Hartmut von Sass (Hg.)

Perspektivismus

Neue Beiträge aus der Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Ethik

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über ‹http://portal.dnb.de› abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3532-9
ISBN eBook: 978-3-7873-3533-6

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2019. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: 3W+P GmbH, Rimpar. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort 7

Hartmut von Sass
Perspektiven auf die Perspektive 9

I. Standortgebundenheit. Zum epistemischen Perspektivismus

Markus Wild
Nietzsches Perspektivismus 37

Niko Strobach
Realität und Metaphorik der Perspektive 61

Holm Tetens
Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch . . . 77

II. So – und anders verstehen. Hermeneutischer Perspektivismus

David Weberman
Hermeneutischer Perspektivismus 95

Andreas Mauz
Eins, zwei, viele 113

Johanna Breidenbach
Das Gebet als Perspektivenwechsel 153

III. Konflikte und Dilemmata. Perspektivismus aus ethischer Sicht

Véronique Zanetti
Moralische Dilemmata, schmutzige Hände und Kompromisse 185

Anton Leist
Wertepluralismus als offenes Spiel 211

Christine Abbt
Mit anderen Augen 243

Dieter Thomä
Perspektivismus und politische Störung 263

Angaben zu den Autorinnen und Autoren 287

Vorwort

Die hier versammelten Beiträge gehen auf eine dreiteilige Veranstaltungsreihe zum Perspektivismus zurück, die im akademischen Jahr 2016/17 am Zürcher Ludwik-Fleck-Zentrum für Wissenschaftsphilosophie stattgefunden hat. Der Aufbau des Bandes spiegelt den Aufbau dieser Reihe, die zunächst erkenntnistheoretischen Fragen, sodann hermeneutischen Problemen und schließlich moralphilosophischen Themen gewidmet gewesen war. Diese unterschiedlichen Perspektiven auf die Perspektive in drei Abschnitten zu behandeln schließt selbstverständlich weder aus, dass es weitere, hier oft nur angedeutete Perspektiven auf das Thema gibt, noch dass jene divergenten Zugänge nicht zahlreiche Allianzen miteinander eingingen.

Ich freue mich, dass alle Vortragenden ihre Texte im Lichte der gemeinsamen Diskussion noch einmal betrachtet haben, sodass der vorliegende Band nicht nur eine Sammlung isolierter Beiträge geblieben ist, sondern von den gemeinsamen Gesprächen wirklich profitieren konnte. Mein Dank geht vor allem an Marcel Simon-Gadhof vom Felix Meiner Verlag für sein Interesse an diesem kleinen Projekt und für die sehr gute Zusammenarbeit.

Zürich, im Herbst 2018 Hartmut von Sass

Hartmut von Sass

Perspektiven auf die Perspektive

Eine Einleitung

Warming up: Alles eine Frage der Perspektive?

Man wird diese Frage wohl bejahen müssen, solange man in den Sprachspielen des Optischen verbleibt – sei es im Blick (sic!) auf die alltägliche Wahrnehmung, sei es in der Betrachtung von Gemälden oder gar in deren Hervorbringung. »Keine Perspektive« (mehr) zu haben, deutet nicht nur auf das Schwinden der Hoffnung im gewöhnlichen Leben, sondern auch auf die Ratlosigkeit, wie jener Zustand denn überwunden werden könnte; aber selbst das bleibt perspektivisch. Und die Perspektive zu leugnen, wenn man als Maler oder Kunstliebhaber (oder beides zugleich) vor einem Bild steht, verriete nur die fehlende Einsicht (sic!) in die eigene Standortgebundenheit, ob nun in einer Zentralperspektive oder mit anderen Modi perspektivischer Darstellung.

Schon an dieser kleinen Skizze aus zwei exemplarischen Feldern, Alltag und Kunst, sieht (sic!) man, wie sehr unsere Sprache von jenen optischen Wendungen durchzogen ist: Blick, Einsicht, Sehen. Und mit ihnen ist die Perspektive schon immer mitgesetzt, sei es als Form der Ermöglichung, überhaupt etwas zu erkennen, sei es im Bedauern darüber, aus dem perspektivischen Rahmen nicht herauszukommen, um in ein Jenseits der Gebundenheit an jenen unsichtbaren Begleiter zu gelangen: *the view from nowhere!* Aber auch das bleibt ja eine – utopische – Perspektive.

Nun haben diese optischen Wendungen auch in ganz andere Bereiche Eingang gefunden, sodass sie unsere epistemischen Einstellungen, unsere Weisen des Verstehens, aber auch die Vielfalt unserer moralischen Urteile zu artikulieren helfen. Während das perspektivische Element im Erkennen noch nahe an der alltäglichen Rede von der Allgegenwart der Perspektive bzw. dem künstlerischen Interesse

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 9/34]
1

oder Ausdruck verbleibt,[1] entfernen wir uns von diesem Hintergrund spätestens, wenn es um hermeneutische und moralische Perspektiven geht. Hier wird der metaphorische Charakter jener optischen Sprachspiele deutlich, sowohl ihr Mehrwert, aber auch ihre Limitierungen; denn offenbar ist im Erkennen, Verstehen und Handeln *nicht* alles eine Frage der Perspektive. Die optischen Metaphern führen ihr Eigenleben, das vieles sichtbar werden lässt, was erklärt, warum wir sie überhaupt verwenden; das aber auch Verwirrungen stiften kann, wodurch nur noch einmal deutlicher wird, dass es sich eben um metaphorische Übertragungen, nicht um »reine Beschreibungen« handelt.

Nun soll es im vorliegenden Band genau um jenes perspektivische Element in Bezug auf epistemische, hermeneutische und moralisch signifikante Kontexte und Arrangements gehen. Wie steht es um das Trio von Standort, Gegenstand und Horizont? – eine Dreifaltigkeit, die durch die Perspektive zusammengehalten wird, sofern jemand über eine Perspektive auf etwas in einem konkreten Kontext verfügt. Wie kommen unterschiedliche Perspektiven des Verstehens von etwas zustande und wie verhalten sie sich zueinander? – eine Frage, die erst durch die Erfahrung, etwas so und zuweilen auch anders verstehen zu können oder gar zu müssen, akut wird. Und wie verarbeiten wir die divergenten, zuweilen inkompatiblen Normen, Urteile und Empfindungen hinsichtlich moralischer Herausforderungen? – ein Problem, das insbesondere bei moralischen Dilemmata virulent wird. In allen drei Kontexten – Erkennen, Verstehen und Handeln – tauchen Perspektiven auf; für ihre Beschreibung bedienen wir uns optischer Metaphern inklusive der ›Perspektive‹; und in jedem dieser Bereiche berühren wir zugleich die Grenzen des Metaphorischen, indem auch die Perspektiven etwas Nicht-Perspektivisches freilegen werden. Also, alles eine Frage der Perspektive? Das mag oft und auch für diese Frage selbst zutreffen – und doch lautet die Antwort: nein!

