁷⁹

Diese Worte könnten anders verstanden werden, als Wittgenstein es mit seinen sprachanalytischen Studien anscheinend meinte. Dann hieß es: Nur wenn wir die Vorstellung von ›Welt‹ grundsätzlich revidieren, kann die Ethik ausgesprochen werden. In der in sich geschlossenen ›Welt‹, im Gegebenen, gibt es weder Sinn noch Wert. Die Realität ist jedoch keine ›Welt‹; sie ist immer ›außerhalb‹ der ›Welt‹. Darum ist in ihr Sinn möglich. Mehr noch: Ohne Sinn gibt es keine Realität; dieser muss dem zufälligen So-Sein immer wieder geschenkt werden, damit es real werden kann. Nur wenn dies geschieht, kann die Realität sich ethisch zeigen – als Macht, die den Sinn der ›Welt‹ ständig verändert,

¹⁷⁹ Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41, 6.421, S. 82 f.

indem sie ihre Grenzen öffnet, oder vielleicht als Allmacht, die über *alles* Gegebene hinaus reicht. Der ethische Sinn der Realität, der sich anhand der theologischen Allmachtskonzeption freilegen lässt, besteht in einer immer neuen Sinngebung. Das Ethische, das von der Allmacht herkommt, vollzieht sich in der Offenheit der Realität als Macht.

Schlusswort

In diesen Untersuchungen stellte ich mir die Aufgabe, den Sinn der Realität als Macht zu klären – eine Aufgabe, die sowohl vielfältig als auch unendlich ist. Denn von Anfang an lag die Vermutung nahe, dass der Realität, die nicht als Gegebenheit – weder als ein dem Betrachter bloß vorliegendes, neutral-unabhängiges Gegenüber noch als eine ihm verfügbare Konstruktion –, sondern als Macht aufgefasst wird, kein allgemeiner Sinn jemals gerecht werden kann. Die von mir hervorgehobenen Aspekte – epistemologische, ethisch-politische und theologische – erschöpfen diesen Sinn keineswegs. Aber auch in ihrem Rahmen wird die Antwort immer anders ausfallen, je nachdem, mit Blick auf welche konkrete Fragestellung er erforscht wird. Nichtsdestotrotz oder vielleicht gerade weil wir keinen allgemeinen Sinn (keinen »Sinn überhaupt«) gesucht haben, ist es gelungen, einige seiner semantischen Komponenten deutlich zur Sprache zu bringen, indem konkrete Probleme der Wissenschaft, der Ideologiekritik und der Theologie analysiert und jeweils eine Lösung vorgeschlagen wurde. Damit erwies sich die Hypothese, dass die Realität Macht ist, als produktiv. Inwiefern sie überzeugend ist, müssen nun diejenigen beurteilen, die das Buch lesen werden.

Der auf diesem Weg gefundene Sinn der Realität als Macht in seinen drei Aspekten wies dabei, für mich selbst etwas unerwartet, auf eine gewisse Anregung hin, ihn immer wieder zu erweitern und umzudenken. Als Einladung zu einer gelegentlichen Revision der Rationalität (epistemologischer Sinn der Realität als Macht), als Ruf zur Verantwortung für eigene Interpretationen (ihr ethisch-politischer Sinn), als Eröffnung neuer, nicht vorhandener Möglichkeiten und als immer neue Sinnggebung (theologischer Sinn) ist der Sinn der Realität so aufgefasst, dass er auffordernd zu uns steht sowie sich jeglicher Festlegung widersetzt. Dieser einladende Aufruf seitens der Realität, die sich als Macht begreifen lässt, wird uns vielleicht keine feste Richtschnur in die Hand geben, um das Reale vom Nicht-Realen immer sicher zu unterscheiden. Eben Sicherheit ist hier unmöglich. Die Realität als Macht gibt keine Garantien. Dennoch kann ihr Sinn uns gelegentlich helfen zu bemerken, dass wir uns von der Realität entfernt haben, z. B. wenn wir unsere wissenschaftlichen

Konstruktionen bis zum bitteren Ende verteidigen bzw. unsere Theorien so auffassen, dass sie keinen Anstoß an unerfüllten Prognosen nehmen können, oder wenn wir einer gewissen universellen Denkweise anhängen, die uns gegen ihre Inkonsistenz blind macht bzw. allen trotzigen Erfahrungen gegenüber immunisiert, so dass wir jeden Andersdenkenden mit tadelnder Moral begegnen, oder wenn unsere ›Welt‹ sich so in sich verschließt, dass sie aus lauter Sackgassen und unüberwindbaren Mauern zu bestehen scheint, die durch den Zufall, durch unsere Wünsche und Handlungen sowie jene von anderen Menschen entstanden sind. In allen diesen Fällen können wir erkennen, dass wir der Realität fern sind, weil ihr Sinn als nicht feststehende Rationalität, als Verantwortlichkeit jenseits der tadelnden Moral der verantwortungslosen Allgemeinheit und als Freiheitsweg, der immer offensteht und eine neue Sinngebung fördert, uns nicht verborgen ist. Eben diese Kenntnis weist uns darauf hin, dass es so nicht sein kann: Die Realität kann nicht für immer erkannt werden, sie kann nicht ein für alle Mal ideologisch konstruiert werden und ebenso kann sie nicht sinnlos-aussichtslos sein. Insofern kann der Sinn der Realität als Macht tatsächlich zum Ariadnefaden der Realität werden, wenn wir auf ihn aufmerksam sind und wenn er von der anderen Vorstellung, jener der Realität als gegebenes, in sich geschlossenes Ganzes, nicht verdunkelt wird. Wenn dies doch geschieht, schließt sich die Realität wiederum zur ›Welt‹, die durch die eigenen Grenzen beschränkt ist, in der nicht nur kein Jenseits unserer Konstruktionen und Ideologien möglich, sondern auch, wie Wittgenstein es an der am Ende des letzten Kapitels zitierten Stelle zum Ausdruck brachte, keine Ethik denkbar ist.

Hier ist kein Platz noch einmal alle Aspekte unserer Analyse aufzuzählen. Aber einen möchte ich doch nicht unerwähnt lassen – das Problem der Subjektivität bzw. die Subjektbezogenheit der Realität als Macht. Es wurde mehrmals betont, dass die Spaltung in Subjekt und Objekt selbst als Ergebnis der machtvollen Bewegung verstanden werden kann, deren Name Realität ist. Die Auffassung der Realität als Macht lässt uns nicht nur die Grenze zwischen Subjekt und Objekt immer neu ziehen bzw. beobachten, wie diese – je nachdem, welche Aufgaben wir uns stellen, – von der Realität selbst neu gezogen wird. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis bleibt in seiner Qualität sich selbst nicht gleich. So führte das, was ich im Anschluss an die Untersuchungen Guttners als Geburt des Forschungsobjekts interpretiert habe, zur Entstehung des Forschungsobjekts – ein besonderes Existenzial, um die Terminologie Heideggers zu benutzen, das für einen von ihm übersehenen Seinsmodus des Daseins steht: So, wie das trotzige Objekt der Untersuchung nicht mit

einem abstrakten Objekt, das in einer Konstruktion aufgehoben wurde, zu verwechseln ist, so ist auch der Forscher kein neutral-unpersönlicher Betrachter, sondern einer, der die Macht seines Wissens ständig auf die Probe stellt, d. h. seine Konstruktionen, Theorien und Auslegungen fortwährend riskiert, indem er sich auf die Realität des Objekts einlässt. Auch Ideologien, deren Mechanismen und Geheimnisse ihrer Macht und Ohnmacht ich analysiert habe, bringen eine eigenartige Subjekt-Objekt-Beziehung hervor: Als eigener Ideologe, der die Macht einer Ideologie dadurch sichert, dass er sich ihr willig unterwirft, wird man zu einem merkwürdigen Objekt-Subjekt. Der Widerstand einer Ideologie gegenüber ist dann nur dadurch möglich, dass man wiederum zum Subjekt wird, jedoch nicht zum Subjekt einer neuen Ideologie, sondern zum Subjekt der Verantwortung für eine eigenständige Lebensentscheidung – auf eigene Gefahr und eigenes Risiko. Und besonders der theologische Sinn der Realität als Macht ließ eine neue Art der Subjektivität auffinden. Die ethisch-ästhetische Differenz zwischen dem innerlich in sich gefangenen Subjekt seines eigenen Lebens und der äußerlichen Position des Anderen, der immer dazu tendiert, das fremde Subjekt zum Objekt der eigenen Interpretation herabzusetzen, d. h. sein Leben nach Analogie mit einem Roman festzulegen und abzuschließen, bietet zunächst eine neue Möglichkeit die zwischenmenschlichen Beziehungen aufzufassen. Diese scheinen nicht nur grundsätzlich asymmetrisch, sondern auch hoffnungslos agonal-kämpferisch zu sein. Tatsächlich unterstellt sowohl die geläufige Vorstellung von Realität als gegebener ›Welt‹ als auch jene in der Neuzeit und Postmoderne herrschende Konzeption der Macht als bloßer Dominanz die Idee des ewigen Kampfes als Richtschnur der Realität – die Auffassungen der Macht und der Realität, die wir von Nietzsche mit seiner Willen-zur-Macht-Hypothese, von Foucault mit seiner Machtanalytik und von Luhmann mit seiner Reduktionsthese bereits kennen. Der Gedanke, dass die Realität sich unendlich steigernd sein kann, war latent nur bei Spinoza zu finden und auch bei ihm widersprach sie der Immanenz-Hypothese der Neuzeit. Im Rahmen dieser Hypothese ist tatsächlich weder die Macht anders als ein knappes Gut, um das andauernd gekämpft werden muss, noch das Verhältnis zwischen Ich und dem Anderen anders als jenes des Kampfes um die Macht der eigenen Interpretation zu verstehen. Der Sieg in diesem Kampf würde auch den Triumph der eigenen Subjektivität bedeuten – auf Kosten des Anderen, d. h. dadurch, dass ein anderes Subjekt zum Objekt herabgewürdigt worden ist. Dennoch, wenn wir die Immanenz-Hypothese in ihrer Geltung beschränken, lässt sich auch eine andere

Subjektivität denken. Laut der vorgeschlagenen Allmachtskonzeption ist eine Subjektivität denkbar, die, gerade umgekehrt, Objekte der eigenen und fremden Interpretationen wiederum in Subjekte umwandeln kann. Dies tut sie, indem sie ihnen einen Weg öffnet, der von ihren kämpferisch gegeneinanderstehenden Interpretationen nicht vorgesehen worden ist, indem sie sie über alle Mauern und Sackgassen hinaus zu ihrer eigenen Subjektivität immer neu befreit.

Man sieht, dass diese Analyse tatsächlich verschiedene Beziehungen der Subjektivität vor Augen geführt hat: Das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt der Forschung ist anders als jenes zwischen einem abstrakten theoretischen Objekt und einem ebenso abstrakten Subjekt der Wissenschaft. Diese sind auch anders als das Objekt-Subjekt der Ideologie und das diesem entgegentretende und es herausfordernde Subjekt der Verantwortung. Und sicherlich stellt das Subjekt, das die Subjektivität selbst immer wieder dadurch ermöglicht, dass es ihr Herabsinken in das Objektive verhindert, eine neue Art der Subjektbezogenheit der Realität dar. Die letztere Option der Subjektivität öffnet sich, so scheint es mir, nur dann, wenn wir die Realität als Macht begreifen und selbst als Allmacht, die keinen Anstoß nimmt, weil sie nicht nur größer ist als alle uns bekannten Mächte, sondern auch anders als diese.

Mit dieser Deutung der Subjektivität sowie des ihr zugrundeliegenden Sinns der Realität als Macht bricht man – es sei noch einmal betont, um mögliche Verwechslungen und Missverständnisse zu vermeiden – entschieden mit den immanenzorientierten Auffassungen der Realität, auch und vor allem mit der Wille-zur-Macht-Hypothese Nietzsches sowie ihren neuzeitlichen Vorläufern und postmodernen Nachfolgern. Dementsprechend trat die ethisch-ästhetische Differenz im letzten Kapitel an die Stelle der vorher eingesetzten Leitunterscheidung von stärkerer und schwächerer Macht, von Dominanz und Unterordnung. Die Macht erhielt eine qualitativ-neue Dimension und mit ihr auch die Realität. Eine solche Wendung der Studie war allerdings durch die Frage nach dem Sinn der Realität als Macht vorbestimmt – eine Frage, die den anfangs untersuchten Autoren, gerade als *Frage*, darum fremd blieb, weil dieser Sinn für sie feststand. Sowohl die sich steigernden Mächte Spinozas als auch die kämpfenden Willen zur Macht Nietzsches als auch Foucaults ›Maschen der Macht‹ und Luhmanns systeminterne Reduktionsleistungen legen nahe, dass die Frage nach dem Sinn der Macht und Realität von vornherein ausgeklammert wird – als selbstverständlich und überflüssig zugleich. Es war die Aufgabe einer Philosophie der Macht, wie diese hier vertreten wird, diese Frage neu zu stellen und eine philosophische

Forschungsarbeit zu eröffnen, die diesen Sinn als vielfältig, aber durchaus konkret und für unser Leben höchst bedeutsam entdecken lässt.

Zum Schluss möchte ich noch etwas über die Umstände sagen, die die Entstehung dieses Buches, vor allem aber ihre letzte Phase, begleitet und den Abschluss etwas verzögert haben. Bis jetzt wurde kein Bezug auf zwei katastrophale Ereignisse unserer Zeit genommen – die COVID-19-Pandemie und die Ukraine-Krise. Zum einen ist das Buch tatsächlich schon vorher konzipiert worden, so dass ich andere Beispiele und auch eine andere politische Situation im Sinne hatte, als der größte Teil des Textes geschrieben worden ist. Dies ließ sich nicht einfach ändern. Aber vor allem halte ich mich an die Ansicht Hegels, dass die Eule der Minerva erst bei der Abenddämmerung fliegen soll. Wir stehen jenem Geschehen viel zu nah, um es philosophisch sinnvoll aufzufassen. Zumindest scheint es mir noch voreilig zu sein, irgendeine Schlüsse zu ziehen. Da solche Erfahrungen jedoch verständlicherweise auch mich nicht gleichgültig lassen konnten, möchte ich hier mir ein paar wenige Bemerkungen dazu erlauben.

