

**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.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> Dies scheint schon deshalb problematisch, weil die postmoderne Argumentation vielfältig ist. Darum gibt es weitere Benennungen des Gegners: Konstruktivismus, Relativismus, Korrelationismus und schließlich Antirealismus.<sup>3</sup> 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«<sup>4</sup> und, noch schärfer ausgedrückt, »dass nichts existiert hätte, hätten wir es nicht verstehen können«.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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.

<sup>2</sup> Vgl. Ferraris, Maurizio: *Was ist der Neue Realismus? Vom Postmodernismus zum Realismus*, in: Gabriel, Markus: (Hg.), *Der neue Realismus*, Berlin: Suhrkamp, 2015, S. 52.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Gabriel, Markus: *Existenz, realistisch gedacht*, in: Gabriel (Hg.), *Der neue Realismus*, S. 172.

<sup>5</sup> Gabriel: *Existenz, realistisch gedacht*, S. 177.

<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> Auch Wittgenstein hat einmal in Klammern vermerkt: »Der Philosoph ist nicht Bürger einer Denkgemeinde. Das ist, was ihn zum Philosophen macht.«<sup>8</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

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.<sup>10</sup> Damit ist die Grenze gezogen, über die nicht weiter gegangen werden darf, was, nebenbei gesagt, auf lange Sicht nicht funktionieren kann.<sup>11</sup>

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

---

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> Monod, Jacques: *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, übers. v. Friedrich Griese, München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1991, S. 36, 37.

<sup>11</sup> 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,<sup>12</sup> sondern die schon in den Dialogen Platons demonstrierte Verweigerung, das Hinterfragen von eigenen Prämissen abubrechen, und der scharfe Blick für das, was Nietzsche »intellektuelle Einbusse« nannte, »mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht.«<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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-

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, I, Vorrede 6, KSA, Bd. 2, S. 20.

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> 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*.<sup>16</sup> Eco gilt, wie er selber bestätigt, als einer der »Gründungsväter des Neuen Realismus«,<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

## 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.<sup>19</sup> 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

---

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> Eco beruft sich bei dieser Selbstbezeichnung, ohne sie zu bestreiten, auf »Internet und Feuilletons« (Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 33).

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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« geschrieben<sup>21</sup>), 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.<sup>22</sup> Denn jede Bezeichnung entstehe, so Nietzsche, aus einem »bewegliche[n] Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen«. <sup>23</sup> Der erste Nervenreiz, eine höchst subjektive Empfindung, wird auf die Gegenstände und Situationen übertragen, die,

---

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, Sommer–Herbst 1884, 26[372], KSA, Bd. 11, S. 249).

<sup>22</sup> Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 43.

<sup>23</sup> 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«. <sup>24</sup> »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. <sup>25</sup> 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

<sup>24</sup> Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge*, I, KSA, Bd. 1, S. 883.

<sup>25</sup> Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 40.

gar »in eine Krise zu stürzen« vermag.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> 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.

---

<sup>26</sup> Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 40 f.

<sup>27</sup> Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 41.

Das entscheidende Argument ist das »Gleichsetzen des Nicht-Gleichen«. <sup>28</sup> 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, <sup>29</sup> 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. <sup>30</sup> 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*,

<sup>28</sup> Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge*, I, KSA, Bd. 1, S. 880.

<sup>29</sup> Vgl. Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 39.

<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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

---

<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup> 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,

<sup>32</sup> 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).

<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> 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-

---

<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup>

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

---

<sup>35</sup> 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.).

<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> 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...«.<sup>39</sup>

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

<sup>37</sup> Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 54, KSA, Bd. 3, S. 417.

<sup>38</sup> Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 355, KSA, Bd. 3, S. 593 f.

<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> 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.

---

<sup>40</sup> 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?<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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

---

<sup>41</sup> 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: Halbig und Suhm (Hg.): *Was ist wirklich?*, S. 140.

<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup> 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-

<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup> 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*«,<sup>45</sup> das nämlich, was manche Interpretationen verbietet. Die Berufung auf Tatsachen missachtet gewiss die Komplexität und Instabilität der Interpretationen. Jedoch missachtet auch die Beru-

---

<sup>44</sup> 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‹.

<sup>45</sup> 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«. <sup>46</sup> 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?<sup>47</sup>

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.<sup>48</sup> 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 Interpretieren selbst, sondern von den

<sup>46</sup> Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 42.

<sup>47</sup> Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 39.

<sup>48</sup> 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.<sup>51</sup> 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

<sup>51</sup> 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«. <sup>52</sup> Die »erstarrten« Sätze sind quasi »das Ufer« »aus hartem Gestein«, <sup>53</sup> 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. <sup>54</sup> Genauso – und auf diesen Vergleich zielt Wittgenstein – wie es keine scharfe Trennung zwischen einem Irrtum und einer Geistesstörung gibt <sup>55</sup> bzw. »zwischen den Fällen, in denen ich mich nicht, und solchen, worin ich mich schwerlich irren kann«. <sup>56</sup>

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, <sup>57</sup> würden wir ihn, so Wittgenstein, für verrückt erklären. Jedoch

---

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> Wittgenstein: *Über Gewißheit*, § 99, S. 140.