[1] Vgl. Hans Blumenberg, »Die Metaphorik der ›mächtigen‹ Wahrheit«, in: ders., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M. 1998, 14–22.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 10/34]
1

Eine exemplarische Szene

Dass nicht alles eine Frage der Perspektive ist, heißt zugleich, dass genau dies oftmals der Fall ist. Hier eine kleine Szene, die deutlich macht, von welchen Szenarien ein Perspektivismus seinen Ausgang nimmt. Stellen wir uns drei Personen vor, die vor einem Gemälde in einer Galerie stehen. Die erste Person sei eine Vertreterin von Sotheby's, die den Wert des Bildes abzuschätzen versucht. Die zweite Person sei eine Kunstliebhaberin, die sich am Gemälde erfreut. Und schließlich gibt es eine Chemikerin, die vor dem Bild steht und es auf sein Material und dessen stoffliche Zusammensetzung prüft. Drei Personen – ein Gegenstand; und drei Weisen, sich auf diesen zu beziehen: monetär, ästhetisch und chemisch.

Das Gemälde lässt diese Perspektiven auf sich zu; metaphorisch könnte man auch sagen: Es entbindet sie oder setzt sie aus sich heraus und frei. Diese und mögliche weitere Perspektiven reichern unser Wissen über das Gemälde und unsere Einstellungen zu ihm an, ohne durch Addition zu einer ›vollständigen‹ Beschreibung führen zu müssen. Zudem sind die drei skizzierten Zugänge nicht nur *miteinander vereinbar* und enthalten keinerlei Spannungen zueinander, sondern sie sind auch *aufeinander irreduzibel.* Aus der monetären Bewertung des Bildes ergibt sich nicht dessen ästhetischer Wert und schon gar keine chemische Auskunft. Diese materiale Dimension wiederum terminiert nichts Materielles und schon gar nichts Ästhetisches – usw.[2]

Jenes Szenario kann man weiter ausbauen bzw. man kann ihm noch zusätzliche Wendungen geben. So ließe sich eine weitere Person denken, die für Sotheby's Konkurrenz arbeitet und zu einem ganz anderen Ergebnis kommt als die Kollegin aus London. Auch hier dürfte von zwei Perspektiven die Rede sein, allerdings sind sie gerade auf Grund derselben Hinsicht, dem Monetären, *unvereinbar*, weil nur eine der beiden Marklerinnen recht haben kann. Darüber hinaus ließe

[2] Allerdings muss man eine Einschränkung vornehmen: Zwar ist es richtig, dass die drei Perspektiven aufeinander irreduzibel sind, aber das heißt nicht, dass sie in jedem Fall voneinander ganz unabhängig bleiben. So kann etwa die Verwendung von Gold den Wert des Bildes erheblich steigern, sodass die chemische Zusammensetzung durchaus die Vertreterin von Sotheby's interessieren dürfte.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 11/34]
1

sich ein quasi-naturalistisches Manöver vortragen, das analog zur Reduktion aller Beschreibungen auf naturalistische, ggf. gar physikalistische Sätze alle ästhetischen Wertungen auf chemische Fakten oder geldwerte Leistungen zurückführen wollte. Darin läge der zwar aus meiner Sicht unplausible, aber immerhin denkbare Versuch, die Irreduzibilität der Perspektiven doch noch aufzulösen, indem sie auf eine grundlegende Deskription zurückgeführt werden.[3] Und zuletzt ließe sich das Szenario in einem ganz anderen Punkt abwandeln, sodass unsere drei Freundinnen, die Vertreterin von Sotheby's, die Kunstliebhaberin und die Chemikerin in Wahrheit nicht drei Individuen sind, sondern ein und dieselbe Person. Nichts spricht im vorliegenden Fall gegen multiple Karrieren und ganz unterschiedliche Interessensgebiete.

Mit Szenen wie dieser lässt sich die Vielfalt der Perspektiven und ihr Bezug zueinander zwar erläutern. Die Frage stellt sich aber nun, ob Beispiele wie das vorliegende zu einer eigenständigen Position – einem *Perspektivismus* – fortgeschrieben werden könnten.[4]

Perspektive und Perspektivismus

Eine Perspektive zu haben, ist eines; sich ihrer bewusst zu sein, ein anderes. Erst in diesem zweiten Fall kann von einer lebensweltlichen und zuweilen gar theoretischen Einstellung gesprochen werden.[5] Von dieser doppelten Perspektive, der faktischen und der reflektierten, ist noch einmal die Lehre von der Perspektive zu unterscheiden. Zwar ist

[3] Zur vorsichtigen Kritik derartiger Reduktionen siehe Holm Tetens, »Der gemäßigte Naturalismus der Wissenschaften«, in: *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, hrsg. von Geert Keil und Herbert Schnädelbach, Frankfurt a.M. 2000, 273–288.

[4] Einen Ansatz dazu bietet die ›Philosophie der Orientierung‹, wie sie im Anschluss an Kant und Nietzsche von Werner Stegmaier vorgelegt worden ist; siehe »›Was heißt: Sich im Denken orientieren‹: Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17:1 (1992), 1–16; ders., *Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York 2008, bes. Kap. 6.

[5] Siehe zur Perspektive als Methode und als Einstellung Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a.M. 1986, 349.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 12/34]
1

die Rede vom Perspektivismus nicht ungebräuchlich, hat aber nur zögerlich Eingang in den Begriffshaushalt der (gegenwärtigen) Philosophie gefunden und ist letztlich ein marginales Etikett geblieben.[6] Dies lässt sich auf zwei Gründe zurückführen: Zum einen sind Probleme, die im Perspektivismus als einem theoretischen Lehrstück verhandelt werden, in einem anderen, weitaus prominenteren Ismus beheimatet, dem Realismus. Fragen der Standortgebundenheit, der sprachlichen und kulturellen Hintergründe von Sichtweisen, Überzeugungen oder propositionalen Einstellungen, aber auch der generellen Relativität unseres Wirklichkeitbezugs tragen nun einmal das realistische Label oder seine entsprechenden Gegenbesetzungen wie Nicht-, Anti- oder Quasi-Realismus. Insofern ist der Perspektivismus als Bezeichnung für eine eigenständige Position entweder verdrängt oder in einen größeren thematischen Zusammenhang als dessen Implikation oder Subprojekt integriert worden.[7] Zum anderen mag die Marginalisierung des Perspektivismus der Nähe zu relativistischen Positionen geschuldet sein, sodass ungute Konnotationen wie Beliebigkeit oder der Mangel an ernsthaftem Realitätssinn eben jene Position diskreditierten.

Diese zweite Erwägung ist nicht ganz aus der Luft gegriffen. Bekanntlich hat sich Friedrich Nietzsche als einer der wenigen des Perspektivismus als Label bedient und in seiner *Genealogie der Moral* ein entsprechendes Programm lanciert:

> »Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ›Erkennen‹; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, umso vollständiger wird unser ›Begriff‹ dieser Sache, unsre ›Objektivität‹ sein. Den Willen aber überhaupt eliminiren, die

[6] Beispiele für die wenigen Ausnahmen: Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen 1990; Volker Gerhardt und Norbert Herold (Hrsg.), *Perspektiven des Perspektivismus*, Würzburg 1992; Ronald N. Giere, *Scientific perspectivism*, Chicago 2006.