Mir scheint, dass gerade in dieser schweren Zeit die Realität sich augenfällig als Macht gezeigt hat, und zwar in zwei semantischen Aspekten, die ich in diesem Buch analysiert habe – im epistemologischen und im ideologiekritischen. Vor allem wird es, denke ich, keine Übertreibung sein, zu sagen, dass wir alle die unheimliche Unsicherheit gespürt haben, das Reale von dem Nicht-Realen zu unterscheiden. Es schien in beiden Fällen das größte Problem für diejenigen, die nicht unmittelbar betroffen waren (nicht schwer krank oder im Kriegsgebiet gefangen, denn sonst wäre die Realität jedenfalls ganz anders erlebt worden), aber die Ereignisse mit Teilnahme und beständig wachsender Sorge verfolgt haben: die Unmöglichkeit zu verstehen, was nun ›wirklich‹ geschieht. Die sogenannten Informationen, die wir reichlich bekamen, waren offensichtlich so durch und durch manipulativ-ideologisch, dass man sie nicht einmal negativ nutzen konnte. Man begann ernsthaft zu bezweifeln, ob es ein Jenseits der Ideologien in beiden Fällen überhaupt gibt, geschweige denn, wie dieses aussehen mag. Die tadelnde anonyme Moral, die durch die Massenmedien stetig an Kraft gewann, verstärkte diesen Eindruck, so dass der Ruf zur Revision der eigenen Konstruktionen bzw. der Aufruf zu einer verantwortungsvollen Interpretation kaum wahrnehmbar war. Man sah auch, wie leicht, selbst in Deutschland, die Grenze zwischen einer ›milden‹ und einer ›harten‹ Ideologie überschritten werden kann. Das hat auf mich persönlich schwer gewirkt – eine Erfahrung, die ich mir gern erspart hätte. Und noch bedrohlicher schien die Erkenntnis,

dass die Interpretationen unabhängig von dem Wunsch der Interpreten eine ungeheure Macht entfalten können, so dass keiner über sie verfügt. Als Folge geschah das, was niemand aufzuhalten vermochte – eine wesentliche Einschränkung der Grundrechte (die zum Teil unsinnigen und inkonsequenten Maßnahmen, Druck, die nicht ungefährlichen Impfstoffe anzuwenden, Verschweigen mancher Nebenwirkungen – alles begleitet von der stillschweigenden Zustimmung der Mehrheit) und, noch dramatischer, die Zerstörung des Friedens, an der alle Beteiligten bis heute leiden. In beiden Fällen machte es jedoch, so scheint es mir, nicht viel Sinn, bloß die Schuldigen zu tadeln oder sie gar zu dämonisieren. Schuldzuweisungen dieser Art können weder eine freie Gesellschaft noch den Frieden wiederherstellen. Denn sie führen zu gegenseitigen Beschuldigungen, d. h. zum Kampf der feindselig gegeneinanderstehenden Realitätsauffassungen, die den Anderen zum Objekt herabwürdigen, um ihn so nicht zu Wort kommen zu lassen, was selbstverständlich Widerstand hervorruft. Viel wichtiger und viel erspriesslicher als die Frage nach der Schuld ist aus der Sicht einer Philosophie der Macht die Frage nach der Verantwortung, und zwar in einem ganz konkreten Sinne: Wir alle werden ökonomisch-politische, soziale und geistige Konsequenzen sowohl der Pandemie als auch des desaströsen Bruchs zwischen Ost und West auf dem europäischen Kontinent tragen müssen; beide bestimmen unsere Zukunft. Folglich liegt es auch an uns, Lebensoptionen jenseits der ideologischen Realitätskonstruktionen, vor allem jenseits der falschen Alternativen, zu finden.

In seinem berühmten *Spiegel*-Interview hat Heidegger den seitdem vielzitierten Satz ausgesprochen, der nun angesichts der letzteren katastrophalen Entwicklungen sowie sicherlich auch der Klimakrise in den Sinn kommt: »Nur ein Gott kann uns retten.«¹ Eben dies habe ich anhand des dritten, theologischen Aspekts der Realität als Macht zeigen wollen: Um die Sackgassen zu öffnen, die die gegeneinander kämpfenden Mächte erschaffen haben, um die Mauern niederzureißen, die wir zwischen uns und unserem Nächsten errichteten, ist eine Macht erforderlich, die unermesslich groß im Vergleich mit der Macht unserer Konstruktionen und Ideologien ist – keine absolute menschliche, sondern eine vollkommene, göttliche Macht, die das Geschehene zum Abschluss bringt und einen neuen Anfang ermöglicht. Sie tut es nicht wie wir, indem sie beschuldigt,

¹ Heidegger, Martin: *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)*, in: ders.: Gesamtausgabe, Frankfurt a/M: Klostermann, 2000, Bd. 16 (*Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*), S. 671.

sondern indem sie verzeiht. Sie ist damit ethisch in einem ganz anderen Sinne als alle unsere Ethiken: Sie kann diese entgrenzen, denn sie trägt für alles Verantwortung, ohne sie uns abzunehmen oder uns in dieser Hinsicht zu beschränken. In ihrem Lichte kann keine die Andersdenkenden tadelnde Moral der Verantwortungslosigkeit bestehen, sie verliert ihre Macht, wenn auch dies nur vorübergehend. Denn die vollkommene Macht gibt anderen Mächten und Gewalten immer wieder Raum.

Diese Auffassung des Ethischen – als Ethik von einer anderen, höheren Qualität – sowie die entsprechende Konzeption der Realität als sinngebende Offenheit impliziert jedoch, so wird man sicherlich erwidern, den Glauben an Gott. Dazu lässt sich Folgendes sagen. Die Frage, die sich hier aus meiner Sicht stellt, ist nicht, ob wir an Gott glauben, was immer dies auch heißen mag. (Dass die Frage, ob es Gott gibt, bereits eine negative Antwort enthält und darum sinnlos ist, wurde im letzten Kapitel dargetan.) Vielmehr lässt sich fragen, ob wir den Gedanken an die Allmacht der Realität in diesem Sinne zulassen, dass sie nämlich aus keinen schon gebahnten, für immer festgelegten Wegen besteht, sondern eine lebendige Offenheit ist, in der neue Wege immer wieder entstehen können. Und vielleicht nur die von Kant angesprochene Faulheit und Feigheit unserer Seele² lässt uns sie nicht erkennen bzw. überredet uns, uns mit den schon vorhandenen Optionen unseres Lebens zu begnügen. Wenn wir die Realität jedoch als Macht ernst nehmen, dann werden wir nach weiteren Möglichkeiten suchen – auch dort, wo es nur einen Weg zu geben scheint. Dieser Weg wird immer ein finsterner sein – der Weg der Konfrontation bis zum bitteren Ende, der Weg, der zum Tode führt. Umgekehrt: Der Gedanke, dass die Realität allmächtig ist, impliziert, dass unser Weg immer der Weg des Lebens, der Freiheit und des Friedens sein kann, dass die Möglichkeit dazu immer offensteht. Dies ist kein naiver Optimismus, sondern eine Schlussfolgerung aus der Auffassung der Realität als Allmacht im oben beschriebenen Sinne.

Und noch eine letzte Überlegung. Wenn die Realität selbst Macht ist und vielleicht sogar die Allmacht, wie konnte es dazu kommen, dass die Macht bis zu dem Grad in Verruf geraten ist, dass sie als das Böse schlechthin verstanden wurde? Der negative Sinn der Macht liegt angesichts des alltäglichen Sprachgebrauchs auf der Hand – trotz aller Bemühungen der Machttheoretiker. In der Einführung habe ich auf diese merkwürdige ›Erklärung‹ aller sonst nicht erklärbaren Handlungen bereits hingewiesen: Wenn man ihre Motivationen nicht versteht, unterstellt man ihnen

² Vgl. Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, AA, Bd. 8, S. 35.

eine Machtsucht, die selbst keiner weiteren Erläuterungen bedürftig zu sein scheint – als ein dunkler Trieb, der in uns immer tätig ist und alles verderbend wirkt. Aus der Sicht einer Philosophie der Macht ist dies zunächst ein wichtiges Indiz auf unsere Realitätsauffassung, vor allem bringt sie die Sehnsucht nach einer machtfreien Realität zum Ausdruck sowie das Misstrauen gegen jegliche Macht. Dieses Misstrauen kann allerdings selbst nicht ohne Grund sein. Die Macht wird tatsächlich über alles begehrt, sei es die Macht des Wissens, die Macht einer Ideologie oder die Macht der eigenen Interpretation, die den Anderen als ihr Objekt behandelt. Diese Machtsucht hat jedoch, wie mir scheint, zwei Seiten. Zum einen entspringt sie der Vorstellung von Macht als Dominanz sowie von Realität als engem Kampfplatz, auf dem um diese Macht gekämpft werden muss; beide können auf die Konzeption der Realität als Gegebenheit zurückgeführt werden. Das ist aber nur eine Seite der Machtsucht. Wäre dies der einzige Grund für sie, wäre sie tatsächlich nicht nur das Böse schlechthin, sondern auch die Frucht eines philosophischen Missverständnisses, das ihre Wirkung auch im Alltag entfaltet. Ich denke jedoch, dass die so sehr getadelte Machtsucht viel komplexer sein kann und vor allem, dass sie in unserem Leben viel tiefer verwurzelt ist. Denn das Verlangen nach Macht ist, zum anderen, von der Ahnung getragen, dass die Realität selbst Macht ist. Es ist ein – vielleicht unbewusster – Ausdruck der Sehnsucht nach Realität und des Begehrens, mehr Realität sich selbst, den eigenen Interpretationen und Handlungen, letztendlich dem eigenen Leben zu verleihen. Darum ist die getadelte Macht immer noch attraktiv, darum bleibt sie, trotz aller Einwände, für immer begehrenswert. Denn wer sie anstrebt, will mehr Möglichkeiten, mehr Optionen, mehr Handlungsräume für seinen eigenen Lebensweg. Das Problem ist jedoch nicht nur, dass mehr Handlungsräume für den einen weniger für den anderen bedeuten. Dies würde nur gelten, wenn die Wege vorgegeben und die Realität eine in sich geschlossene ›Welt‹ wäre. Viel gravierender ist, dass das Streben nach Macht diese Wege für einen selbst verschließen kann und sogar unvermeidlich verschließt. Das Begehren nach Macht ist unersättlich, weil es die Realität nicht vermehrt, sondern verengt, indem es dem angeblichen Machtinhaber nur darum geht, die Macht zu behalten. Aber Machtinhaber, haben wir anfangs gesagt, gibt es nicht: Man kann die Macht gerade nicht haben. Folglich wird auch der Wunsch, sie zu bekommen, und die Angst, sie zu verlieren, immer größer sein, so dass sie am Ende zu einem unerreichbaren Ziel wird. Eben dies gibt Anlass zum Tadeln: Die Macht wird fast unvermeidlich, zumindest sehr oft, zu einem einzigen Selbstzweck.

Wenn die Machtsucht tatsächlich die Kehrseite des Verlangens nach der Realität selbst ist, entspringt sie unserem Willen zum Leben, aber auch unserer Angst, das Leben zu verlieren. Die Macht scheint die Versicherung des Lebens zu sein, eine gewisse Garantie seines Fortsetzens, die darum allein wichtig ist und alle anderen Zwecke ausblendet. Aber gerade das, haben wir im letzten Kapitel gesehen, ist der Weg zum Tode, nicht zum Leben, – wenn einem nur ein Ziel vor Augen steht: um jeden Preis zu leben. Denn leben sollte man immer für etwas anderes. Es darf weder ein einziger Zweck sein, der den Sinn und Wert unseres Lebens festlegt, noch weniger darf es eine bloße Fortsetzung werden. Sonst gerät man in die Monotonie einer zwecklosen Verlängerung – ein Leben, das schlimmer als der Tod ist. Eben das ist das Bedrohliche der Machtsucht: Wenn die Macht selbstbezüglich wird, wird das Leben leer und aussichtslos. Hier öffnet sich der Sinn von dem Wort, das sonst vielleicht unheimlich wirkt: »Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren« (Mt 16, 25). Im Leben geht es nicht darum, das Leben zu behalten, sondern immer um etwas Konkretes und Einmaliges – um bestimmte Kenntnisse, um politische Wandlungen und um eine Sinngebung dort, wo alles sinnlos aussieht.³ Auch dies ist, was die Philosophie der Macht uns vielleicht lehren könnte: Die Realität als Macht ist nicht nur eine Offenheit, sondern auch eine Unvorhersagbarkeit, denn sie stellt uns vor immer neue Aufgaben. Und eben darum trägt sie unser Leben und führt uns aus unseren engen Grenzen in die Weite der neuen, noch nicht gegebenen Möglichkeiten.

³ Den Menschen, um den Ausdruck Heideggers polemisch zu verwenden (vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 12), geht es in ihrem Sein gerade *nicht* um dieses Sein selbst. Es ist kein Herabsinken in das Uneigentliche, keine Zerstreuung, sondern gerade das, was Leben sinnvoll macht: der Ernst seiner Aufgaben.

Literatur

- Abel, Günter: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin, New York: de Gruyter, 1984, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 15).
- Abel, Günter: *Nietzsche contra ›Selbsterhaltung‹. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr*, in: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, 10/11 (1981/82), S. 367–384; *Diskussion*, S. 385–407.
- Abel, Günter: *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2004.
- Adorno, Theodor W.: *Beitrag zur Ideologienlehre*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 8 (Soziologische Schriften I), Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1990, S. 457–477.
- Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. Hubert Thüring, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2002.
- Albert, Hans: *Kritik reiner Hermeneutik. Der Antirealismus als Problem des Verstehens*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
- Anselm von Canterbury: *Proslogion: Untersuchungen*, lateinisch-deutsch, übers. v. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1964.
- Anter, Andreas: *Anthropologische Grundlagen der Machttheorie*, in: Brodacz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 149–162.
- Anter, Andreas: *Theorien der Macht zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2012.
- Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie*, in 2 Bdn., Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1973.
- Arendes, Lothar: *Gibt Physik Wissen über die Natur? Das Realismusproblem in der Quantenphysik*, Königshausen & Neumann, 1992 (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Bd. 102).
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich: Piper, 1991.
- Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*, München, Zürich: Piper, 2009.
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper, 1981.
- Aristoteles: *Philosophische Schriften*, in 6 Bdn., Hamburg: Meiner, 1995.
- Audretsch, Jürgen: *Alles Zufall? Einsichten aus der Physik*, in: Nagorni u. Audretsch (Hg.): *Zufall oder Fügung?*, S. 24–47.
- Audretsch, Jürgen u. Mainzer Klaus (Hg.): *Wieviele Leben hat Schrödingers Katze? Zur Physik und Philosophie der Quantenmechanik*, Mannheim, Wien, Zürich: Wissenschaftsverl., 1990.
- Augustinus, Aurelius: *Bekenntnisse*, übers. v. Wilhelm Thimme, Zürich, Stuttgart: Artemis, 1958.