<sup>54</sup> Wittgenstein: *Über Gewißheit*, § 97, S. 140.

<sup>55</sup> Vgl. Wittgenstein: *Über Gewißheit*, § 73, S. 134.

<sup>56</sup> Wittgenstein: *Über Gewißheit*, § 673, S. 256.

<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> Ein anderes Beispiel bietet der radikale Wandel in der Biologie.

<sup>58</sup> 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 Rasierrmesser 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 Garantien<sup>59</sup>). 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

---

<sup>59</sup> 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.«<sup>60</sup> 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

<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup>

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«<sup>62</sup> und folglich auch des Sprachspiels überzeugte nicht ganz. Am Ende markierte Wittgenstein für sich in Klammern:

---

<sup>61</sup> Vgl. Eco, Umberto: *Das Foucaultsche Pendel: Roman*, München: Hanser, 2000.

<sup>62</sup> Wittgenstein: *Über Gewißheit*, § 166, S. 154.

»[Hier ist noch eine große Lücke in meinem Denken. Und ich zweifle, ob sie noch ausgefüllt werden wird.]«<sup>63</sup>

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.<sup>64</sup> 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.<sup>65</sup> 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

<sup>63</sup> Wittgenstein: *Über Gewißheit*, 5.4, S. 214.

<sup>64</sup> 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.

<sup>65</sup> Vgl. Ferraris: *Was ist der Neue Realismus?*, S. 57.

interpretiert.<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup> 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-

---

<sup>66</sup> 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.

<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup> 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

<sup>68</sup> 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‹.«<sup>69</sup>

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

<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup> 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, übernachtet 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

<sup>70</sup> 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.<sup>71</sup>

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.<sup>72</sup> 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

<sup>71</sup> 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.

<sup>72</sup> 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.<sup>73</sup> 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

---

<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup> 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:

---

<sup>74</sup> 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«. <sup>75</sup> 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. <sup>76</sup> 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. <sup>77</sup> 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

<sup>75</sup> Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 46.

<sup>76</sup> Das sind die sogenannten Kephalphoren (auf Griechisch: »Kopfräger«) wie z. B. der Hl. Dionysus.

<sup>77</sup> 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.<sup>78</sup> 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 Weinfleck 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 ›Neurealist‹ 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 ›Antirealist‹ 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

---

<sup>78</sup> 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.<sup>79</sup>

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.<sup>80</sup>

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*.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Vgl. Meillassoux: *After Finitude*, S. 57 ff.

<sup>80</sup> Vgl. Meillassoux: *After Finitude*, S. 59; Meillassoux: *Time without Becoming*, S. 23.

<sup>81</sup> 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.«<sup>82</sup>

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

<sup>82</sup> 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.<sup>83</sup> 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.

---

<sup>83</sup> 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.<sup>84</sup> 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.<sup>85</sup> 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.

<sup>84</sup> Eco zitiert hier Gianni Vattimo (Eco: *Gesten der Zurückweisung*, S. 42).

<sup>85</sup> Hier zu sagen, wie die ›Neurealisten‹ 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.<sup>86</sup>

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

<sup>86</sup> 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.<sup>87</sup> In der

---

<sup>87</sup> 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.<sup>88</sup>

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 ›Neurealisten‹ die Ausdrücke »es gibt« oder »existiert« ohne Weiteres verwenden, als ob es eine einfache Feststellung wäre und es

---

<sup>88</sup> 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.<sup>89</sup> Als Folge kommt man immer wieder auf die verblüffend-tautologische, nichtssagende Formulierung: Die Existenz eines Gegenstandes bestehe darin, dass es ihn wirklich gebe.<sup>90</sup> 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.<sup>91</sup> 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.<sup>92</sup> 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.«<sup>93</sup> Dieses

<sup>89</sup> 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.).

<sup>90</sup> Vgl. Gabriel: *Sinn und Existenz*, S. 33.

<sup>91</sup> 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.

<sup>92</sup> 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?

<sup>93</sup> 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.<sup>94</sup>

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-

---

<sup>94</sup> 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?<sup>95</sup> 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.<sup>96</sup> 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-

<sup>95</sup> 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.

<sup>96</sup> 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.<sup>97</sup> Die Historiker können unendlich darüber streiten, ob eine Marotte bzw. eine ungeschickte Handlung eines einzelnen Menschen

---

<sup>97</sup> 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 unbedeutsam 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.<sup>98</sup> 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

---

<sup>98</sup> 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.<sup>99</sup>

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 besiegeln. Wir sollten uns jedoch davor hüten, zu denken, wie er es zu tun scheint, dass damit etwas erklärt, noch weniger: bewiesen wurde.<sup>100</sup>

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.

---

<sup>99</sup> 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.

<sup>100</sup> 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.<sup>101</sup> 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,

---

<sup>101</sup> 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.<sup>102</sup> 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

<sup>102</sup> 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.<sup>103</sup>

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

---

<sup>103</sup> 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*.<sup>104</sup>

Die Realität bleibt für uns ein Rätsel.<sup>105</sup> 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,

<sup>104</sup> 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.

<sup>105</sup> 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.