[7] Allerdings gibt es auch terminologische Kreuzungen wie ›perspektivischer Realismus‹. Dies ist ein gegenwärtiges Forschungsprojekt an der Universität in Edinburgh: *Perspectival Realism: Science, Knowledge, and Truth From a Human Vantage Point*; siehe deren Homepage: http://www.perspectivalrealism.org.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 13/34]
1

> Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt *castriren?* (…)«[8]

Die hier behauptete Exklusivität perspektivischen Sehens und Erkennens ist häufig als anti-realistisches Manifest verstanden worden, wobei diese Lesart mit Verweis auf Nietzsches Absage an einen haltbaren Begriff der Wahrheit – die eben nur ein »bewegliches Heer von Metaphern« sei[9] – gestützt wird. Es mag bei der Reserve gegenüber dem Perspektivismus als einer philosophischen Selbstbeschreibung eine Rolle gespielt haben, einer Allianz mit Nietzsches (angeblicher?) Laissez-faire-Haltung aus dem Weg zu gehen.[10]

So ist es nicht überraschend, dass eine positive Rezeption Nietzsches als *dem* Philosophen des Perspektivismus stets mit einer Absage an überzogene Relativismen einhergeht. Im Anschluss an Nietzsche und Michel Foucault (und deren Begriff der Genealogie) hält etwa Raymond Geuss fest, dass beide Autoren Wissen und Erkenntnis nicht als System verstünden, sondern als ein »Gesichtsfeld des Menschen«[11]. Geuss fährt fort:

> »Die natürliche Epistemologie, die sich mit der Genealogie verbindet, ist eine Form des Perspektivismus. Dieser Perspektivismus ist keine Spielart des Relativismus (…). Der Perspektivismus ist die Auffassung, dass sich die Geschichte unserer Gegenwart unendlich rückläufig erstreckt, dass sich aber das uns mögliche geistige Erfassen dieser Vergangenheit schließlich auf dieselbe Weise verliert.«[12]

8 Friedrich Nietzsche, *Genealogie der Moral* III 12, in: *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/New York 1999, Band 5, 364.

9 »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne«, in: *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/New York 1999, Band 1, 873–890, 880.

10 Ob dies hingegen eine alternativlose Sicht der Dinge ist, bleibt eine andere Frage; siehe dazu die Beiträge von Markus Wild und Niko Strobach in diesem Band.

11 Raymond Geuss, *Privatheit. Eine Genealogie.* Aus dem Englischen von Karin Wördemann, Berlin 2013, 27.

12 Ebd., 27 und 28.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 14/34]
1

Geuss verdeutlicht hier, dass das Perspektivische ein synchrones und diachrones Element enthält: Nicht nur unterschiedliche Positionen zum gleichen Zeitpunkt sind genuin perspektivisch, sondern durch die Zeit hinweg, gleichsam ›genealogisch‹, kann eine Perspektive von einer anderen als weiteres Element der »Geschichte unserer Gegenwart«[13] abgelöst werden. Gerade diese Steigerung des Perspektivischen unterstreicht jedoch für Geuss, dass eben jene Perspektiven in Kontexte eingebettet sind, die die befürchtete Beliebigkeit dementieren: Über eine Perspektive zu verfügen im Wissen um deren Alternativen (synchron) bzw. deren Veränderbarkeit (diachron) muss gerade nicht heißen, in dem Nietzsche zugeschriebenen Sinn Relativist zu sein.[14]

Dann aber ist der Perspektivismus als ein eigenständiges Lehrstück keine Neuauflage eines *überzogenen Relativismus*, sondern Ausdruck eines *kontextsensiblen Relationismus* (oder einfacher: *Kontextualismus*). Und Positionen, die die Einbindung unserer Sichtweisen, Überzeugungen und propositionalen Einstellungen in lebensweltliche Zusammenhänge und deren Genese hervorheben, erfreuen sich immer noch einer gewissen Konjunktur – trotz der programmatischen Renaissance realistischer Positionen.[15] So mag folglich die Rede vom Perspektivismus eine Marginalie geblieben sein, während die Rede von Perspektiven eine Weise ist, dem Ausdruck zu verleihen, was man als ein »postmetaphysisches Denken« (J. Habermas) auszeichnen könnte.[16] Insofern Kernbegriffe wie Wahrheit, (absolute) Tatsachen, Objektivität, Vernunft oder Rationalität ihrerseits eine Depotenzierung durchlaufen haben, mag die Suche nach Wendungen, die einen

13 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (1975), Berlin [16]2016, 43.

14 Was hier als »natürliche Epistemologie« angesprochen ist, ähnelt dem, was Hans-Jörg Rheinberger als »historische Epistemologie« charakterisiert hat: Hans-Jörg Rheinberger, *Historische Epistemologie. Zur Einführung*, Hamburg 2007, bes. 9f. und 131; ferner ders., *Epistemologie des Konkreten. Studien zur Geschichte der modernen Biologie*, Frankfurt a.M. 2006, Teil I.

15 Vgl. nur den Entwurf eines »Neuen Realismus«; dazu Maurizio Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*. Aus dem Italienischen übersetzt von Malte Osterloh, Frankfurt a.M. 2014.

16 Dazu Jürgen Habermas, »Von den Weltbildern zur Lebenswelt«, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, 19–53.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 15/34]
1

Vorbehalt ›nach‹ dem metaphysischen Zeitalter formulieren, umso wichtiger sein. Dies gilt auch dann, wenn man – gerade in einer Ära der ›fake news‹ – an der Wiedergewinnung realistischer Zutaten für eine zeitgenössische Epistemologie interessiert ist.[17] In dieser Zwischenstellung zwischen relationalen und realistischen Anliegen weist der Perspektivismus Familienähnlichkeiten mit so divergenten und in sich noch einmal weitverzweigten Positionen wie der Phänomenologie, der Hermeneutik und bestimmten Spielarten der Sprachphilosophie auf.

Was ist eine Perspektive? Sechs Zutaten

Diese Verwandtschaft macht sich bemerkbar, wenn man das grundsätzliche Anliegen einer perspektivistischen Position zu umschreiben versucht. Dabei sind folgende sechs Elemente hervorzuheben:

- Perspektiven ›gibt‹ es nicht, ohne dass es einen Träger gibt, der über eine Perspektive verfügt; sie kommen nicht als solche und d. h. ontologisch autark in der Welt vor, sondern ihr Status hängt wesentlich daran, dass sie durch ein Subjekt (oder ein Kollektiv) in die Welt gebracht werden; dies ist das *subjektive* Element.
- Perspektiven sind dabei stets Perspektiven *für* jemanden und *von* jemandem. So wie das Dual von rechts und links mit einem Subjekt ›in die Welt‹ oder ›zur Welt‹ kommt, verhält es sich auch mit der Standortgebundenheit der Perspektive; dies ist das *indexikalische* Element.
- Erkennen, Verstehen und Handeln sind an Perspektiven und an ein Subjekt als ihr Träger gebunden. Als indexikalische Muster bilden diese Perspektiven Ordnungen, die durch den jeweiligen Standort aufgespannt werden. Der subjektive Träger steht zugleich für die lokale, sprachliche und kulturelle Verortung der Perspektive, die ihrerseits von den Medien des Erkennens, Verstehens und Handelns, aber auch den Vorannahmen und Erwartungen als die beiden Pole der Perspektive abhängig sind. Durch das Erkennen, Verstehen und Handeln, das sie strukturieren, mögen sich die

[17] So z.B. Hubert Dreyfus und Charles Taylor, *Die Wiedergewinnung des Realismus*. Aus dem Englischen von Joachim Schulte, Berlin 2016, bes. Kap. 8.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 16/34]
1

Perspektiven selbst verändern, verschieben oder stabilisieren; dies ist das *dynamische* Element.