- Augustinus, Aurelius: *Sermo*, LII
(DOI: http://monumenta.ch/latein/text.php?tabelle=Augustinus&rumpfid=Augustinus,%20Sermones,%2010,%20%20%2052&level=4&domain=&lang=0&links=&inframe=1&hide_apparatus=1)
- Augustinus, Aurelius: *Theologische Frühschriften: Vom freien Willen. Von der wahren Religion*, lateinisch-deutsch, übers. v. Wilhelm Thimme, Zürich: Artemis, 1962.
- Bachtin, Michail M.: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, übers. v. Hilbert, Hans-Günter, Grübel, Rainer, Haardt, Alexander u. Schmid, Ulrich, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2008.
- Bachtin, Michail M.: *Kunst und Verantwortung*, in: ders.: *Die Ästhetik des Wortes*, übers. v. Rainer Grübel und Sabine Reese, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1979, S. 93–94.
- Bacon, Francis: *De dignitate et augmentis scientiarum*, Nürnberg: Riegel und Wießner: 1829.
- Bacon, Francis: *Meditationes sacrae*, II (*De Hæresibus*), London 1826 (*The Works of Sir Francis Bacon* in 10 Bdn., Bd. 10).
- Bacon, Francis: *Neues Organon*, lateinisch-deutsch, in 2 Teilbnd., hg. v. Wolfgang Krohn, Hamburg: Meiner, 1990.
- Bacon, Francis: *Parasceve, ad historiam naturalem et experimentalem*, in: ders.: *The Works*, latin-english, ed. by James Spedding, Robert Leslie Ellis a. Douglas Denon Heath, Cambridge: Cambridge Univ., 1857, Bd. 2, S. 9–69.
- Balthasar, Hans Urs von: *Gottes Allmacht*, in: *Communio. Internationale Katholische Zeitschrift*, 13 (1984), S. 193–200.
- Bartels, Andreas u. Stöckler, Manfred (Hg.): *Wissenschaftstheorie. Ein Studienbuch*, Paderborn: mentis, 2007.
- Barth, Heinrich: *Philosophie der Erscheinung: Eine Problemgeschichte*, Basel, Stuttgart: Benno Schwabe, 1947, Bd. 1 (Altertum).
- Bartuschat, Wolfgang: *Baruch de Spinoza*, München: Beck, 1996.
- Bartuschat, Wolfgang: *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg: Meiner, 1992.
- Bateson, Gregory: *Steps to an Ecology of Mind*, New York: Ballantine, 1972.
- Bauke-Ruegg, Jan: *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin, New York: De Gruyter, 1998 (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 96).
- Beatty, John: *Chance and Natural Selection*, in: *Philosophy of Science*, 51 (1984), S. 183–211.
- Becker, Ralf: *Der blinde Fleck der Anthropologie. Heideggers ›Kehre‹ als unverfügbare Verfügbarkeit*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 1 (2004), S. 233–263.
- Die Bibel: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 2016.
- Biser, Eugen: *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 2002.
- Bizeul, Yves: *Glaube und Politik*, Wiesbaden: Verl. für Sozialwiss., 2009.
- Blumenberg, Hans: *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, Wiesbaden: F. Steiner, 1970.
- Blumenberg, Hans: *Transzendenz und Immanenz*, in: Campenhausen, Hans, Dinkler, Erich, Gloege, Gerhard und Galling, Kurt (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1962, Bd. 6, S. 989–997.

- Boehm, Timon: *Nietzsches Wiederholung Spinozas. Ein problemgeschichtlicher Bezug der Konzepte des conatus und des Willens zur Macht*, in: *Nietzsche-Studien*, 46 (2017), S. 28–57.
- Born, Max: *Physik im Wandel meiner Zeit*, Braunschweig: Vieweg, 1966.
- Boutroux, Émile: *Die Kontingenz der Naturgesetze*, Jena: Diederichs, 1911.
- Böhme, Walter: *Erscheinungsformen und Gesetze des Zufalls. Eine elementare Einführung in die Grundlagen und Anwendungen der Wahrscheinlichkeitsberechnung und mathematischen Statistik*, Braunschweig: Vieweg, 1964.
- Brandon, Robert N. a. Burian, Richard M. (eds.): *Genes, Organisms, Populations: Controversies over the Units of Selection*, Cambridge: MIT, 1984.
- Brandon, Robert a. Carson, Scott: *The Indeterministic Charakter of Evolutionary Theory: No »No Hidden Variables Proof« But No Room for Determinism Either*, in: *Philosophy of Science*, 63 (1996), S. 315–337.
- Breuer, Stefan: *Foucaults Theorie der Disziplinargesellschaft. Eine Zwischenbilanz*, in: *Leviathan*, 15/3 (1987), S. 319–337.
- Briggs, George Andrew D., Butterfield, Jeremy a. Zeilinger, Anton: *The Oxford Questions on the foundations of quantum physics*, in: *Proceedings of the Royal Society of London A (Mathematical, Physical and Engineering Sciences)*, 2013, Bd. 469 (2157), S. 213–299.
- Brodocz, André: *Mächtige Kommunikation in Niklas Luhmann »Theorie der sozialen Systeme«*, in: Imbusch (Hg.): *Macht und Herrschaft*, S. 183–197.
- Brodocz, André u. Hammer, Stefanie (Hg.): *Variationen der Macht*, Baden-Baden: Nomos, 2013.
- Brusotti, Marco: *Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. »Aktiv« und »reaktiv« in Nietzsches Genealogie der Moral*, in: *Nietzsche-Studien*, 30 (2001), S. 107–132.
- Bub, Jeffrey: *Interpreting the Quantum World*, Cambridge: Cambridge Univ. Press., 2004.
- Bulgakow, Michail: *Hundeherz*, übers. V. Gisela Drohla, München: Deutsche Taschenbuchverl., 1988.
- Burckhardt, Jacob: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hg. V. Rudolf Marx, Stuttgart: Kröner, 1978.
- Butler, Judith: *Noch einmal: Macht und Körper*, in: Honneth, Axel u. Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2003, S. 52–67.
- Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, übers. V. von Reiner Ansén, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2001.
- Butler, Judith: *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50/2 (2002), S. 249–265.
- Camilleri, Kristian: *Heisenberg and the Interpretation of Quantum Mechanics. The Physicist as Philosopher*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009.
- Caputo, John D.: *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 2006.
- Cartwright, Nancy: *The dappled world. A study of the boundaries of science*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.
- Chucholowski, Alexander u. Müller, Eva (Hg.): *Macht*, Seelze: Friedrich, 2021 (Ethik & Unterricht, 4).

- Constâncio, João: *On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer*, in: *Nietzsche-Studien*, 40 (2011), S. 1–42.
- Conway Morris, Simon: *Jenseits des Zufalls: Wir Menschen im einsamen Universum*, Berlin: Berlin Univ. Press, 2008, (*Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003).
- Cook, Thomas: *Der Conatus. Dreh- und Angelpunkt der Ethik*, in: Hampe u. Schnepf (Hg.), *Baruch de Spinoza*, S. 151–170.
- Courtine, Jean-François: *Realitas*, in: Ritter, Gründer, u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1971–2007, Bd. 8, S. 178–185.
- Courtine, Jean-François: *Realität/Idealität*, in: Ritter, Gründer, u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1971–2007, Bd. 8, S. 185–193.
- Dahl, Robert A.: *The Concept of Power*, in: *Behavioural Science*, 2/3 (1957), S. 201–215.
- Dawkins, Richard: *Der Gotteswahn*, übers. v. Sebastian Vogel, Berlin: Ullstein, 2008.
- Debonne, Philippe: *Klimastreik. Schüler unter Druck – wer nicht mitmacht, hat ein Problem*, in: *Berliner Zeitung*, 20.09.2019 (DOI: https://www.berliner-zeitung.de/politik/meinung/klimastreik-schueler-unter-druck--wer-nicht-mitmacht--hat-ein-problem-33178602?utm_source=pocket-newtab (30.09.2019)).
- Deleuze, Gilles: *Foucault*, Paris: Éd. du Minuit, 1986.
- Deleuze, Gilles: *Foucault*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1992.
- Deleuze, Gilles: *Logique du sens*, Paris: de Minuit, 1969.
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Presses Univ. de France, 1962.
- Deleuze, Gilles: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, übers. v. Ulrich Johannes Schneider, München: Fink, 1993.
- Demmerling, Christoph: *Realismus und Antirealismus. Zur Anatomie einer Debatte*, in: Halbig u. Suhm (Hg.): *Was ist wirklich?*, S. 29–48.
- Derrida, Jacques: *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a/ M: Suhrkamp, 1972, S. 53–101.
- Derrida, Jacques: *De la grammatologie*, Paris: de Minuit, 1967.
- Derrida, Jacques: *L'Éperon: les styles de Nietzsche*, Paris: Flammarion, 1968.
- Descartes, René: *Méditationes de prima philosophia*, Lateinisch-Deutsch, übers. und hg. v. Christian Wohlers, Hamburg: Meiner, 2008.
- Dews, Peter: *The Return of the Subject in Late Foucault*, in: *Radical Philosophy*, 51 (1989), S. 37–41.
- Dierse, Ulrich: Art. *Ideologie*, in: Ritter u. Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, S. 158–164; 173–185.
- Dilthey, Wilhelm: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, in: ders.: *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Teil I (*Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968 (*Gesammelte Schriften*, Bd. 5), S. 90–240.
- Dilthey, Wilhelm: *Das Wesen der Philosophie*, in: ders.: *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Teil I (*Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968 (*Gesammelte Schriften*, Bd. 5), S. 339–416.

- Dilthey, Wilhelm: *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, in: Frischeisen-Köhler, Max (Hg.): *Weltanschauung: Philosophie und Religion in Darstellungen*, Berlin: Reichl, 1911, S. 3–51.
- Dostojewski, Fjodor: *Die Brüder Karamasow. Roman in vier Teilen mit einem Epilog*, übers. v. Werner Creutziger, in 2 Bdn., Berlin, Weimar: Aufbau-Verlag, 1981.
- Dostojewski, Fjodor M.: *Die Dämonen*, übers. v. Hermann Röhl, Berlin: Hofen-berg, 2015.
- Dostojewski, Fjodor M.: *Gesammelte Briefe. 1833 – 1881*, übers. u. hg. v. Friedrich Hitzer, München, Zürich: Piper, 1986.
- Dostojewski, Fjodor M.: *Tagebuch eines Schriftstellers. Notierte Gedanken*, aus dem Russ. v. E.K. Rahsin, mit einem Nachwort v. Aleksandar Flaker, München, Zürich: Piper, 2001.
- Dostoevskij, Fëdor M.: *Verbrechen und Strafe*. Roman, übers. von Swetlana Geier, Zürich: Ammann Verlag, 1994.
- Drossel, Barbara: *Die Rolle des Zufalls in der Evolution aus Sicht einer Physikerin*, in: Nagorni u. Audretsch (Hg.): *Zufall oder Fügung?*, S. 82–97.
- Dummett, Michael: *The Reality of the Past*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 69 (1969), S. 239–258.
- Dummett, Michael: *Truth and Other Enigmas*, London: Duckworth, 1978.
- Dummett, Michael: *Truth and the Past*, New York: Columbia Univ. Press, 2003.
- Dürr, Detlef: *Die Wahrscheinlichkeit in der Quantenphysik*, in: Herkenrath u. Schwaetzer (Hg.): *Zufall*, S. 95–106.
- Ebeling, Hans (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1996.
- Eagleton, Terry: *Ideology: An Introduction*, London, New York: Verso 1994.
- Eco, Umberto: *Das Foucaultsche Pendel: Roman*, München: Hanser, 2000.
- Eco, Umberto: *Gesten der Zurückweisung. Über den Neuen Realismus*, übers. v. Philip Freytag, in Gabriel (Hg.), *Der neue Realismus*, S. 33–51.
- Eco, Umberto: *Die Grenzen der Interpretation*, München: Hanser, 1992.
- Eco, Umberto: *Der Name der Rose*, übers. v. Burkhard Kroeber, München: Hanser, 1982.
- Eco, Umberto: *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1977.
- Eigen, Manfred u. Winkler, Ruthild: *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*, München, Zürich: Piper, 1978.
- Einstein, Albert: *Mein Weltbild*, hg. v. Carl Seelig, Frankfurt a/M: Ullstein, 1980.
- Einstein, Albert: *Religion und Wissenschaft*, in: ders.: *Mein Weltbild*, S. 15–18.
- Einstein, Albert: *Remarks to the Essays Appearing in this Collective Volume*, in: *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, ed. by Paul Arthur Schilpp: Evanston, Ill.: The Library of Living Philosophers, 1949, S. 663–688.
- Einstein, Albert: *Wie ich die Welt sehe*, in: ders.: *Mein Weltbild*, S. 7–10.
- Einstein, Albert: *Zur Methodik der theoretischen Physik*, in: ders.: *Mein Weltbild*, S. 113–119.
- Einstein, Albert: *Religion und Wissenschaft*, in: ders.: *Mein Weltbild*, S. 15–18.
- Einstein, Albert u. Born, Max: *Briefwechsel 1916–1955*, München: Nymphenburger, 1969.

- Einstein, Albert, Podolsky, Boris a. Rosen, Nathan: *Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?*, in: *Physical Review*, 47 (1935), S. 777–780.
- Elias, Norbert: *Was ist Soziologie?* (1970), Weinheim, München: Juventa, 2004.
- Engler, Wolfgang: *Macht, Wissen und Freiheit. Was Foucaults dreifacher Bruch mit der Ideengeschichte zu sagen hat*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 10 (1990), S. 874–886.
- Erasmus von Rotterdam: *De libero arbitrio διατριβή sive collatio. Gespräch oder Unterredung »Hyperaspistes« gegen den »Unfreien Willen« Martin Luthers*, übers., eingl. und mit Anmerk. v. Winfried Lesowsky, in: ders.: *Ausgewählte Schriften*, in 8 Bdn., hg. von Werner Welzig, Bd. 4, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995, S. 1–195.
- Esposito, Elena: *Macht als Persuasion oder Kritik der Macht*, in: Maresch, Rudolf u. Werber, Niels (Hg.): *Kommunikation. Medien. Macht*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1999, S. 83–107.
- Esposito, Roberto: *Bios: Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2008.
- Ferraris, Maurizio: *Was ist der Neue Realismus? Vom Postmodernismus zum Realismus*, in: Gabriel (Hg.): *Der neue Realismus*, S. 52–75.
- Figl, Johann: *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin, New York: de Gruyter, 1982.
- Fine, Arthur: *The Shaky Game. Einstein, Realism and the Quantum Theory*, Chicago, London: Chicago Univ. Press, 1986.
- Fink-Eitel, Hinrich: *Foucault zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1989.
- Flügel-Martinsen, Oliver: *Subjektivierung: Zwischen Unterwerfung und Handlungsmacht*, in: Brodocz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 97–111.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.): *Realismus und Antirealismus*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1992.
- Foucault, Michel: *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert, François Ewald, unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2013.
- Foucault, Michel: *Antwort auf eine Frage*, übers. v. Hermann Kocyba, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 25–51.
- Foucault, Michel: *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1968.
- Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1973.
- Foucault, Michel: *Ästhetik der Existenz*, hg. v. Daniel Defert, François Ewald, unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2013.
- Foucault, Michel: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, übers. v. Hermann Kocyba, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 274–300.
- Foucault, Michel: *Der Gebrauch der Lüste*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1986.
- Foucault, Michel: *Gespräch mit Madeleine Chapsal*, übers. v. Michael Bishoff, in: ders.: *Analytik der Macht*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2013, S. 18–24.
- Foucault, Michel: *Gespräch mit Michel Foucault*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Foucault: *Analytik der Macht*, S. 83–107.
- Foucault, Michel: *Die Gouvernamentalität*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 148–174.

- Foucault, Michel: *Die Hermeneutik des Subjekts*, übers. v. Ulrike Bokelmann, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 123–136.
- Foucault, Michel: *Die Intellektuellen und die Macht*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 52–63.
- Foucault, Michel: *Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 155–170.
- Foucault, Michel: *Macht und Körper*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Foucault: *Analytik der Macht*, S. 74–82.
- Foucault, Michel: *Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über*, über. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 127–136.
- Foucault, Michel: *Die Maschen der Macht*, übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 220–239.
- Foucault, Michel: *Der maskierte Philosoph*, übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 49–57.
- Foucault, Michel: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in: Bachelard, Suzanne (ed.): *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: Presses Univ. de France, 1971, S. 145–172.
- Foucault, Michel: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Schriften*, in 4 Bdn., Bd. 2 (1970–1975), hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2002, S. 166–191.
- Foucault, Michel: *Nutzlos, sich zu erheben*, übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 175–179.
- Foucault, Michel: *Omnes et singulatim*, übers. v. Jürgen Schröder, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 188–219.
- Foucault, Michel: *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcé le 2 décembre 1970*, Paris: Gallimard, 1971.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a/M: Fischer, 2017.
- Foucault, Michel: *Die Rückkehr der Moral* (1984), übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 239–252.
- Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung (Geschichte der Governmentalität I). Vorlesung am Collège de France (1977–1979)*, übers. v. Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2004.
- Foucault, Michel: *Die Sorge um sich (Sexualität und Wahrheit, Bd. 3)*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2000.
- Foucault, Michel: *Die Sorge um die Wahrheit. Gespräch mit François Ewald* (1984), übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 226–238.
- Foucault, Michel: *Subjekt und Macht*, übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 240–263.
- Foucault, Michel: *Technologien des Selbst* (1980), übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 287–317.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1977.
- Foucault, Michel: *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 108–125.

- Foucault, Michel: *Wahnsinn, eine Frage der Macht* (Gespräch mit S.H.V.Rodriguez, 1974), in: ders.: *Schriften*, in 4 Bdn., hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2002, Bd. 2 (1970–1975), S. 811–792.
- Foucault, Michel: *Was ist Aufklärung?*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 171–190.
- Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit, Bd. 1)*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1983.
- Foucault, Michel: *Wovon träumen die Iraner?*, übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 38–45.
- Foucault, Michel: *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 191–219.
- Foucault, Michel: *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité)*, Paris: Gallimard, 1976.
- Fraser, Antonia: *Mary Queen of Scots*, London: Panther, 1970.
- Fraser, Nancy: *Michel Foucault: Ein »Jungkonservativer«?*, in: dies.: *Widerspenstige Praktiken*, übers. v. Karin Wördemann, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1994, S. 56–85.
- Fraser, Nancy: *Foucault über die moderne Macht: empirische Einsichten und normative Unklarheiten*, in: dies.: *Widerspenstige Praktiken*, S. 31–55.
- Fraser, Nancy: *Foucaults Sprache des Körpers: Eine posthumanistische politische Rhetorik?*, in: dies.: *Widerspenstige Praktiken*, S. 86–103.
- Fuhrmann, André: *Quantenlogik*, in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart: Metzler, 2016, Bd. 6, S. 532–533.
- Gabriel, Markus: *Existenz, realistisch gedacht*, in: Gabriel (Hg.), *Der neue Realismus*, S. 171–199.
- Gabriel, Markus (Hg.): *Der neue Realismus*, Berlin: Suhrkamp, 2015.
- Gabriel, Markus: *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin: Suhrkamp, 2016.
- Gamow, George: *My World Line. An Informal Autobiography*, New York: Viking Press, 1970.
- Garrett, Don: *Necessity and Nature in Spinoza's Philosophy*, New York: Oxford Univ. Press, 2018.
- Garrett, Don: *Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism*, in: Gennaro, Rocco J. and Huenemann, Charles (eds.): *New Essays on the Rationalists*, Oxford, New York: Oxford Univ. Press, 1999, S. 310–336.
- Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1989.
- Gehlen, Arnold: *Soziologie der Macht*, in: Beckerath, Erwin von, Brinkmann, Carl und Bente, Hermann (Hg.): *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Göttingen: Fischer, Stuttgart: Mohr Siebeck, Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Bd. 7, 1961, S. 77–81.
- Geldsetzer, Lutz: *Art. Philosophie der Philosophie*, in: Ritter, Gründer u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, S. 904–911.
- Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche*, DOI: <https://www.weltanschauungsfragen.de/assets/Dokumente/Kirchliche-Verlautbarungen/GE-Rechtfertigungslehre.pdf> (14.10.2019).

- Gerhardt, Volker: *Gipfel der Internität: Zu Günter Abels Rekonstruktion der Wiederkehr*, in: *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), S. 444–466.
- Gerhardt, Volker: *Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretation*, in: *Nietzsche-Studien*, 10/11 (1981/82), S. 193–221.
- Gerhardt, Volker: *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin, New York: de Gruyter, 1996.
- Gnerlich, Marlen: *Grammatik der Macht. Funktionslogische Implikationen der Machtkonzeptionen Bourdieus und Foucaults*, in: Brodocz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 163–180.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust*, hg. V. Albrecht Schöne, Frankfurt a/M: Insel, 2003.
- Gostmann, Peter und Merz-Benz, Peter-Ulrich (Hg.), *Macht und Herrschaft. Zur Revision zweier soziologischer Grundbegriffe*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwiss., 2007.
- Gotteslob. *Katholisches Gebet- und Gesangbuch*, Ausgabe für die (Erz-)Diözesen Berlin, Dresden-Meißen, Erfurt, Görlitz und Magdeburg, hg. V. den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Leipzig: St. Benno, 2013.
- Gould, Stephen Jay: *Illusion Fortschritt: die vielfältigen Wege der Evolution*, übers. V. Sebastian Vogel, Frankfurt a/M: Fischer, 2004.
- Göhler, Gerhard: *Hegels Begriff der Macht*, in: André Brodocz, Dietrich Herrmann, Rainer Schmidt, Daniel Schulz, Julia Schulze Wessel (Hg.): *Die Verfassung des Politischen. Festschrift für Hans Vorländer*, Wiesbaden: Springer, 2014, S. 303–317.
- Göhler, Gerhard: *Transitive und intransitive Macht*, in: Brodocz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 225–242.
- Gutschmidt, Rico: *Einheit ohne Fundament, Eine Studie zum Reduktionsproblem in der Physik*, Frankfurt a/M: ontos, 2009.
- Gühne, Otfried: *Der Zufall und die Quantenphysik*, in: Herkenrath u. Schwaetzer (Hg.): *Zufall*, S. 79–94.
- Habermas, Jürgen: *Hannah Arendts Begriff der Macht*, in: ders.: *Politik, Kunst, Religion*, Stuttgart: Reclam, 1978, S. 103–126.
- Habermas, Jürgen: *Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, in: ders.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1978, S. 387–456.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1985.
- Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1990.
- Habermas, Jürgen: *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1968.
- Hájek, Alan: Art. *Interpretations of Probability*, in: Zalta, E. N. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2018 Edition (DOI: <https://plato.stanford.edu/entries/probability-interpret/> (21.07.2022)).
- Halbig, Christoph u. Suhm, Christian (Hrsg.): *Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusedebatten in der Philosophie*, Frankfurt a/M, Lancaster: ontos, 2004.

- Hamilton, William D.: *The Genetic Evolution of Social Behaviour*, in: *Journal of Theoretical Biology*, 7 (1964), S. 1–16.
- Hampe, Michael: *Das vernunftgeleitete Leben freier Menschen*, in: Hampe u. Schnepf (Hg.): *Baruch de Spinoza*, S. 251–265.
- Hampe, Michael u. Schnepf, Robert (Hg.): *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin: Akademie, 2006.
- Han, Byung-Chul: *Was ist Macht?*, Stuttgart: Reclam, 2005.
- Hartmann, Nicolai: *Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems*, Sonderausgabe der Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Verl. Der Akademie der Wiss., 1937.
- Hastedt, Heiner (Hg.): *Macht und Reflexion*, Hamburg: Meiner, 2016, (Deutsches Jahrbuch Philosophie, 6).
- Hechler, Daniel und Philipps, Axel (Hg.): *Widerstand denken: Michel Foucault und die Grenzen der Macht*, Bielefeld: transcript Verl., 2008.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2014.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg: Meiner, 1955.
- Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hg. V. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a/M: Klostermann, 1989, (Gesamtausgabe, Bd. 65).
- Heidegger, Martin: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57 (*Zur Bestimmung der Philosophie*), hg. V. Bernd Heimbüchel, Frankfurt a/M: Klostermann, 1987, S. 3–117.
- Heidegger, Martin: *Kants These über das Sein*, hg. V. Friedrich-Wilhelm von Hermann, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 9 (*Wegmarken*), Frankfurt a/M: Klostermann, 1976, S. 445–480.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche*, in 2 Bdn., Pfullingen: Neske, 1961.
- Heidegger, Martin: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, in: ders.: *Holzwege*, Frankfurt a/M: Klostermann, 1950, S. 193–247.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit (1927)*, Tübingen: Niemeyer, 2006.
- Heidegger, Martin: *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a/M: Klostermann, 2000, Bd. 16 (*Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*), S. 652–683.
- Heidegger, Martin: *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen: Neske, 1956.
- Heidegger, Martin: *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a/M: Klostermann, 1977, Bd. 5 (*Holzwege*), S. 75–113.
- Heidelberger, Michael: *Kausalität. Eine Problemübersicht*, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 32/33 (1992), (Themenheft *Kausalität*), S. 130–153.
- Heisenberg, Werner: *Der Begriff »abgeschlossene Theorie« in der modernen Naturwissenschaft*, in: *Dialectica*, 2 (1948), S. 331–336, wieder abgedruckt in: *Gesammelte Werke CI*, München: Piper, 1984, S. 335–340.
- Heisenberg, Werner: *Physik und Philosophie*, Stuttgart: Hirzel, 2011 (erste Aufl. 1959).
- Heisenberg, Werner: *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München: Piper, 1972.

- Held, Carsten: *Die Bohr-Einstein-Debatte: Quantenmechanik und physikalische Wirklichkeit*, Paderborn: Schöningh, 1998.
- Helmecke, Gerd in: *Der Zufall als Folge der Individualisierung der Natur. Ein Essay*, in: Herkenrath u. Schwaetzer (Hg.): *Zufall*, S. 179–183.
- Henrich, Dieter: *Was ist Metaphysik, was ist Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas*, in: *Merkur*, 40/448 (Juni 1986), S. 495–508.
- Herkenrath, Ulrich: *Einleitung*, in: Herkenrath u. Schwaetzer (Hg.): *Zufall*, S. 9–14.
- Herkenrath, Ulrich und Schwaetzer, Harald (Hg.): *Zufall. Ein interdisziplinäres Symposium*, Regensburg: S.Roderer-Verlag, 2017.
- Herkenrath, Ulrich: *Zufall – Nur eine Randerscheinung oder allgegenwärtig?*, in: Schwaetzer und Herkenrath (Hg.), *Zufall*, S. 59–78.
- Hermann, Armin: *Einstein: Der Weltweise und sein Jahrhundert. Eine Biographie*, München, Zürich: Piper, 2004.
- Herrmann von, Friedrich-Wilhelm: *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt a/M: Klostermann, 1992.
- Herold, Maik: *Die Macht der Machtbeobachtung*, in: Brodocz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 243–261.
- Herzog, Werner u. Singer, André: *Gorbatschow. – Eine Begegnung*, in: ARTE, *Sendung am 1.10.2019*, 21:45–23:15 (DOI: https://programm.ard.de/TV/arte/gorbatschow---eine-begegnung/eid_287242045060534 (5.02.2020)).
- Hildebrandt, Bernd: *Kant als Philosoph des Protestantismus*, in: Kern, Udo: *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*, Berlin, New York: de Gruyter, 2007, S. 477 – 496.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: ders. (Hg.): *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, Bd. 1, Teil 1, Halle/Saale, 1913.
- Husserl, Edmund: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos*, 1 (1910/11), S. 289–341.
- Hübner, Kurt: *Die Wahrheit des Mythos*, Freiburg, München: Alber, 2011.
- Hobbes, Thomas: *English Works*, in 11 vol., ed. By William Molesworth, London: Bohn, 1839.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*, ed. By Richard Tuck, Cambridge: Univ. Press, 1996.
- Honneth, Axel: *Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault*, in: Erdmann, Eva, Honneth, Axel und Forst, Rainer (Hg.): *Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a/M, New York: Campus, 1990, S. 11–32.
- Hume, David: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in: Hume, David: *The Philosophical Works*, Bd. 4, ed. By Th. H. Green and Th. H. Grose, Aalen: Scientia-Verl., 1964.
- Imbusch, Peter (Hg.): *Macht und Herrschaft*, Opladen: Leske & Budrich, 1998.
- Ist Theodizee nach Auschwitz noch sinnvoll denkbar? Matthias Lutz-Bachmann, Dietrich Braun, Albrecht Wellmer und Michael Theunissen im Gespräch mit Hans Jonas*, in: Böhler, Dietrich (Hg.): *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München: Beck, 1994, S. 173–191.
- Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp, 2014.

- Jaeggi, Rahel: *Was ist Ideologiekritik?*, in: Jaeggi, Rahel u. Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2009, S. 266–295.
- Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin: de Gruyter, 1947.
- Johannes Paul II: *Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen Wissenschaftlichen Symposions »Christliche Glaube und Evolutionstheorie«*, DOI: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1985/april/documents/hf_jp-ii_spe_19850426_studiosi-evoluzione.html (4.02.2020)
- Jonas, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1987.
- Jonas, Hans: *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a/M: Insel, 1981.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2011 (erste Aufl.: Jonas, Hans: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973).
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a/M: Insel, 1979.
- Jonas, Hans: *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2013.
- Jonas, Hans: *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1. Aufl. 1781 (A); 2. Aufl. 1787 (B), zit. Nach: Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 2003.
- Kant, Immanuel: *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, hg. Von Karl Heinrich Ludwig Pölit, Leipzig: Taubert, 1830.
- Kant, Immanuel: *Werke*, in 29 Bdn., hg. Von der Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (AA), Berlin, 1900 ff, 1910 ff.
- Kaulbach, Friedrich: *Philosophie des Perspektivismus*, Teil I: *Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel, Nietzsche*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- Keil, Geert: *Willensfreiheit*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2017.
- Kepler, Johannes: *Gesammelte Werke*, Bd. 15 (Briefe 1604–1607), München: Beck, 1995.
- Kneer, Georg: *Die Analytik der Macht bei Michel Foucault*, in: Imbusch (Hg.): *Macht und Herrschaft*, S. 239–254.
- Köhler, Wolfgang R., *Einleitung*, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Realismus und Antirealismus*, S. 7–19.
- Kranz, Margarita: Art. *Zufall*, in: Ritter, Gründer u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, S. 1408–1412.
- Krause, Ralf und Rölli, Marc (Hg.), *Macht: Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*, Bielefeld: Transcript, 2008.
- Krüger, Lorenz, Gigerenzer, Gerd, and Morgan, Mary S.: *The Probabilistic Revolution*, Vol. 2 (*Ideas in the Sciences*), Cambridge, Massachusetts, London: MIT, 1987.
- Kuhn, Thomas Samuel: *The structure of scientific revolutions*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1962.