– Neben dem subjektiv-indexikalischen Moment gibt es jedoch auch einen Gegenpol, der mit der Beschaffenheit des betrachteten Gegenstandes zu tun hat. Dabei geht es nicht allein darum, unterschiedliche Perspektiven zuzulassen, sondern darum, dem in Rede stehenden Gegenstand näher zu kommen, indem man ihn aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtet. Der Gegenstand selbst verlangte dann danach, multi-perspektivisch behandelt zu werden; dies ist das *objektive* Element.
– Die Redeweise von einer Perspektive ist nur dann sinnvoll, wenn es Alternativen gibt; das ist ein analytisches Urteil und liegt damit im Begriff der Perspektive selbst. Oder knapp summiert: Wo es eine Perspektive auf *x* gibt, lässt *x* mindestens eine weitere zu; dies ist das *pluralistische* Element.
– Dabei verpflichtet sich der Perspektivismus gerade nicht auf die These, alles sei perspektivisch strukturiert (s. o.). Zwar trifft dies im skizzierten Sinn allermeist zu; doch gibt es Fälle im Erkennen, Verstehen und Handeln, in denen das perspektivische Element dadurch suspendiert ist, dass es aus Gründen der Evidenz, Eindeutigkeit oder gar moralischen Erwägungen keine Alternativen gibt bzw. geben darf; dies ist das *konditionale* Element des Perspektivismus.

Der Perspektivismus als philosophisches Lehrstück kann demnach wie folgt zusammengefasst werden: Erkennen, Verstehen und Handeln sind zumeist perspektivisch strukturiert, indem Perspektiven bestehend aus Vorannahmen, Medien und Erwartungen ein indexikales Muster aufspannen, das sich im Akt des Erkennens, Verstehens und Handelns verändern kann. Obgleich Perspektiven von einem Träger abhängen, kann es dabei der Gegenstand selbst erfordern, multi-perspektivisch betrachtet, verstanden oder bewertet zu werden. Der Perspektivismus endet dort, wo eine Perspektive exklusiv wird und Alternativen ausschließt.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 17/34]
1

Plurale Perspektiven und ihr Ursprung

Wo es eine Perspektive gibt, gibt es mindestens mehr als eine. Hat man eine Perspektive auf einen Gegenstand, stellt sich sogleich eine andere Perspektive ein, sobald man den Standpunkt ändert und einen anderen Blickwinkel einnimmt (*epistemisch*). Wenn man einen Text als Dokument seiner Zeit versteht, schließt das nicht aus, ihn auch unter anderen Gesichtspunkten, etwa sprachlichen oder narrativen, zu betrachten (*hermeneutisch*). Und bewertet man das Verhalten von jemandem in einer moralisch signifikanten Situation, lassen sich oftmals ganz unterschiedliche Positionen dazu vertreten (*ethisch*)[18]. Der Plural der Perspektiven stellt sich folglich in allen drei hier betrachteten Feldern ein.

Der Grund, warum es zu dieser Pluralität kommen kann, geht auf wiederum drei Quellen der Mehrdeutigkeit zurück. Gehen wir dazu von der einfachen – d. h. genau genommen: vereinfachten – hermeneutischen Formel aus, die besagt: *Jemand versteht etwas als etwas durch etwas.* Der Jemand, von dem hier die Rede ist, bildet die erste Quelle der Ambiguität, denn stets ist etwas *für jemanden* gegeben, und diese Für-Struktur ist nur das Etikett für die jeweiligen Prägungen, Werte und Präferenzen einer Person, die in das Verständnis von etwas einfließen. Insofern diese Prägungen, Werte und Präferenzen ihrerseits nicht eindeutig sind, kann das für eine Person Gegebene unterschiedlich erscheinen, d. h. erkannt, verstanden und bewertet werden.

Hinzu tritt die Durch-Struktur des Erkennens, Verstehens bzw. Bewertens, weil jene propositionalen Zustände *medial, insbesondere sprachlich vermittelt* sind. Legen wir ein anderes Vokabular an den Gegenstand, zumeist in Abhängigkeit von anderen Zielen des Erkennens, Verstehens bzw. Bewertens, kann sich zugleich das Erkennen, Verstehen bzw. Bewerten des Gegenstandes verschieben.[19] Man

[18] Mit ›ethisch‹ meine ich hier lediglich die (theoretische) Bewertung einer moralisch aufgeladenen Situation und des entsprechenden Verhaltens in ihr; zu einer anderen Differenz zwischen Ethik und Moral (analog zur Unterscheidung von öffentlich und privat) siehe Beate Rössler, *Der Wert des Privaten*, Frankfurt a. M. 2001, 163.

[19] Vgl. Josef Kopperschmidt, »Vergleich und Vergleichen aus rhetorischer Sicht«, in: Andreas Mauz/Hartmut von Sass (Hrsg.), *Hermeneutik des Vergleichs.*

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 18/34]
1

denke noch einmal an unsere drei Begleiterinnen, die in der Gemäldegalerie stehen.

Die wichtigste der drei Pluralisierungsquellen steckt allerdings in der *Als-Struktur* des Verstehens. Dahinter liegt eine im Detail komplexe Quelle der Mehrdeutigkeit, die dafür sorgt, dass uns etwas zumeist nicht direkt gegeben ist oder als evident und alternativlos erscheint, sondern sich durch das Als eine Varianz im Erkennen, Verstehen und Bewerten aufspannt.[20] In unserem Zusammenhang kommt es vor allem darauf an, dass dieses Als über einen subjektiven und objektiven Pol verfügt. Wie wir bereits gesehen haben, kann das Als vom betrachtenden, verstehenden oder bewertenden Subjekt (als Individuum oder Kollektiv) aus verstanden, d. h. auf dessen lokale, kulturelle, auch moralische Standortgebundenheit zurückgeführt werden: *Etwas wird als etwas von jemandem* (mit dessem Vorverständnis, Vorurteilen oder auch nur Urteilen, Erwartungen, Zwecken) erkannt, verstanden, bewertet. Es gibt aber zugleich ein objektives Pendant, welches auf die Pluralität im Erkennen, Verstehen und Bewerten der Gegenstände selbst zurückführt. Geht die subjektive Lesart von der Zugangsart zum Objekt aus, beinhaltet die objektive Version eine ontologische Aussage über den Gegenstand, eine These über die ›Plastizität des Seins (oder: der Phänomene)‹, welche jene Vielzahl von Zugangsweisen zulässt, freigibt oder gar erfordert, um richtig erkannt, verstanden oder bewertet zu werden.[21] Es läge dann nicht (allein) an der Kontextualität unseres Gegenstandsbezugs, auch nicht an den Mitteln, mit denen dieser realisiert wird, sondern an den Dingen selbst, so und auch anders erkannt, verstanden und bewertet werden zu können. Und dies bleibt zuletzt keine deskriptive These über die ontologische Mehrdeutigkeit der Gegenstände, sondern wandelt sich in einen Imperativ, ihnen dadurch gerecht zu werden, dass man diese Mehrdeutigkeit zu erfassen versucht: durch

Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren, Würzburg 2011, 223–242, bes. 241.