- Laplace, Pierre-Simon de: *Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeit*, hg. V. R. v. Mises, Leipzig: Akad. Verl., 1932.
- Larrain, Jorge A.: *The Concept of Ideology*, London: Hutchinson, 1979.
- Latour, Bruno: *Eine Soziologie ohne Objekt? Anmerkungen zur Interobjektivität*, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 2001 (11/2), S. 237–252.
- Latour, Bruno: *The Promises of Constructivism*, in: Ihde, Don a. Selinger, Even (eds.): *Chasing Technoscience. Matrix for Materiality*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 2003, S. 27–46.
- Latour, Bruno: *When things strike back: a possible contribution of ›science studies‹ to the social sciences*, in: *British Journal of Sociology*, 51/1 (2000), S. 107–123.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, französisch–deutsch, übers. V. Hans Heinz Holz u. Herbert Herring, in: ders.: *Philosophische Schriften in 6 Bdn.*, Frankfurt a/M: Insel, 1986, Bd. 2.
- Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg: Argument, 1997, S. 15–29.
- Lemke, Thomas: *Nachwort. Geschichte und Erfahrung. Michel Foucault und die Spuren der Macht*, in: Foucault: *Analytik der Macht*, S. 317–347.
- Lewis, David K.: *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986.
- Lévinas, Emmanuel: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin, 1967.
- Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. V. von Thomas Wiemer, Freiburg, München: Alber, 1998.
- Lévinas, Emmanuel: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : Vrin, 1963.
- Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. V. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München: Alber, 1987.
- Libet, Benjamin: *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Unconscious Will in Voluntary Action*, in: *Behavioral and Brain Sciences*, 8 (1985), S. 529–566.
- Luhmann, Niklas: *Funktion und Kausalität*, in: *Soziologische Aufklärung*, Opladen: Westdt., 1970, Bd. 1 (*Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*), S. 9–30.
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, in 2 Bdn., Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1997.
- Luhmann, Niklas: *Gesellschaftliche Grundlagen der Macht: Steigerung und Verteilung*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen: Westdt., 1987, Bd. 4, S. 117–125.
- Luhmann, Niklas: *Erkenntnis als Konstruktion*, in: ders.: *Aufsätze und Reden*, hg. V. Oliver Jaraus, Stuttgart: Reclam, 2001, S. 218–242.
- Luhmann, Niklas: *Klassische Theorien der Macht. Kritik ihrer Prämissen*, in: *Zeitschrift für Politik*, 16/2 (1969), S. 149–270.
- Luhmann, Niklas: *Macht*, Konstanz, München: UVK, 2012.
- Luhmann, Niklas: *Macht im System*, Berlin: Suhrkamp, 2013.
- Luhmann, Niklas: *Macht und System. Ansätze zur Analyse von Macht in der Politikwissenschaft*, in: *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, 5 (1977), S. 473–482.
- Luhmann, Niklas: *Organisation und Entscheidung*, Wiesbaden: Westdt., 2000.

- Luhmann, Niklas: *Positives Recht und Ideologie*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Opladen: Westdt., 1970, Bd. 1 (*Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*), S. 178–203.
- Luhmann, Niklas: *Die Praxis der Theorie*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Opladen: Westdt., 1970, Bd. 1 (*Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*), S. 253–267.
- Luhmann, Niklas: *Die Realität der Massenmedien*, Opladen: Westdt., 1996.
- Luhmann, Niklas: *Soziologie als Theorie sozialer Systeme*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Opladen: Westdt., 1970, Bd. 1 (*Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*), S. 13–136.
- Luhmann, Niklas: *Soziologische Aufklärung*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Opladen: Westdt., 1970, Bd. 1 (*Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*), S. 66–91.
- Luhmann, Niklas: *Wahrheit und Ideologie. Vorschläge zur Wiederaufnahme der Diskussion*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Opladen: Westdt., 1970, Bd. 1 (*Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*), S. 54–65.
- Lumer, Christoph: *Libet's experiments and the possibility of free conscious decision*, in: ders. (ed.), *Morality in times of naturalising the mind*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2014, S. 63–103.
- Luther, Martin : *De servo arbitrio. Vom unfreien Willensvermögen*, übers. V. Athina Lexutt, in: ders., *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Deutsch-Latein, hg. V. Wilfried Härle, Leipzig: Evang. Verl., 2006–2009, Bd. 1 (*Der Mensch vor Gott*), S. 219 – 661.
- Luther, Martin : *D. Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe (WA)*, in 120 Bdn., Weimar: Böhlau, 1883–2009, Abt. *Deutsche Bibel (DB)*, Bd. 7.
- Lüke, Ulrich: *Der Mensch – Plan Gottes oder (dummer) Zufall?*, in: Schwaetzer u. Herkenrath (Hg.): *Zufall*, S. 145–168.
- Lyre, Holger: *Epistemischer versus semantischer Realismus*, in: Halbig u. Suhm (Hrsg.): *Was ist wirklich?*, S. 183–200.
- Lyotard, Jean François: *Das postmoderne Wissen*, Wien: Passagen-Verl., 1999.
- Magnus, Bernd: *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington, London: Indiana Univ. Press, 1978.
- Mainzer, Klaus: *Der kreative Zufall. Wie das Neue in die Welt kommt*, München: Beck, 2007.
- Mainzer, Klaus: *Der kreative Zufall. Wie das Neue in die Welt kommt*, in: Nagorni u. Audretsch (Hg.): *Zufall oder Fügung?*, S. 9–23.
- Mandelstam, Ossip: *Hufeisenfinder*, Leipzig: Reclam, 1987.
- Mann, Thomas: *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp, 1948.
- Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie*, Bonn: Cohen, 1929.
- Marcuse, Herbert: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, übers. Von Alfred Schmid, Luchterhand, Neuwied, 1967.
- Martinsen, Renate: *Negative Theoriesymbiose. Die Machtmodelle von Niklas Luhmann und Michel Foucault im Vergleich*, in: Brodocz und Hammer (Hg.), *Variationen der Macht*, S. 57–74.
- Marx, Karl: *Thesen über Feuerbach*, in: Marx, Karl u. Engels, Friedrich: *Werke*, Bd. 3 (1845 bis 1846), Berlin: Dietz, 1978, S. 5–7.

- Marx, Karl u. Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie*, in: dies.: *Werke*, Bd. 3 (1845 bis 1846), Berlin: Dietz, 1978, S. 9–530.
- Meillassoux, Quentin: *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, transl. by Ray Brassier, preface by Alain Badiou, London: Continuum, 2008.
- Meillassoux, Quentin: *Time without Becoming*, ed. By Anna Longo, Mimesis International (Philosophy, 6), 2014.
- Merchant, Carolyn: *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York: Harper One, 1989.
- Merkel, Reinhard: *Willensfreiheit – Schuld – Strafe: Grundlagen und Grenzen*, in: Liessmann, Konrad Paul: *Schuld und Sühne. Nach dem Ende der Verantwortung* (Philosophicum Lech, 18), Wien: Paul Zsolnay, 2015, S. 208–241.
- Merkel, Reinhard: *Willensfreiheit und rechtliche Schuld. Eine strafrechtsphilosophische Untersuchung*, Baden-Baden: Nomos, 2008.
- Mermin, David N.: *What's wrong with this Pillow?*, in: *Physics Today*, 1989, vol. 42(4). S. 9 ; DOI : <https://doi.org/10.1017/CBO9780511608216.017> (18.01.2021).
- Meyer, Hendrik Claas: *Das zweifache Koordinationsproblem der Macht*, in: Roth (Hg.): *Macht*, S. 231–261.
- Mittelstraß, Jürgen: *Das Verfügbare und das Unverfügbare* (DOI: <https://www.hnf.de/veranstaltungen/events/paderborner-podium/glaube-in-der-wissensgesellschaft/mittelstrass.html> (02.11.2021)
- Mittelstraß, Jürgen: *Weltbilder. Die Welt der Wissenschaftsgeschichte*, in: ders.: *Der Flug der Eule: von der Vernunft der Wissenschaft und der Aufgabe der Philosophie*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1989, S. 228–254.
- Monod, Jacques: *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, übers. V. Friedrich Griese, München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1991.
- Monroe, Grey J. u. a.: *Mutation bias reflects natural selection in Arabidopsis thaliana*, in: *Nature*, 602 (2022), S. 101–105.
- Murdoch, Dugald: *Niels Bohr's Philosophy of Physics*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989.
- Müller, Max: *Macht und Gewalt, Prolegomena einer politischen Philosophie*, Freiburg: Alber, 1999.
- Müller-Lauter, Wolfgang: »Der Wille zur Macht« als Buch der »Krisis« philosophischer Nietzsche-Interpretation, in: *Nietzsche-Studien*, 24 (1995), S. 223–260.
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, New York: de Gruyter, 1971.
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in: *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), S. 1–60.
- Nagorni, Klaus u. Audretsch, Jürgen (Hg.): *Zufall oder Fügung? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch*, Karlsruhe: Ev. Akad. Baden, 2010.
- Nealon, Jeffrey T.: *The Ethics of Dialogue: Bakhtin and Lévinas*, in: *College English*, 59/2 (Februar 1997), S. 129–148.
- Nickel, Gregor: *Ist es auch Zufall – so hat er doch Methode*, in: Herkenrath u. Schwätzer (Hg.): *Zufall*, S. 39–58.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe* (KSA), in 8 Bdn., hg. V. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin: dtv / de Gruyter, 1986 ff.

- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (= KSA), in 15 Bdn., hg. Von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, New York, München: Walter de Gruyter, 1980.
- O'Farrell, Clare: *Foucault: Historian or Philosopher?*, Basingstoke: Macmillan, 1989.
- O'Heir, Anthony (ed.): *Karl Popper: Philosophy and Problems*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.
- Orwell, George: *1984. A Novel*, Cutchogue, New York: Buccaneer Books Inc, 1949.
- Patton, Paul: *Foucault's Subject of Power*, in: Moss, Jeremy (ed.): *The Later Foucault*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 1998, S. 64–77.
- Paul, Harry: *Photonen: Experimente und ihre Deutung*, Braunschweig, Wiesbaden: Vieweg, 1985.
- Perler, Dominik: *Das Problem des Neozessitarismus*, in: Hampe u. Schnepf (Hg.), *Baruch de Spinoza*, S. 59–80.
- Pitkin, Hanna Fenichel: *Wittgenstein and Justice*, Berkeley: Univ. of California Press, 1972.
- Platon: *Werke*, in 8 Bdn., deutsch-altgriechisch, Darmstadt: wbg Edition, 2016–2019.
- Plessner, Helmuth: *Macht und menschliche Natur* (1931), Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2015 (ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5).
- Polanyi, Michael: *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, London: Routledge, Taylor & Francis, 2015.
- Poljakova, Ekaterina: »Ästhetische Vollendung«: zur philosophischen Ästhetik Nietzsches und Bachtins, in: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, New York: De Gruyter, 2004, Bd. 33, S. 205 – 236
- Poljakova, Ekaterina: *Die Göttlichkeit der Einsicht: von Spinoza zu Heidegger*, in: Ruf, Matthias und Honnacker, Ana (Hg.): *Gott oder Natur – Perspektiven nach Spinoza*, Berlin, Münster, Wien, Zürich, London: LIT-Verlag, 2015 (Reihe »Philosophie aktuell«), S. 109–118.
- Poljakova, Ekaterina: *Macht als knappes Gut: Überlegungen zu Luhmanns Machttheorie*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 41/1 (2016), S. 1–26.
- Poljakova, Ekaterina: *Die Macht der Interpretation: Zwischen dem Realismus und Antirealismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 67/4 (2019), S. 539–571.
- Poljakova, Ekaterina: *Macht und Ohnmacht eines freien Geistes*, in: *Nietzscheforschung*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2019, Bd. 26, Heft 1, S. 21–38.
- Poljakova, Ekaterina: *Mehrdeutigkeit des Antichristlichen. Deutsch-russische Reflexionen in Nietzsches «Antichrist»*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 13 (2014), hg. v. Markus Enders, und Holger Zaborowski, S. 80–97.
- Poljakova, Ekaterina: *Differente Plausibilitäten: Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst*, Berlin, Boston 2013 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 63).
- Poljakova, Ekaterina: *Unsicherheit der Orientierung. Drei Versuche über das Unverfügbare*, in: Bertino, Andrea, Poljakova, Ekaterina, Rupschus, Andreas u. Alberts, Benjamin (Hg.): *Zur Philosophie der Orientierung*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2016, S. 127–146.
- Poljakova, Ekaterina: *Wie kann die christliche Botschaft glaubwürdig werden? Ein Impuls aus der orthodoxen Tradition*, in: *Communio. Internationale Katholische Zeitschrift*, 49 (2020), S. 199–208.

- Popitz, Heinrich: *Phänomene der Macht*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.
- Popper, Karl: *Conjectures and Refutations*, London: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- Popper, Karl: *Darwinism as a Metaphysical Research Program*, in: *The Philosophy of Karl Popper*, hg. v. P.A.Schilpp, La Salle, 1974.
- Popper, Karl: *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, Wien: Springer, 1935.
- Popper, Karl: *Die Quantentheorie und das Schisma in der Physik. Aus dem Postskript zur Logik der Forschung III*, übers. v. Hans-Joachim Niemann, Tübingen: Mohr, 2001.
- Prigogine, Ilya: *The Philosophy of Instability*, in: *Futures*, Volume 21/4 (August 1989), S. 396–400.
- Pseudo-Dionysius (Areopagita): *Schriften*, ausg. u. komment. v. Gerhard Wehr, Wiesbaden: Marix, 2013.
- Putnam, Hilary: *The ›Corroboration‹ of Theories*, in: Boyd, Richard, Gasper, Philip a. Trout, J.D. (eds.): *The Philosophy of Science*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991, S. 121–137.
- Putnam, Hilary: *What is Mathematical Truth?*, in: ders. (ed.): *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers*, Vol. I, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975, S. 60–78.
- Rajchman, John: *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, New York: Columbia Univ. Press, 1985.
- Rappel, Simone: »Macht euch die Erde untertan«. *Die ökologische Krise als Folge des Christentums?*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1996.
- Rasche, Günther u. van der Waerden, Bartel L.: *Werner Heisenberg und die moderne Physik*, in: Heisenberg, Werner: *Physik und Philosophie*, Stuttgart: Hirzel, 2011, S. 7–39.
- Reich, Karin, Roussanova, Elena, unter Mitwirkung von Werner Lehfeldt (Hg.): *Carl Friedrich Gauß und Russland. Sein Briefwechsel mit in Russland wirkenden Wissenschaftlern*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2012.
- Reichardt, Hans (Hg.): *Gauß und die Anfänge der nicht-euklidischen Geometrie. Mit Originalarbeiten von J.Bolyai, N.I.Lobatschewski und F.Klein*, Leipzig: Teubner, 1985.
- Ricœur, Paul: *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Columbia University Press, 1986.
- Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried u. Gabriel, Gottfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, in 13 Bdn., Basel: Schwabe, 1971–2007.
- Romberg, Reinhard: Art. *Ideologie*, in: Ritter, Gründer u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, S. 164–173.
- Rorty, Richard: *Foucault and Epistemology*, in: Hoy, David C. (ed.): *Foucault. A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1986, S. 41–49.
- Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, übers. v. Christa Krüger, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1992.
- Roth, Gerhard: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2001.
- Roth, Phillip H. (Hg.): *Macht. Aktuelle Perspektiven aus Philosophie und Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M., New York: Campus, 2016.