20 Grundlegend zum hermeneutischen Als: Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen [18]2001, § 32: »Verstehen und Auslegen«; ferner Andreas Graeser, »Das hermeneutische ›als‹. Heidegger über Verstehen und Auslegung«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47:4 (1993), 559–572.

21 Darauf macht bes. Dieter Thomä in seinem Beitrag aufmerksam.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 19/34]
1

Standortänderung, durch andere Vokabulare, probehalber veränderte Kontexte, ein anderes Arsenal an Methoden.[22]

Doch der dreifach kodierte Pluralismus der Perspektiven – die Für-, Durch- und Als-Struktur – setzt zugleich etwas Nicht-Perspektivisches voraus, d. h. Elemente im epistemischen, hermeneutischen oder moralischen Arrangement, die faktisch oder zumindest heuristisch feststehen. Analog zu dem, was Wittgenstein über den Zweifel und die Bezweifelbarkeit gesagt hat, die etwas Nicht-Zweifelhaftes voraussetze, geht auch das Perspektivische mit seinem Kontrapunkt einher.[23] Ähnlich wie in einem Experiment kann man nicht alle Variablen gleichzeitig austauschen, um zu sehen, welche Auswirkung eine bestimmte Änderung in der Versuchsanordnung hat. Ebenso ist es erforderlich und zumindest hilfreich für das Erkennen, Verstehen und Bewerten, nicht simultan die Für-, Durch- und Als-Struktur zu ändern, um ausmachen zu können, was es genau war, das in der Verschiebung des perspektivischen Arrangements – Standort, Hintergrundannahmen, Zwecke, usw. – zur Änderung der Perspektive geführt oder beigetragen hat.

Diese Einschränkung verbleibt aber im *Hermeneutischen*. Gibt es auch etwas *Ontologisches*, das sich trotz aller perspektivischen Elemente dem Perspektivischen entzieht? Im einen Fall, dem hermeneutischen, ist im perspektivischen So-oder-anders-Verstehen etwas Nicht-Perspektivisches durch den Verstehensvorgang mitgesetzt. Im anderen Fall, dem ontologischen, wird eine stärkere These vertreten, wonach es etwas ›jenseits der Perspektive‹ gebe, auf das sich eine Perspektive bezieht.[24] Die bekannteste Version dieser ontologischen These ist Kants Ding-an-sich. Die Frage stellt sich, ob es andere, vorsichtigere Formen jenes ontologischen Interesses am Nicht-Per-

[22] Der viel diskutierte und ebenso oft kritisierte ›Anarchismus‹ in der Wissenschaftstheorie Paul Feyerabends meint, denke ich, genau dies: diesen ontologisch bedingten Pluralismus durch einen methodischen einzufangen zu versuchen, indem man sich gerade nicht auf einen singulären Zugang festlegt; dazu Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, vor allem 31 f.

[23] Siehe Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, in: Werkausgabe Band 8, Frankfurt a.M. ^{6}1994, u.a. § 115: Zweifel setze bereits Gewissheit voraus.

[24] Vgl. Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Aus dem Englischen von Gustav Roßler, Frankfurt a.M. (2010) ^{4}2014, 251.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637

spektivischen gibt, schließlich haben wir es jeweils mit Perspektiven zu tun, die sich *auf etwas* beziehen. Wie also steht es um die Aussichten eines ›realistischen Perspektivismus‹?[25]

Passion der Perspektive: Lob und Leid

Die Feststellung, Elemente des Perspektivischen seien unhintergehbar, ist kaum originell, sondern ein Ausdruck unserer alltäglichen, aber auch wissenschaftlichen Lebenswelt. Die Frage ist also nicht primär, ob wir in Perspektiven leben (dazu siehe Abschnitt 6), sondern auf welche Weise wir mit der Faktizität des Perspektivischen umgehen. Die Doppeldeutigkeit des Begriffs ›Passion‹ fängt die beiden grundlegenden Optionen ein: Leidenschaft und Leid, Lob oder gar eine epistemische Kränkung. Denn einerseits kann die Perspektive als eine quasi transzendentale Bedingung dafür angesehen werden, dass wir überhaupt etwas erkennen, verstehen und bewerten können – und nicht vielmehr nichts. Andererseits mag von ihr genau das gesagt werden, was der frühe Wittgenstein einst für die Sprache festhielt: Sie sei ein »Käfig«, aus dem wir nicht entrinnen werden.[26] In dieser Situation könnten auch wir sein, indem wir in Perspektiven leben. Es ergibt sich folglich ein Dual aus Ermöglichung durch Perspektiven und der Einschränkung durch sie.

Das Lob auf die Perspektive kann wiederum ganz unterschiedlich ausfallen, etwas verhaltener oder aber überaus offensiv oder gar als Motivation zum Engagement. Im ersten Fall haben wir es mit einer Bestandsaufnahme zu tun: Aus der besagten *Faktizität des Perspektivischen*, etwa in der wissenschaftlichen Arbeit, ergibt sich für einige Autor(inn)en der Imperativ, verschiedene Perspektiven auf einen Gegenstand im Sinne der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit diesem Objekt gegenüber durchzuspielen. Noch einmal sei hier an Feyerabends methodischen Anarchismus erinnert, der trotz dieses un-

25 Zu dieser Frage – und zur Kritik (der Kritik) des sog. Korrelationismus – der Beitrag von David Lauer.

26 Ludwig Wittgenstein, »Vortag über Ethik« (1930), in: ders., *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hrsg. und übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 1989, 9–19, 19.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 21/34]
1

glücklichen Labels genau jene Haltung der produktiven Annahme pluraler Perspektiven als Ausdruck wissenschaftlicher Ernsthaftigkeit bezeichnet. Sodann haben wir es mit einem *invitativen* Gestus zu tun, der zur Übernahme anderer, auch fremder Perspektiven einlädt, um die eigene Perspektive herauszufordern, zu korrigieren, zu erweitern. Rortys Aufruf, das eigene Leben immer wieder neuen Beschreibungen auszusetzen, um somit den Möglichkeitssinn und die auch moralisch imprägnierte Vorstellungskraft zu testen und zu expandieren, gehört in dieses Register.[27] Und schließlich ist eine performative Lesart auszumachen, die das Deskriptive faktischer Perspektivismen, aber auch die Einladung zur Selbsterweiterung hinter sich lässt und in ein Engagement für eine Perspektive eintritt. Nicht die Wertschätzung des Pluralen steht hier im Zentrum, sondern in (mit Rorty: ironischer) Kenntnis der Alternativen geht es gerade darum, für eine Perspektive zu kämpfen und somit Teil ihres – oft moralischen, mehr noch politischen – Ereignisses zu werden, was seinerseits bereits ein Element des Ereignisses selbst sein solle: Das Ereignis und das Engagement für dieses Ereignisses gehörten damit unbedingt zusammen.[28]

Auf der anderen Seite stehen Positionen, die den »Käfig« des nur Perspektivischen bedauern – oder gar an ihm leiden. Desorientierung, das Nichtaushalten bloßer Perspektiven ohne Gesamtschau, die Ungeduld mit der Pluralität divergenter Perspektiven mögen Haltungen sein, die sich aus dieser Reserve speisen. Doch auch diese Version muss nicht in der Feststellung des Unabänderbaren verbleiben – und so ist es gar nicht überraschend, dass vor allem in letzter Zeit epistemologische Programme lanciert worden sind, die die ›gute Nachricht‹ enthalten, wir könnten zumindest partiell aus dem »Käfig« heraustreten. Der spekulative Realismus von Quentin Meillass-

[27] Siehe Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität.* Übersetzt von Christa Krüger, Frankfurt a.M. 1992, bes. 31; ders., »Der Roman als Mittel zur Erlösung aus der Selbstbezogenheit«, in: Joachim Küpper und Christoph Menke (Hrsg.), *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*, Frankfurt a.M. 2003, 49–66; dazu auch Dieter Thomä, *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem* (1998), Frankfurt a.M. 2007, 126–146; kritisch zur Perspektivenübernahme oder -erweiterung als angeblicher ›Wert an sich‹ Christine Abbt in ihrem Beitrag.

[28] So Slavoj Zizek, *Die Tücke des Subjekts.* Aus dem Englischen von Eva Gilmer, Andreas Hofbauer, Hans Hildebrandt und Anne von der Heiden, Frankfurt a.M. 2010, bes. 185.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 22/34]
1

oux, der aus der Kontingenz von allem gerade dessen Notwendigkeit ohne Vermittlung schließt,[29] gehört genauso in dieses Vorhaben wie die bereits erwähnten neuen Realismen, die die Rede von »absoluten Tatsachen« oder dem »Kontakt mit der Wirklichkeit« ohne Mediation rehabilitieren möchten.[30] Der Perspektivismus könnte demnach teilweise suspendiert sein, der »Käfig« bliebe nicht die einzige Existenzform.

Die sich hier abzeichnende Pluralität im Umgang mit der Vielfalt der Perspektiven findet selbstverständlich nicht im luftleeren Raum statt. Die Frage der Bejahung des Perspektivischen fordert sogleich die Frage heraus, um welche Perspektiven – epistemische, hermeneutische, moralische – es denn gehen soll. Diese Kontextualisierung ist häufig mit einer weiteren verbunden, nämlich mit einer gleichsam zeitdiagnostischen Perspektivierung. Dann aber geht es weniger um perspektiven-affine oder -averse Bereiche des Erkennens, Verstehens und Handelns, sondern um zeitbedingte Konjunkturen des Perspektivischen, einer generellen Offenheit für Pluralitäten etwa und die Einsicht, von alternativen Lesarten umgeben zu sein, die anzuerkennen, nicht stets auszuschließen sind. Wir *haben* ja nicht nur Perspektiven, indem wir in ihnen leben, sondern wir können Perspektiven anderer auch *übernehmen*, genau wie wir das einst mit der eigenen getan haben.[31]

Hier schließt sich ein ganzes Arsenal von Fragen an, die den konkreten Umgang mit der Perspektive und ihrem notwendigen Plural betreffen. Und dieses Arsenal entzieht sich zumeist dem Raster klarer Zuordnungen und Muster. Die *irenischen* Formen reichen von der Toleranz für andere, insbesondere inkompatible Perspektiven

29 Vgl. Quentin Meillassoux, *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz.* Aus dem Französischen von Roland Frommel, Zürich/Berlin [2]2014. So heißt es dort etwa: »*Es ist notwendig, dass es etwas gibt und nicht vielmehr nichts, weil es notwendigerweise kontingent ist, dass es etwas gibt und nicht irgendetwas anderes.* Die Notwendigkeit der Kontingenz des Seienden erzwingt die notwendige Existenz des kontingent Seienden.« (105; Herv. im Orig.).

30 Siehe Paul Boghossian, *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus.* Aus dem Amerikanischen von Jens Rometsch. Mit einem Nachwort von Markus Gabriel, Berlin 2013.

31 Zum Element des Diagnostischen siehe auch den Beitrag von Anton Leist.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 23/34]
1

über mögliche Perspektivenwechsel[32] und Konversionen hin zu Perspektivenübernahmen im Sinne intellektueller oder emotionaler Empathie.[33] *Dynamischere* Formen hingegen sehen Amplifizierungen des Perspektivischen vor (wie Rortys Invitativ, unterschiedliche Narrative der Selbstbeschreibung auszuprobieren, s. o.) oder setzen auf den Kontrapunkt, um Perspektiven zusammenzuführen, zu ›verschmelzen‹ oder das ›nur‹ Perspektivische abzutragen und somit im Zuge einer (phänomenologischen) Reduktion zu einem objektiven Kern zu gelangen.[34] Doch oftmals geht es nicht einfach um die kognitive (Un)Möglichkeit, eine Perspektive einzunehmen, sondern darum, dass man darunter womöglich leidet, einer bestimmten Perspektive verlustig zu gehen, die einem einmal wichtig gewesen war: Was bleibt, wenn diese eine Perspektive keine lebensweltliche Option oder nur noch eine ›tote‹[35] ist? Eine Passion anderer Art haben wir schon gestreift, als es darum ging, dass der Plural der Perspektiven mühevoll ist, entweder weil – wie beim Aspekte-Sehen[36] – die Perspektiven zu oszillieren beginnen oder weil es sich schwierig gestaltet, divergente, vielleicht gar inkompatible Perspektiven zusammenzuhalten, jene, die von unterschiedlichen Diskutanden vertreten werden, aber auch jene, die man in sich selbst hat (man denke nochmals an unsere drei Begleiterinnen in der Galerie). Obgleich hier die ›Perspektive‹ unterschiedliche semantische Allianzen eingeht und

32 Zum Wechsel der Perspektive auch Niko Strohbach und Johanna Breidenbach in ihren sehr unterschiedlich akzentuierten Beiträgen.

33 Häufig wird die empathische Perspektivenübernahme auch mit dem Konzept der Anerkennung verbunden; dazu Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M. 1994, bes. 312.

34 Verschmelzung und Reduktion sind bewusst nahe an Gadamer und Husserl formuliert; siehe Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen ^{6}1990, 311 und 346f. bzw. Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1906/07), hrsg. von Paul Janssen [Text nach Hua II], Hamburg 1986, 4 und 44.

35 Zur Differenz zwischen toten und lebendigen Optionen klassisch William James, »Der Wille zum Glauben« (1897), in: *Pragmatismus. Ausgewählte Texte*, hrsg. Ekkehard Martens, Stuttgart 2002, 128–160, 129 u.ö.