- Röd, Wolfgang: *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam, 2002.
- Röttgers, Kurt: *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, Freiburg, München: Alber, 1990.
- Rupschus, Andreas u. Stegmaier, Werner: »Inconsequenz Spinoza's«? *Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in ›Jenseits von Gut und Böse‹* 13, in: *Nietzsche-Studien*, 38 (2009), S. 299–308.
- Russell, Bertrand: *Power. A New Social Analysis*, London: Allen & Unwin, 1946.
- Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a/M, New York: Campus, 2007.
- Saar, Martin: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin: Suhrkamp, 2013.
- Saar, Martin: *Macht / Konstitution. Politische Theorie mit Spinoza*, in: Brodacz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 23–41.
- Saar, Martin: *Macht und Kritik*, in: Forst, Rainer, Hartmann, Martin, Jaeggi, Rachel u. Saar, Martin (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2009, S. 567–587.
- Saar, Martin: *The Immanence of Power. From Spinoza to ›Radical Democracy‹*, Voorschoten: Uitgeverij Spinozahuis, 2014 (Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 106).
- Sabloff, Jeremy A.: *Die Maya. Archäologie einer Hochkultur*, übers. v. Maria Gaida, Heidelberg: Spektrum der Wissenschaft, 1991.
- Sartre, Jean-Paul: *Der Ekel: Roman*, Berlin: Aufbau-Verl., 1982.
- Savage, C. Wade: *The Paradox of the Stone*, in: *Philosophical Review*, 76/1 (Jan., 1967), S. 74–79.
- Schäfer, Lothar: *Das Bacon-Projekt: Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1999.
- Scheibe, Erhard: *Die Philosophie der Physiker*, München: Beck, 2007.
- Scheibe, Erhard: *Popper and Quantum Logic*, in: *British Journal for Philosophy of Science*, 1974 (25), S. 319–328.
- Scheler, Max: *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, in: ders.: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern, München: Francke, 1960 (Gesammelte Werke, Bd. 8), S. 191–382.
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: ders.: *Späte Schriften*, Bern, München: Francke 1976 (Gesammelte Werke, Bd. 9), S. 7–182.
- Schiller, Friedrich: *Maria Stuart: Trauerspiel in fünf Aufzügen*, Ditzingen: Reclam, 2012.
- Schlüter, Dietrich: *Art. Akt/Potenz*, in: Ritter, Gründer u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, S. 134–142.
- Schmidt, Jan Cornelius: *Das Andere der Natur. Neue Wege zur Naturphilosophie*, Stuttgart: Hirzel, 2015.
- Schnakenberg, Jürgen: *Öffnet der Zufall unsere Welt?*, in: Herkenrath u. Schwaetzer (Hg.): *Zufall* S. 107–122.
- Schnädelbach, Herbert: *Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung*, in: *Das Argument*, 50/2 (1969), S. 71–92.
- Schneider, Ilsa: *Das Raum-Zeit-Problem bei Kant und Einstein*, Berlin: Springer, 1921.

- Schröcker, Hubert: *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*, Berlin: Akademie, 2003.
- Schrödinger, Erwin: *Was ist ein Naturgesetz? Beiträge zum naturwissenschaftlichen Weltbild*, München: Oldenbourg, 2012.
- Schulte, Christoph: *Zimzum: Gott und Weltursprung*, Berlin: Jüdischer Verl., 2014.
- Schurz, Gerhard: *Wissenschaftliche Erklärung*, in: Bartels u. Stöckler, (Hg.): *Wissenschaftstheorie*, S. 69–88.
- Schwaetzer, Harald: *Wie der Zufall wesentlich wird. Von Meister Eckhart zu Nicolaus Cusanus*, in: Herkenrath, Ulrich u. Schwaetzer, Harald (Hg.): *Zufall*, Regensburg: Roderer-Verl., 2017, S. 15–26.
- Schwerdtfeger, Helmut, Zorn, Sabine u. Gössling, Matthias (Hg.): *Macht: 90 Jahre Evangelische Michaelsbruderschaft*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021.
- Shakespeare, William: *King Henry IV. Part one*, ed. by David Scott Kastan, London: Bloomsbury, 2014.
- Searle, John R.: *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl., 1997.
- Siemens, Herman: *Umwertung: Nietzsche's »War-Praxis« and the problem of Yes-Saying and No-Saying in »Ecce homo«*, in: *Nietzsche-Studien*, 38 (2009), S. 182–206.
- Simon, Josef: *Philosophie des Zeichens*, Berlin, New York: De Gruyter, 1989.
- Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, lateinisch-deutsch, übers., hg. Und angeleitet v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Meiner, 2015.
- Stegmaier, Werner: *Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra*, in: Gerhardt, Volker (Hg.): *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, Berlin: Akademie, 2000, S. 191–224.
- Stegmaier, Werner: *Hegel, Nietzsche und Heraklit. Zur Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems*, in: Djurić, Mihailo und Simon, Josef (Hg.): *Nietzsche und Hegel*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992, (Nietzsche in der Diskussion), S. 110–129.
- Stegmaier, Werner: *Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie*, in: *Nietzsche-Studien*, 36 (2007), S. 80–94.
- Stegmaier, Werner: *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2022.
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2012.
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches »Genealogie der Moral«. Werkinterpretation*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994.
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von Der Antichrist und Ecce homo*, in: *Nietzsche-Studien*, 21 (1992), S. 163–183.
- Stegmaier, Werner: *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2016.
- Stegmaier, Werner: *Philosophie der Fluktanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 (Neue Studien zur Philosophie, Bd. 4).
- Stegmaier, Werner: *Philosophie der Orientierung*, Berlin, New York: de Gruyter, 2008.

- Stegmaier, Werner: *Start-Paradoxien moderner Orientierung. Über Spinozas Ethik und ihr höchstes Gut im Blick auf Luhmanns Systemtheorie*, in: Hubertus Busche (ed. in Collaboration with Stefan Hessbrueggen-Walter): *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400 – 1700)*, Hamburg: Meiner, 2011, S. 207–216.
- Stöckler, Manfred: *Philosophische Probleme der Quantentheorie*, in: Bartel u. Stöckler (Hg.): *Wissenschaftstheorie*, S. 245 – 263.
- Straßheim, Holger: *Macht aus relationaler Perspektive*, in: Brodacz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 75–94.
- Strecker, David: *Logik der Macht. Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis*, Weilerswist: Velbrück Wiss., 2012.
- Suhm, Christian: *Theoretische Entitäten und ihre realistische Deutung. Vorschlag einer Strategie zur Verteidigung eines wissenschaftlichen Realismus*, in: Halbig u. Suhm (Hg.): *Was ist wirklich?*, S. 139–181.
- Taylor, Charles: *Foucault über Freiheit und Wahrheit*, in: Taylor, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1988, S. 188–234.
- Taylor, Charles: *A secular age*, Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2007.
- Terekhovich, Vladislav: *Existence of quantum objects. Experimental verification of metaphysical presuppositions*, in: *Metaphysics*, 2017, 23 (1), S. 104–112.
- Terekhovich, Vladislav: *Metaphysics of the Principle of Least Action*, in: *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 62 (2018), S. 189–201.
- Terekhovich, Vladislav: *Modal Approaches in Metaphysics and Quantum Mechanics*, DOI: <http://philsci-archival.pitt.edu/11319/1/ModalityInQM.pdf> (27.11.2020).
- Thomas von Aquin: *Die Seele. Erklärungen zu den drei Büchern des Aristoteles >Über die Seele<*, übertr. u. eingel. v. Alois Mager, Wien: Hegner, 1937.
- Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, übers. und mit Anm. v. Karl Albert und Paulus Engelhardt, Darmstadt: Wiss. Buchges., 2001, Bd. 2.
- Tolkien, John Ronald Reuel: *The Letters*, ed. by Humphrey Carpenter, London: Georg Allen & Unwin, 1981.
- Tolkien, John Ronald Reuel: *The Lord of the Rings*, London: HarperCollins, 2004.
- Tolkien, John Ronald Reuel: *The Silmarillion*, ed. by Christopher Tolkien, London: HarperCollins, 2004.
- Tolstoi, Leo N.: *Mein Glaube*, übers. v. Raphael Löwenfeld, München: Eugen Diederichs Verl., 1990 (Tolstoj, Leo N.: *Religions- und gesellschaftskritische Schriften*, hg. v. Paul H. Dörr, Bd. 2).
- Tolstoi, Leo: *Der Tod des Iwan Iljitsch*, übers. v. Marie Stellzig, in: ders.: *Die Erzählungen*, in 2 Bdn., Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler, 2001, Bd. 2 (Späte Erzählungen 1886–1910), S. 49–114.
- Tongeren, Paul van: *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu »Jenseits von Gut und Böse«*, Bonn: Bouvier, 1989.
- Topitsch, Ernst: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied: Luchterhand, 1961.
- Trappe, Tobias: Art. *Wirklichkeit*, in: Ritter, Gründer u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, S. 829–846.

- Trendelenburg, Friedrich Adolf: *Über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg*, Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2001 (Abhandlungen der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1849).
- Tugendhat, Ernst: *Rezension zu Wolfgang Wieland: Die aristotelische Physik*, in: ders.: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1992, S. 385–401.
- Vogt, Peter: *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*, Berlin: Akademie, 2011.
- Vollmer, Gerhard: *Geleitwort*, in: Arendes, Lothar: *Gibt die Physik Wissen über die Natur? Das Realismusproblem in der Quantenmechanik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992 (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Bd. 102).
- Waters, C. Kenneth: *Why genic and multilevel selection theories are here to stay*, in: *Philosophy of Science*, 72 (2005), S. 311–333.
- Weber, Marcel: *Philosophie der Evolutionstheorie*, in: Bartels u. Stöckler (Hg.): *Wissenschaftstheorie*, S. 265–285.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1972.
- Weiß, Ulrich: *Von der Hard Power zur Soft Power: Paradigmenwechsel in den Machttheorien*, in: Breuninger, Renate (Hg.): *Macht und Gewalt*, Ulm: Univ. Ulm, 2001 (Bausteine zur Philosophie, 17), S. 13–43.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von: *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart: Hirzel, 1958 (erste Aufl. 1943).
- Wetz, Franz Josef: *Kontingenz der Welt – ein Anachronismus?*, in: Von Graevenitz, Gerhard u. Marquard, Odo (Hg.): *Kontingenz*, München: Fink, 1998, S. 81–106.
- Wieland, Wolfgang: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- Willaschek, Marcus: *Der mentale Zugang zur Welt*, Frankfurt a/M: Klostermann, 2003 (Philosophische Abhandlungen, Bd. 87).
- Willers, Ulrich: »Aut Zarathustra aut Christus«. *Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980*, in: *Theologie und Philosophie*, 60 (1985), S. 418–442; 61 (1986), S. 236–249.
- Windelband, Wilhelm: *Die Lehren vom Zufall*, Inaugural-Dissertation, Berlin: F. Henschel, 1870.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, in: ders.: *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1984 (Werkausgabe, in 8 Bdn., Bd. 1), S. 225–580.
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, in: ders.: *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1984 (Werkausgabe, in 8 Bdn., Bd. 1), S. 7–85.
- Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewißheit. Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1984 (Werkausgabe, in 8 Bdn., Bd. 8).
- Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewißheit*, hg. v. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe u. Georg Henrik von Wright, in: ders.: *Über Gewißheit*, S. 118–257.

- Wittgenstein, Ludwig: *Vortrag über Ethik*, in: ders.: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hg. u. übers. v. Joachim Schuller, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1989, S. 9–19.
- Wittgenstein, Ludwig: *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*, hg. v. Georg Henrik von Wright, unter Mitarb. v. Heikki Nyman, in: ders.: *Über Gewißheit*, S. 445–573.
- Wittgenstein, Ludwig: *Zettel*, hg. v. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe u. Georg Henrik von Wright, in: ders.: *Über Gewißheit*, S. 259–443.
- Wolin, Richard: *Foucault's Aesthetic Decisionism*, in: *Telos*, 67 (1986), S. 71–86.
- Wurzer, William S.: *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim a/Gl.: Hain, 1975.
- Zaborowski, Holger: *Die europäische Krise, die Grenzen des Pragmatismus und die Würde des Menschen. Zur Identität Europas*, in: ders.: *Menschlich sein. Philosophische Essays*, Freiburg, München: Alber, 2016, S. 73–91.
- Zapf, Holger: *Macht nach dem Mai '68*, in: Brodacz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 131–145.
- Zarka, Yves Charles: *Foucault et le concept du pouvoir*, in: ders.: *Figures du pouvoir: Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris: PUF, 2001, S. 143–157.
- Zenkert, Georg: *Die Konstitution der Macht. Kompetenz, Ordnung und Integration in der politischen Verfassung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Žižek, Slavoj: *The Sillible Object of Ideology*, London, New York: Verso, 1989.
- Zurek, Wojciech Hubert: *Decoherence and the Transition from Quantum to Classical – Revisited*, in: Duplantier, Bertrand, Raimond, Jean-Michel u. Rivasseau, Vincent (eds.): *Quantum Decoherence. Poincaré Seminar 2005*, Basel: Birkhäuser, 2007 (Progress in Mathematical Physics, vol. 48), S. 1–31.
- Zweig, Stefan: *Maria Stuart*, Berlin: Insel, 2013.
- Баранов А., Захваткин М., Добровольский Д., Мирский Э. и Рубцов А. (Baranow A., Zachwatkin M., Dobrowolski D., Mirski E. u. Rubzow A.): *Россия в поисках идеи: анализ прессы (Рабочие материалы Группы консультантов Администрации Президента РФ)* (Russland auf der Suche nach einer Idee: Presseanalyse (Arbeitsmaterial der konsultierenden Gruppe für die Administration des Präsidenten der Russischen Föderation)), Moskau 1997.
- Бахтин, Михаил М. (Bachtin, Michail M.): *Проблема текста (Das Problem des Textes)*, in: ders.: *Собрание сочинений, в 7 т. (Gesammelte Werke, in 7 Bdn.)*, Moskau: Русские словари, 1996, Bd. 5.
- Бахтин, Михаил М. (Michail M. Bachtin): *Проблемы поэтики Достоевского (Probleme von Dostojewskis Poetik)*, in: ders.: *Собрание сочинений, в 7 т. (Gesammelte Werke, in 7 Bdn.)*, hg. v. S.G. Vocharow u. a., Moskau: Русские словари, Языки славянских культур, 2002, Bd. 6, S. 5–300.
- Бахтин, Михаил М. (Bachtin, Michail M.): *Роман воспитания и его значение в истории реализма (Der Erziehungsroman und seine Bedeutung in der Geschichte des Realismus)*, in: ders.: *Эстетика словесного творчества (Ästhetik des Wortkunstschaffens)*, Moskau: Искусство, 1986, S. 199–249.

- Воробьева, Мария Владимировна (Worobjowa, Marina Wladimirowna): *Анекдот как феномен повседневной культуры советского общества (на материале анекдотов 1960–80-х годов)* (*Anekdote als Phänomen der Alltagskultur in der sowjetischen Gesellschaft (basierend auf dem Material von Anekdoten der 1960/80er Jahre)*), DOI: <https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/1505/1/urgu0612s.pdf> (07.12.2020).
- Голосовкер, Яков Э. (Golosowker, Jakow E.): *Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазов» и трактатом Канта «Критика чистого разума»* (*Dostojewski und Kant. Überlegungen eines Lesers zum Roman «Die Brüder Karamasow» und Kants Traktat «Kritik der reinen Vernunft»*), Moskau: Постскриптум, 1963.
- Гусейнов, Абдусалам А. и Рубцов, Александр В. (Gusejnov, Abdusalam A. u. Rubzow, Aleksandr W.) (Hg.): *Философия и идеология: от Маркса до постмодерна* (*Philosophie und Ideologie: von Marx bis zur Postmoderne*), Moskau: Прогресс-Традиция, 2018.
- Гутнер, Григорий Борисович (Gutner Grigorij Borisowitsch): *Герменевтика и богословие* (*Hermeneutik und Theologie*), aus dem Nachlass.
- Гутнер, Григорий Борисович (Gutner Grigorij Borisowitsch): *Идеология и богословие* (*Ideologie und Theologie*), in: ders.: *Избранные статьи (2003–2018)* (*Ausgewählte Beiträge (2003–2018)*), Moskau: СФИ, 2022, S. 239–253.
- Гутнер, Григорий Борисович (Gutner, Grigorij Borisowitsch): *Начало и мотивация научного познания. Рассуждение об удивлении* (*Anfang und Motivation der wissenschaftlichen Erkenntnis. Abhandlung über das Staunen*), Moskau: Lenand, 2018.
- Гутнер, Григорий Б. (Gutner, Grigorij B.): *Опыт секулярной метафизики II: Спиноза* (*Versuch einer säkularen Metaphysik (Teil II): Spinoza*, in: *Альманах СФИ*, 14 (2015), S. 29–53.
- Межуев, Борис (Mežujew, Boris): *Идея мировой истории в учении Карла Маркса* (*Die Idee der Weltgeschichte in der Lehre von Karl Marx*), in: Гусейнов и Рубцов (Gusejnov u. Rubzow) (Hg.): *Философия и идеология*, S. 275–300.
- Межуев, Вадим М. (Mežujew, Wadim M.): *Философия как идеология* (*Philosophie als Ideologie*), in: Гусейнов, Рубцов (Gusejnow, Rubzow): *Философия и идеология* (*Philosophie und Ideologie*), S. 85–97.
- Миронов, Владимир В. (Mironow, Wladimir W.): *Маркс и Россия: сложности взаимного восприятия* (*Marx und Russland: Schwierigkeiten der gegenseitigen Wahrnehmung*), in: Гусейнов и Рубцов (Gusejnow u. Rubzow): *Философия и идеология* (*Philosophie und Ideologie*), S. 348–363.
- Морозов, Нектарий (Morozow, Nektarij): *Путь к свободе* (*Der Weg zur Freiheit*), Saratow: Изд. Саратовской митрополии, 2018.
- Нечипоренко, Александр В. и Французов, Павел А. (Netschiporenko, Aleksander W. u. Frantsuzov, Pawel A.): *Проблема онтологии квантовой физики* (*Problem der Ontologie der Quantenphysik*), in: *Философия науки*, 2 (2020), S. 84–112.

- Полякова, Екатерина Андреевна (Poljakova, Ekaterina Andreevna): *»Параллельные линии« Ивана Карамазова (Логика одной идеи) (»Parallele Linien« von Iwan Karamasow (Die Logik einer Idee))*, in: Mark G. Altshuller (ed.): *Graduate Essays on Slavic Languages and Literatures*, Pittsburgh: Centre for Russian and East European Studies University of Pittsburgh, 1993, Vol. 6, S. 21–27.
- Полякова, Екатерина Андреевна (Poljakova, Ekaterina Andreevna): *Поэтика драмы и эстетика театра в романе: »Идиот« и »Анна Каренина« (Poetik des Dramas und Ästhetik des Theaters im Roman: Der Idiot und Anna Karenina)*, Moskau: Verl. der Russischen Staatlichen Universität für Geisteswissenschaften, 2002.
- Сванидзе, Николай (Swanidze, Nikolai): *Исторические хроники. 1990, 1991 (Historische Chroniken. 1990, 1991)*, DOI: <https://www.youtube.com/watch?v=hmK25VnkCLc>; <https://www.youtube.com/watch?v=dRnr-ODOrL8> (22.03.2022).
- Соловьев, Эрих Ю. (Solowjow, Erich J.): *Философия как критика идеологий (Philosophie als Kritik der Ideologien)*, in: Гусейнов и Рубцов (Gusejnow u. Rubzow): *Философия и идеология (Philosophie und Ideologie)*, S. 21–72.
- Сорокина, Светлана (Sorokina, Swetlana): *Сердце Ельцина (Das Herz Jelzins)*, DOI: <https://www.youtube.com/watch?v=jbFeo9VzMmA> (8.10.2019).
- Сырودهеева, Ася А. (Syrodeewa, Asja A.): *Философия и идеология: иллюзия деидеологизации (обзор «круглого стола») (Philosophie und Ideologie: Illusion der Deideologisierung (Bericht über das Kolloquium))*, in: Гусейнов и Рубцов (Gusejnow u. Rubzow): *Философия и идеология (Philosophie und Ideologie)*, S. 219–244.
- Терехович, Владислав (Terekhovich, Vladislav): *Три подхода к проблеме квантовой реальности и вторая квантовая революция (Drei Herangehensweisen an das Problem der Quantenrealität und die zweite Quantenrevolution)*, in: Эпистемология и философия науки (Epistemologie und Wissenschaftsphilosophie), 56/1 (2019), S. 169–184.
- Толстой, Лев Николаевич (Tolstoi, Lew Nikolajewitsch): *Полное собрание сочинений в 90 томах (Юбилейное издание), (Gesamtausgabe in 90 Bd. (Jubiläumsausgabe))*, Москва, Ленинград: Худ. лит., 1935–1958.

Personenregister

- Abel, Günter 134–137, 160, 283, 328, 333, 336
- Adorno, Theodor W. 280, 498, 504f.
- Althusser, Louis 489, 503, 510f.
- Anselm von Canterbury 38f., 384, 414
- Arendt, Hannah 22f., 24, 26, 28f., 230–233, 237, 238, 241, 247, 248, 256, 498, 518f., 524, 530, 547
- Aristoteles 19, 30, 53, 85, 273, 295f., 343, 357f., 362, 396–403, 405, 407f., 410, 412f., 417, 426, 474, 476, 479
- Augustinus, Aurelius 307, 345, 384, 594f., 602f., 667–669.
- Bachtin, Michail M. 89, 551, 621, 641–662, 665, 672–674, 676
- Bacon, Francis 65, 342–350, 352, 362, 387, 389–391, 411, 416, 483, 490, 593
- Blumenberg, Hans 80, 110, 579
- Bohr, Niels 441–443, 448, 450f., 453, 457, 467, 477–479
- Born, Max 448, 451f., 457
- Bulgakow, Michail 513–516, 535
- Bultmann, Rudolf Karl 640f., 647f.
- Burckhardt, Jakob 26, 32
- Darwin, Charles 145, 419–421, 425, 434, 438
- Deleuze, Gilles 60, 96, 126, 138, 177, 410
- Derrida, Jacques 126, 180, 184, 270, 282, 604
- Descartes, René 35, 42f., 46, 97, 118f., 141f., 141f., 344f., 357, 422, 425, 489, 507, 509, 601
- Dilthey, Wilhelm 44–53, 70–73, 75, 339, 350
- Dostojewski, Fjodor M. 88, 165, 168, 307, 551f., 564f., 571, 611–618, 622, 633
- Eco, Umberto 83f., 275–281, 285, 288–292, 294–297, 300, 302, 308, 313f., 319–322, 324, 326f., 328, 331, 334, 336, 393
- Einstein, Albert 56, 85, 293, 345, 362, 366, 377–379, 381–383, 385, 448–458, 463, 465f., 478, 481f.
- Foucault, Michel 15f., 19, 26, 27, 33, 64, 79–81, 88, 126, 175–226, 227, 229, 248, 260, 263–265, 270, 331, 338, 342, 347, 349, 387, 476, 482, 489f., 495–497, 504f., 518, 522, 529, 532, 543, 557, 579f., 587, 671, 681f.
- Gauß, Johann Carl Friedrich 379f.
- Gorbatschow, Michail Sergejewitsch 536–545, 547
- Gutner, Grigorij Borisowitsch 18, 85, 101, 351–364, 367, 369, 374f., 377, 378, 380, 382, 506–509, 518, 521, 559, 680
- Habermas, Jürgen 178, 211, 212, 232, 241, 500–502, 505
- Han, Byung-Chul 21, 26, 231–233, 237, 238, 241, 247f., 251f., 256
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 44, 62, 72, 156, 405, 493, 501, 506, 659, 683
- Heidegger, Martin 35–37, 46–59, 66, 73–75, 106, 125–128, 271, 316, 318, 325, 326, 339, 350, 357–361, 657, 680, 684, 687
- Heisenberg, Werner 293, 394, 441–443, 445, 446, 448, 450, 453–457, 461, 463f., 467, 472–474, 477, 479f., 486
- Hobbes, Thomas 22, 23, 24, 25, 32, 43, 65, 218, 231, 240, 247, 342
- Husserl, Edmund 35–37, 47, 49, 50, 52, 54ff., 57, 63
- Jaeggi, Rahel 505f., 511
- Jelzin, Boris Nikolajewitsch 537–543, 545–551

Personenregister

- Jesus Christus 89, 163–168, 563, 566, 569, 571, 583, 592, 598, 649f., 652, 665f., 675
- Jonas, Hans 45, 89, 253, 272, 344, 420–422, 425, 428, 438–440, 480, 581f., 586f., 634–641, 647–651, 662, 669, 672f., 676
- Kant, Immanuel II, 33, 35, 37–39, 41–49, 51–53, 56, 72f., 75–77, 78, 81f., 85, 97, 102, 153, 161, 270, 279, 284, 299, 316, 337, 344, 346, 349, 367–377, 382–386, 412, 415, 418, 445, 472, 477f., 498, 563–566, 568, 588, 601–603, 606f., 609f., 613, 615–617, 638, 639, 648, 685
- Kuhn, Thomas S. 70, 393f.
- Latour, Bruno 336, 355–357
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 116, 280, 405, 468f., 474–476, 596, 598–603, 663
- Lemke, Thomas 178f., 208, 211, 222
- Lévinas, Emmanuel 36, 56, 89, 656–662, 665, 670, 671–673
- Libet, Benjamin 447, 605f.
- Lobatschewski, Nikolai Iwanowitsch 380
- Luhmann, Niklas 15f., 20f., 60, 64, 79f., 88, 227–261, 263–265, 270, 331, 334, 349, 476, 482, 503, 519, 534, 579f., 669, 681f.
- Luther, Martin 161, 165, 562f., 567, 595f., 598, 601–603
- Mannheim, Karl 499, 504
- Maria Stuart 302–313, 320
- Marx, Karl 31, 189, 352, 491–502, 508, 511, 546, 557, 560f.
- Meillassoux, Quentin 12, 84f., 298–300, 315, 318f., 330, 410–417, 479, 586, 669, 676
- Monod, Jacques 272, 421–428, 434, 437f., 440
- Müller-Lauter, Wolfgang 123, 127–138, 141, 152, 169, 335
- Nietzsche, Friedrich 15f., 19, 26, 32, 62, 64, 79–83, 88, 102, 109, 123–173, 176, 179f., 182, 191, 193–197, 202f., 206, 212, 214, 219f., 224f., 227, 229, 232, 263–265, 270, 273, 275–287–289, 291f., 297, 299–301, 319, 322, 326f., 331, 335, 336, 344, 347, 349, 355, 359, 387, 393f., 423f., 427, 476, 482, 560–562, 565, 579f., 587, 604, 606, 624f., 666, 671, 676, 681f.
- Orwell, George 521
- Platon 12, 32, 45, 74, 246, 271–273, 277, 279, 357, 362, 491, 506, 575, 668
- Popper, Karl 353, 431f., 466f., 469–471, 474–476, 482, 508f.
- Putnam, Hilary 84, 285, 332, 382
- Ricœur, Paul 499, 503, 504, 510
- Rorty, Richard 270, 288, 410
- Saar, Martin 24–29, 93, 111, 117, 215f., 496
- Scheler, Max 45, 48, 51, 66, 350
- Shakespeare, William 88, 448, 610–612
- Spinoza, Baruch 15f., 19, 24, 29, 33, 37, 40, 64, 79f., 82, 88, 93–123, 128, 145–147, 172, 218, 229, 263–265, 324, 362, 367, 383, 385, 387, 391, 400, 407f., 421, 469, 474, 476, 482, 519, 571, 579f., 584, 587, 604, 608, 681f.
- Stegmaier, Werner 17, 76, 95, 110, 123, 137f., 141, 151, 156, 166, 196, 227, 529, 604
- Thomas von Aquin 343, 590–592, 599f.
- Tolkien, John Ronald Reuel 88, 619–633
- Tolstoi, Lew Nikolajewitsch 107, 164–166, 168, 316–318, 666
- Tongeren, Paul van 133
- Weber, Max 14, 21f., 24f., 27, 199, 210, 230–233, 240, 246f.
- Wittgenstein, Ludwig 69, 171, 271, 292–294, 296f., 299, 313, 322, 358, 363f., 367, 664, 676, 680

Sachregister

- Allmacht 16f., 19, 67, 87f., 336, 403, 414, 416, 569, 579–677, 682, 685
- Angst s. Furcht
- Anonymität, anonym 27, 33f., 203f., 216, 263f., 459, 475, 495–497, 517f., 529, 532f., 556, 574f., 577, 579, 683
- Asymmetrie, asymmetrisch 33, 122, 150f., 263–265, 331, 347, 350f., 385f., 388, 475, 478–482f., 505 Anm., 644, 647, 659, 672
- Außenwelt s. Welt
- Beliebigkeit, beliebig, Willkür, willkürlich 13f., 21, 23, 29, 31, 55, 73, 77, 96, 149, 169, 178, 180 Anm., 275f., 283, 288, 291, 294, 320, 328 Anm., 338, 394, 437, 460, 473, 482, 504, 540, 588f., 595, 600–603, 609f., 615, 653, 657, 664, 674
- das Denken 41f., 44f., 49, 51, 57–59, 61, 76, 97f., 100, 114, 118, 120, 179, 189f., 228, 257, 297, 335, 350, 364, 368, 381, 409, 414, 416, 421, 477, 478 Anm., 491, 510 Anm., 517, 522, 524, 529 Anm., 656–658, 671
- Doppeldenk, doublethink 521–524, 527–529, 532–534, 565, 570, 573f.
- Epistemologie, epistemologisch, Erkenntnistheorie, erkenntnistheoretisch 12, 16, 41f., 45–47, 52, 54, 65f., 79, 96, 284, 351, 352–354, 377, 387, 392, 409f., 450, 477, 482f., 556, 579, 679, 683
- das Erhabene 75f., 373–376, 378, 382–386
- Erkenntnis, erkennen 35f., 66, 79, 96, 98, 198, 275–287, 344, 351–357, 358f., 374–376, 388, 409, 507f., 642, 652, 662
- Erkenntnistheorie, erkenntnistheoretisch s. Epistemologie
- Erklärung, erklären 21, 32, 80, 147f., 219, 233, 246, 286, 314, 322, 326f., 330f., 335, 353, 365f., 384, 404, 419, 421, 423–425, 428–439, 428–439, 547, 685
- Ethik, ethisch, das Ethische, Moral, moralisch 10f., 26f., 32, 34, 65f., 93, 101f., 123, 142, 144, 164, 222f., 238, 277, 289–292, 372f., 383, 424, 488, 515–518, 523–535, 546, 554, 556f., 563, 568, 573–577, 637–642, 647f., 650f., 656f., 662, 674–677, 685
- ethisch-ästhetische Differenz 587, 641f., 651f., 658, 660, 662, 665, 672–675, 681f.
- Evolution, Evolutionstheorie 17, 86, 189f., 242, 272, 294, 417–440, 445, 452, 479f., 502, 634–639, 648
- evolutionäre Epistemologie 352–354
- Existenz, existentiell 36, 52, 54, 56, 118–120, 146f., 177, 224, 316–318, 325, 361, 365, 407, 412, 467, 469f., 558, 615, 640
- Freiheit, Befreiung, frei 12, 16–17, 211–226, 391, 424, 438–440, 452, 460, 509 Anm., 541, 557, 587–591, 594–634, 611–633, 664f., 671–675
- freier Wille, Wahlfreiheit 22, 587–590, 594f., 599–607, 613
- Furcht, Angst 114, 147, 194f., 198, 252, 253 Anm., 318f., 358, 362, 384, 412, 422–425, 524, 536, 504, 541, 553, 640, 644, 650, 673, 686f.
- Geometrie
- nicht-euklidische 17, 379–381, 564f., 592