36 Zum (religiösen) Sehen von Aspekten siehe Nehama K. Verbin, »Religious beliefs and aspect seeing«, in: *Religious Studies* 36:1 (2000), 1–23; dazu auch die Unterscheidung zwischen Perspektivismus und Aspektivismus im Abschnitt 6.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 24/34]
1

›Standpunkt‹, ›Meinung‹, ›Ansicht‹, ›Erwartung‹ und anderes bezeichnen kann, stellt sich zugleich die Frage, ob die Perspektiven so beweglich sind, wie sie oft scheinen, d. h. ob sie sich stets im Bereich des Optionalen aufhalten und als Perspektiven prinzipiell wählbar sind. Eben jene Optionalität im Perspektivischen wird uns gleich zu dessen Grenzen führen (dazu näher im Abschnitt 7).

Kampf der Perspektiven

Ob Lob oder Leid – es bleibt dabei, dass die Vielfalt der Perspektiven eine der Wirklichkeiten bildet, in denen wir leben. Und damit stellt sich neben der Frage, wie *wir* mit dieser Pluralität umgehen, die davon ja nicht vollkommen unabhängige Frage, wie sich diese Perspektiven (und ggf. ihre Wahrheitsansprüche) *zueinander* verhalten. Dazu seien folgende Fälle unterschieden:

(i) Wir können unterschiedliche Blickwinkel auf einen Gegenstand, etwa ein Gebäude, einnehmen. Die Pluralität der Perspektiven wird die Betrachtung des Hauses und ggf. unsere Erkenntnis anreichern, da es sich um eine Hinsicht der Betrachtung handelt, nämlich die Beantwortung der Frage, wie dieses Haus konkret aussieht.

(ii) In dem schon in Abschnitt 1 vorgestellten Fall des Gemäldes wirkt die Instanz der Perspektive hingegen etwas anders, weil nun eine Pluralität der Hinsicht – eine monetäre, ästhetische und chemische – hinzutritt. Nicht um verschiedene epistemische Blickwinkel der Betrachtung, sondern um unterschiedliche Kontexte des Erkennens, Verstehens und Bewertens geht es.

(iii) Nehmen wir nun einen ganz anderen Fall hinzu: Es ist ein klassischer Topos der Wissenschaftstheorie, dass unterschiedliche Theorien zu ›denselben‹ Daten passen und dass dieselbe Theorie auch mit divergenten Datensätzen vereinbar ist. Dieses Phänomen wird die epistemische Un(ter)determiniertheit von Theorien genannt und kann auf verschiedene Gründe, etwa die Theoriebeladenheit der Daten, zurückgeführt werden.[37]

[37] Dazu Paul Feyerabend, *Probleme des Empirismus I.* Aus dem Englischen übersetzt von Volker Böhnigk und Reiner Noske, Stuttgart 2002, 64–68.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 25/34]
1

(iv) Und noch ein anderer Fall: Hier trifft ein religiöser Fundamentalist mit einem buchstäblichen Verständnis des biblischen Schöpfungsberichts auf einen Astrophysiker, der ein ganz anderes Bild von der Entstehung der Erde und des Universums vortragen wird.

(v) Und schließlich ziehen wir noch ein weiteres, ganz anderes Szenario hinzu, ein moralisch signifikantes. Jemand bringt absichtlich fünf Menschen um, weil er begründet davon ausgeht, dass nur so eine große Menge anderer Menschen gerettet werden kann.

Diese fünf Fälle sollen nun kurz betrachtet werden, und zwar lediglich mit Blick auf das Problem der Vereinbarkeit der jeweils geschilderten Perspektiven. In dieser Hinsicht ist (i) ganz unspektakulär, da hier die Anreicherung der Beobachtung durch Perspektivenwechsel positiv konnotiert ist. Die Perspektivenvielfalt wirkt *kumulativ*. Fall (ii) ist davon verschieden, weil die Hinsichten der Betrachtung divergieren; diese Divergenz sorgt zugleich dafür, dass sich keine *Inkompatibilität* einstellen kann bei gleichzeitiger *Irreduzibilität* jener Perspektiven. Genau dies verhält sich in (iii) anders, denn eine Theorie T_1 mag mit dem Daten-Set D kompatibel sein, wobei dies für eine andere Theorie T_2 auch gilt. Dann aber folgt für viele Wissenschaftstheoretiker(innen), dass T_1 und T_2 eine wesentliche *Unvereinbarkeit* aufweisen müssen.[38] Dies gilt in einem nochmals verschärften Sinn für den Fall (iv). Während sich T_1 und T_2 als Produkte einer in ihren Rationalitätsstandards einigermaßen ähnlichen Praxis verstanden werden können,[39] wird die Physik (als T_1) nicht nur die Falschheit der explanatorisch verstandenen Religion (als T_2) behaupten, sondern den gesamten Sinn von T_2 bestreiten und entsprechend als Konfusion (ohne die Möglichkeit, überhaupt richtig oder falsch sein zu können)

[38] Das Problem der Inkommensurabilität ist bekanntlich vor allem mit Paul Feyerabend und Thomas S. Kuhn verbunden; zu deren Sicht (im Vergleich) siehe Eric Oberheim und Paul Hoyningen-Huene, »The Incommensurability of Scientific Theories«, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016), Edward N. Zalta (ed.): https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/incommensurability/.

[39] Dem würde Feyerabend widersprechen; siehe *Wissenschaft als Kunst*, Frankfurt a.M. 1984, 101f.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 26/34]
1

abweisen.[40] Eine wiederum andere Kluft tut sich im letzten Fall (v) auf. Hier haben wir es allerdings nicht mit der Kollision von Perspektiven zu tun, die auf unterschiedliche Träger verteilt wären, sondern der sich anbahnende – und in bekannten Szenarien wie dem *trolley-dilemma* oder *Sophie's choice* verarbeiteten – Perspektiven-Clash gewinnt seine Dringlichkeit gerade dadurch, dass jemand gezwungen ist, sich zu entscheiden. Die Optionen sind unvereinbar miteinander, zumal ein agnostischer Ausweg unmöglich ist. Die Folge ist, dass die Prämisse, wonach ein Sollen auch ein Können implizieren, durch die Unvereinbarkeit der Optionen unterminiert wird. Im Gegensatz zum bloßen Konflikt ist das Dilemma eine Anordnung, die die Entscheidung aufzwingt, aber beide Optionen mit moralischer Schuld verbindet – und mit Gefühlen des Bedauerns, der Reue oder gar der Verzweiflung.[41]

Die Fälle (i) bis (v) konfrontieren uns also mit einem Spektrum von Möglichkeiten, die plurale Perspektiven zueinander aufweisen können: Kumulation zugunsten einer Hinsicht (i), Anreicherung durch mehrere, aber vereinbare Hinsichten (ii), theoretisch gut begründete Inkommensurabilitäten (iii), weltbildhafte Unvereinbarkeiten bis hin zur Verneinung der Sinnhaftigkeit einer anderen Perspektive (iv) und Dilemmata mit unhintergehbarer Schuld (v).