- Gott, Gottheit, göttlich 12, 14, 17, 94–106, 112–120, 122, 125, 149, 165, 167, 170, 307, 321, 336, 384f., 402, 407–409, 413f., 451, 562–566, 572, 584f., 593–609, 630f., 634–637, 646–655, 663, 667f., 671, 684f.
- Grenze, Grenzen 13, 34, 40, 55, 59, 61f., 272, 281, 289, 326, 329f., 332, 335–337, 350, 361, 364, 378, 381, 392, 403, 445, 452, 460, 463, 482, 564, 572, 580, 585, 594, 619, 643f., 655, 660f., 663–665, 671, 674–677, 680, 687
- gut / böse, das Gute / das Böse 28, 34, 100, 164, 292, 563 Anm., 564f., 571 Anm., 594f., 598, 602f., 609f., 615, 636, 638
- Handlung, handeln 11, 24, 29, 41, 101, 210, 243f., 256, 294f., 310f., 396, 422, 485, 563, 568, 603, 607, 609f., 617, 637, 639–641, 644, 648, 653, 662, 675, 686
- Hermeneutik, hermeneutisch 15, 68, 158, 160, 168–173, 299, 506–508, 588
- Horizont, Horizontlinie 76, 314, 324–326, 330, 332–335, 337, 463, 660
- Ideologie, ideologisch 9, 12–14, 86f., 257–260, 264, 334, 411, 422–425, 485–577, 580, 585f., 589, 596f., 650 Anm., 662, 671, 675, 680–683
– Ideologiekritik, ideologiekritisch 16f., 66f., 86f., 488, 490–513, 524, 683
– ‚harte‘ / ‚milde‘ Ideologien 87, 529–533, 553f., 573f., 576, 683
- Immanenz, immanent 16, 43, 64, 80f., 117, 120, 134, 201, 207, 209, 505, 579–582, 586f., 598 Anm., 635f., 644, 648–650, 666, 669, 672f., 675, 681
- Interpretation, interpretieren, Interpret 134, 150f., 153f., 157f., 171, 173, 279–285, 288–291, 296f., 300f., 311–313, 319, 322f., 326f., 329f., 334, 336–339, 341, 394, 442, 463, 486f., 508, 550, 555f., 557f., 570, 572, 574–576, 580, 662–664, 666, 671, 673, 681f., 684
- Kausalität 22, 45 Anm., 97, 104, 112, 187, 240f., 247, 347, 354, 368, 383, 390, 397, 399, 404, 406–409, 413, 419, 428, 434–437, 440, 444f., 460, 479f., 588
- Konstruktivismus, Konstruktivist 9, 11, 60f., 228–230, 253, 259, 270, 296, 336 Anm., 352–349, 352–356, 372, 409, 454, 456, 465, 505 Anm.
- Kontingenz, kontingent 33, 228f., 257, 259–261, 263, 316f., 393, 395, 396–416, 475, 478–482, 486f., 586
- Liebe 10, 99, 120, 161f., 169, 233–235, 518, 562, 651f., 675
- Macht 14–17, 20, 23, 29f., 32, 59, 45, 62–68, 79, 111–116, 139–152, 154, 172, 181, 198–211, 215f., 236–242, 250, 254–256, 245, 247, 259f., 263, 331–339, 388f., 391, 474–476, 489, 532, 534f., 546f., 557, 572, 579f., 626, 664f., 671f., 685–687
– als *dynamis* 19, 30, 246, 399–403, 474
– als Agon, als Gegeneinander-Kämpfen 15, 197f., 216f., 579f.
– als Gegensatz zur Gewalt 22f., 26, 28f., 115 Anm., 230–232, 237–239, 384, 496, 518f., 530, 666
– als Kontrolle, Dominanz, Herrschen, Überwältigen 15, 65, 85, 146, 192, 204, 210, 232, 248, 331f., 338, 345, 348, 357, 387, 389, 580f., 665, 671f.
– Macht der Menge, *multitudinis potentia* 25, 117 Anm., 518f., 530
– Macht des Wissens s. Wissensmacht
- Machttheorie 14, 16, 20, 21–34, 209, 229–231, 236, 238, 240, 260
- Metapher 76f., 84f., 240, 244, 276f., 292–294, 313, 322–324, 343, 345–347, 349f., 391, 425, 436, 437, 445f., 448f., 531, 564
- Möglichkeit, möglich, Ermöglichung 39, 53, 62, 102, 249f., 252–254, 256f., 259–261, 337, 398–404, 461, 468–470, 474, 585, 663–665, 679, 687
- Moral, moralisch s. Ethik
- Mut, mutig 159, 191, 366, 380f., 384f., 387f., 390, 485, 540, 574

- Natur 12, 40, 95, 99f., 102f., 107, 122, 342–350, 368–372, 381, 383–387, 390, 396, 415, 422, 440, 445f., 454, 456f., 461, 485, 584, 587f., 590, 600f., 608, 633, 636, 638, 639 Anm., 671f., 675
- Nicht-Gleichgültigkeit, Nicht-Indifferenz 11, 33f., 47f., 52, 57, 79, 83, 88, 99, 102f., 110, 122f., 150, 263, 265, 331, 335, 339, 462, 473, 475, 477, 480, 487, 569, 571f., 575–577, 579, 649, 653
- Ohnmacht 13, 56f., 62f., 111–121, 158, 173, 265, 291, 313, 332–335, 337f., 389f., 395, 408f., 416, 419, 436, 439f., 442, 455, 460, 477, 479f., 525, 633, 650, 662, 666, 675
- Ontologie, ontologisch 24, 29, 41, 52, 54, 121, 181, 216–218, 220, 254, 257f., 401–405, 413, 467–470, 637f., 657, 665, 668
- Orientierung, orientieren, Orientierungspunkt 9, 76, 141 Anm., 227f., 233, 240f., 244f., 247f., 255f., 257, 358, 477, 504f., 510 Anm., 575, 604, 657
- Paradoxie, paradox 60 Anm., 95, 102, 108–111, 247, 250, 254–257, 259, 369, 371, 373, 384, 397, 410, 449, 460, 462, 566f., 575f., 583, 591–610, 650, 667, 673
- Person, das Persönliche, persönlich 11, 33f., 136, 164f., 167–170, 180, 204, 224, 263, 291, 373, 378, 448, 451, 471, 473, 486, 516–518, 521, 532f., 537, 547, 556–558, 567, 571, 574–577, 583f., 608, 623, 650, 671, 683
- Perspektive, perspektivisch, Perspektivismus 15, 102, 138, 282, 288, 299, 312, 331, 336, 394, 486, 557, 642, 644f., 647–653, 662f., 672–676
- Phänomenologie, phänomenologisch 10, 35–37, 42–44, 52, 54, 56, 63, 84, 325f., 644–646, 656, 659, 669
- Philosophie
– Aufgaben 11–14, 16–18, 24, 35, 42, 46, 49, 72f., 78, 169f., 174, 225f., 271–274, 358, 411
– der Macht 12–15, 24–26, 30, 34, 62f., 64, 66f., 68, 77–80, 229, 260, 264f., 274, 489 Anm., 513, 583–585, 589, 682, 684, 686f.
- Postmoderne, postmodern 11, 19, 88, 132, 270, 274f., 318, 320, 327, 339, 350, 392, 397, 416, 581, 587, 593, 681f.
- Quantenphysik, Quanten 17, 53, 86, 128f., 324, 383, 417, 440–480
- Rationalität, rational 93, 337, 377–379, 382f., 434, 451–453, 455–457, 463, 472, 477–483, 487, 579, 679f.
- Realismus 9–11, 54, 60, 269–339, 356, 449, 452–454, 465–470, 475f., 480, 504, 618, 620
– Quantenrealismus 463–467, 469f., 480
- Realität, das Reale 9–12, 35–68, 161, 167, 194, 217, 220, 227, 259f., 263, 274, 317, 325, 332, 336–338, 356f., 361, 363, 387, 393–393, 478–480, 491, 502f., 511, 543, 549, 555, 572, 619–622, 652, 664f.
– *realitas* 37–39, 118
– als beharrlich und widerständig 43f., 48, 53, 62, 265, 339, 367, 374–376, 381, 388f., 580f., 663, 672
– als Bewegung 10, 13, 15, 55, 61, 63, 77, 121f., 143, 146, 188, 265, 334, 337–339, 350f., 357, 438, 470, 474f., 478–480, 575, 581, 655, 671, 680
– als Ereignis 59f., 189f., 196, 360
– als Gegebenheit, das Fertig-Vorliegende, das Neutral-Vorhandene 10–14, 16, 19, 54, 474f., 481f., 488, 584, 644f., 652, 656, 660, 663–665, 667, 669f., 676, 679f., 686
– als Gesamtrealität 40–43, 51f., 64, 77, 79, 121f., 129, 148, 152, 229
– als Konstrukt, Konstruktion 13, 55, 60f., 227–229, 349, 356f., 361, 366f., 371f., 581, 654, 664, 671, 679, 681
– als Macht 12–17, 56–68, 86, 122, 264, 274, 341, 389, 475–479, 482f., 556–558, 574–577, 584, 664, 667, 676, 679, 683, 687

- als nachgiebig und gefügig 48, 52–53, 58, 62f., 265, 371, 374f., 388f., 580f., 672
- als Richtschnur, Kriterium 41–49, 64, 77, 79f., 119, 122, 157–161, 168, 170, 172f., 274, 332, 335 Anm., 372, 375, 490, 511, 575, 584, 679–681
- Graden und Abstufungen 53–55, 119–121, 148, 286, 324, 337, 400, 403, 413, 466, 470
- Sinn der Realität 9–12, 14–17, 35f., 44, 46–49, 62f., 67f., 77, 83, 86–89, 264f., 337, 351, 395, 410, 414, 476, 478f., 480–483, 556, 558, 574f., 579f., 584, 586f., 589, 648, 670, 676, 679, 682
- Realitätsauffassung, -konzeption, -verständnis 14–16, 30, 33f., 69, 77f., 93, 161, 168, 172f., 222, 260f., 265, 299, 301, 327, 345, 393, 395, 405, 453, 456, 470f., 486f., 508, 510, 527, 559, 584, 609, 660, 671, 684
- das Sein, das Seyn 47, 49–51, 57f., 63, 74, 81, 288, 291, 332, 336, 443, 461–463, 657, 660, 663, 665, 669, 671, 676, 687 Anm.
- das Staunen 85, 357f., 360f., 362–369, 372, 374, 377–379, 381, 383, 385f., 388, 408, 455f.
- Subjekt, Subjektivität, subjektiv 36, 54, 74, 184f., 200, 288, 299, 338f., 388, 681f., 576, 654, 662, 664, 674, 681f.
 - als Gegensatz zum Objekt, objektiv 35f., 52, 55f., 64, 338, 350, 359, 364f., 375, 453, 471, 475f., 556, 662, 664, 680f.
 - subjektbezogen 58, 300, 338, 474, 476, 486, 556, 681f.
 - Objekt-Subjekt der Ideologie 523, 576, 681f.
- Transzendenz, transzendent 16, 43, 80, 88, 125, 579, 582, 586f., 591, 635f., 644, 648f., 656–658, 665f., 669, 671–673, 675
- Theologie, theologisch 14, 16, 20, 59, 63f., 67, 163 Anm., 391, 403–406, 408f., 412, 581, 585, 589f., 596, 603, 631, 650, 666–668, 679, 681, 684
- Tod 18, 50, 56, 105, 147, 310, 313–319, 335, 462, 569, 626f., 644, 655
- Umwelt s. Welt
- Urteilkraft 368–373, 376f., 385, 417, 445
- Verantwortung, Verantwortlichkeit, verantwortlich, verantworten 11, 33, 67, 259, 291, 300, 516, 556–558, 567, 574–577, 595, 614, 662, 679f., 686
 - verantwortungslos, Verantwortungslosigkeit 87, 518, 528–530, 532, 535, 556–558, 574, 685
- Vernunft 19f., 42, 45 Anm., 75f., 98, 102, 104f., 214, 317, 346, 368f., 371, 373–376, 386 Anm., 396, 405, 418, 498, 501f., 512, 519 Anm., 556, 563–566, 571, 588, 590f., 599f., 602–604, 607, 610, 615–618, 623f., 656, 659, 667
 - Unvernunft 315, 413, 416, 479f., 481f., 586
- Verstehen 31, 33, 49, 52, 56, 68, 98, 150, 328 Anm., 441f., 448–450, 452f., 458, 462–464, 477–481
- Verzeihung, verzeihen, Vergebung, vergeben 564f., 649, 651f., 662f., 665, 665, 674f., 685
- verfügbar / unverfügbar, das Unverfügbare 31, 46, 56–58, 65, 74, 77, 81, 254, 263, 333, 335, 339, 349f., 356, 357, 359f., 369, 679
- Vollkommenheit, vollkommen 93, 116–122, 170, 403, 663f., 668–670, 675, 684f.
- Wahrscheinlichkeit, wahrscheinlich, unwahrscheinlich 227f., 254–259, 261, 323–325, 393, 427f., 430f., 435–437, 443, 445, 458–463, 465f., 470f., 481, 535, 629, 632, 635f.
- Welt, Außenwelt, Umwelt 9, 35–37, 42–48, 61 Anm., 66, 76f., 171, 227, 312, 326, 397, 467f., 470, 579, 586, 660, 663, 665–667, 669, 676, 680

- Weltbild, Weltanschauung 68–78, 293,
322–324, 334, 364, 531–534, 556, 558,
573–575
- Wille 19, 22, 48, 107, 129, 145, 172, 193,
402f., 407, 415, 472f., 474f., 544f., 559,
570f., 590, 599f., 603, 608, 624, 687
– Willensfreiheit s. freier Wille
– Wille zur Macht 15, 71, 123–139, 141–
145, 147–152, 156–158, 162f., 166f., 173,
197, 219f., 232, 246f., 359, 472–474,
545, 681f.
- Willkür, willkürlich s. Beliebigkeit
- Wissen, Wissenschaft 9f., 14, 35, 57, 65f.,
70, 74, 193, 225, 285, 287, 344, 348, 350–
365, 382, 417–483, 486f., 497f., 506–
508, 593, 605, 634, 636, 667, 679, 681f.
– Wissensmacht 13f., 65f., 341–394,
421, 442, 446, 460, 485, 487
- Zeit, Zeitlichkeit 10, 12, 42, 47, 49f., 60,
73f., 105, 108f., 135, 148, 188f., 243–245,
414, 472 Anm., 593f., 635, 645, 667–671
- Zufall, zufällig 12, 106, 189, 196, 368f.,
389–483, 586f., 591, 605, 613–615, 628–
636, 648, 651, 653, 664, 667, 671,
675f., 680