Diese fünf Fälle – ihrerseits lediglich eine klassifizierende Perspektive auf Perspektiven – lassen sich nochmals auf zwei grundle-

40 Selbstverständlich sollte man Religion so – also explanatorisch oder quasi-naturwissenschaftlich – *nicht* verstehen. Dann öffnet sich der Raum für die prinzipielle Vereinbarkeit von Religion und Naturwissenschaften; genau dies deutet sich bereits bei Ludwig Wittgenstein an, der gewohnt kryptisch, aber ganz treffend festhält: »Angenommen, jemand glaubt an das Jüngste Gericht, ich dagegen nicht. Bedeutet das, daß ich das Gegenteil glaube, gerade, daß es so etwas nicht geben wird? Ich würde sagen: »Ganz und gar nicht, oder nicht in jedem Fall […]. Wenn jemand sagte: ›Wittgenstein, glaubst du das?‹ würde ich sagen: ›Nein‹. – ›Widersprichst du dem Mann?‹ Ich würde sagen: ›Nein‹.« (»Vorlesungen über den religiösen Glauben«, in: ders., *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben.* Zusammengestellt und herausgegeben aus Notizen von Y. Smythies, R. Rhees und J. Taylor von Cyril Barrett, deutsche Übers. von Ralf Funke, Düsseldorf/Bonn 1994, 77–101, 77).

41 Dabei stellt sich die Frage, ob das Dilemma intrinsisch ist oder auch von Perspektiven abhängig sein kann und erst so zustande kommt; für die erste Option votiert Véronique Zanetti in ihrem Beitrag; siehe auch den Text von Anton Leist.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 27/34]
1

gende Versionen des Perspektivismus zurückführen, einen starken und einen schwächeren. Man könnte sich dafür einsetzen, das Etikett des Perspektivismus allein für Fälle zu reservieren, die uns tatsächlich mit unvereinbaren Perspektiven konfrontieren (also die Exemplare (iii) bis (v)). Der obige Satz zum Plural der Perspektiven müsste dann spezifiziert werden: Wo es eine Perspektive gibt, gibt es mindestens zwei miteinander *unvereinbare* Perspektiven. Die Inkommensurabilität würde folglich zu einem wesentlichen Merkmal des Perspektivismus promoviert werden, und zwar im Namen eines wirklichen Pluralismus und in Abweisung eines latenten Monismus, welcher vereinbare Perspektiven mit einschließen möchte.[42] Eben diese letzte Wendung bezieht sich bereits auf einen schwachen Perspektivismus, der so gar nicht mehr genannt zu werden verdiene (so wiederum D. Weberman); vielmehr könne diese Position als *Aspektivismus* bezeichnet werden, der nur oberflächlich als plural erscheine und faktisch einem Monismus das Wort rede, sofern alle aspektischen Perspektiven letztlich miteinander vereinbar seien und wahrhafte Konflikte zwischen ihnen gar nicht erst aufkommen könnten.[43]

Der ›kierkegaardsche‹ Weg: Zur Negation des Perspektivischen

Wenn man ein Phänomen *x* fassen möchte, kann man ganz schlicht fragen, was *x* sei, d. h. was die wesentlichen Eigenschaften sind, die *x* auszeichnen. So geht bekanntlich Sokrates vor, der die Frage nach der Wahrheit oder Gerechtigkeit stellt und durch (pseudo-)dialogischen *trial-and-error* jenen Konzepten und dem durch sie Bezeichneten auf die Spur kommt. Wenn nun vom »kierkegaardschen Weg« gesprochen wird, ist ein anderer Zugang im Visier, denn nun wird nicht

42 Diese Position vertritt vor allem David Weberman in seinem Beitrag; siehe auch den Text von Holm Tetens.

43 Das Problem der Inkommensurabilität wird zumeist mit Blick auf unvereinbare Paradigmata oder Begriffsschemata diskutiert und dort an die Frage der Übersetzbarkeit gekoppelt; siehe Donald Davidson, »On the Very Idea of a Conceptual Scheme« (1974), in: ders., *Inquiries into Truth and Interpretation,* Oxford 1984, 183–198. Der Aspektivismus enthielte demnach die These, alle Aspekte (oder: alle ›schwachen‹ Perspektiven) seien ineinander übersetzbar.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 28/34]
1

direkt nach *x* gefragt, sondern *x* wird umkreist, indem Modi der Infragestellung von *x* nachgegangen wird. Es wird entsprechend die Wahrheit oder Gerechtigkeit zum Thema, indem man der Erosion der Wahrheit und den Ungerechtigkeiten nachgeht. Der Bruch, die Krise, das abrupte Ende des Erfragten steht demnach im Mittelpunkt, gerade nicht dessen Erfüllung, Erfolg oder gar Vollendung. Kierkegaard ist in diesem Sinn an der Negativität von *x* interessiert, um sich auf diesem Wege umso intensiver *x* anzunähern.

Wir haben bislang, gut sokratisch, nach dem Zuschnitt des Perspektivischen gefragt. Und gegen Ende soll es nun um die Grenzen, Brüche und Abbrüche des Perspektivischen gehen. Nicht alles – so wurde bereits zu Beginn festgestellt – ist eine Frage der Perspektive. Doch wo genau verlaufen jene Demarkationen? Auch hier mag es hilfreich sein, unterschiedliche Fälle zu differenzieren. Schauen wir uns zunächst folgende Sätze an:

(1) Vor mir steht eine große Tasse mit Kaffee.
(2) Mein Name ist Hartmut von Sass.
(3) Mein rechtes Knie tut weh.
(4) Die Innenwinkelsumme eines Dreiecks beträgt 180 Grad.

Die vier Sätze gehören in den Bereich der epistemischen Sicherheit, die sich zur Evidenz steigert bzw. zu dem, was Wittgenstein ›Gewißheit‹ genannt hat. Leugnete ich, dass vor mir gerade eine Tasse Kaffee stünde, wäre das kein korrigierbarer Fehler, sondern »the first sign of madness«[44] (1). Genauso verhält es sich mit meinem Namen, wobei nichts Logisches gegen die Verneinung von (2) spricht, sondern seine lebensweltliche Einbindung. Doch die faktische Sicherheit von (2) steht der logischen Stabilität in nichts nach. Analog verhält es sich mit dem phänomenologisch ganz anders gelagerten Satz (3). Die Tatsache des Schmerzes lässt keine Deutung zu, sondern diese Erfahrung weist eine unmittelbare Evidenz auf, die nicht zu leugnen ist. Einen noch einmal davon verschiedenen Fall bildet (4), wo es um mathematische Sätze geht. Im Rahmen der Euklidischen Geometrie ist (4) im besten Sinne indiskutabel.

[44] So Dewi Z. Phillips, *Recovering Religious Concepts. Closing Epistemic Divides*, Basingstoke/London 2000, Kap. 3: »Epistemic Practices: the Retreat from Reality«, 36.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 29/34]
1

Die kontextgebundene Unabweisbarkeit von (1), die lebensweltliche Verflochtenheit von (2), die in (3) ausgedrückte Aufdringlichkeit des Leidens sowie die mathematische Evidenz von (4) sind Fälle, mit denen ein umfassender Perspektivismus (oder Aspektivismus) Mühe haben wird. Man darf wohl strenger formulieren, dass (1) bis (4) exemplarisch die Grenzen des Perspektivischen sichtbar machen, weil sich hier in ganz bestimmter Weise Fragen der Perspektive nicht nur nicht stellen, sondern eben dies zu tun, geradezu seltsam erscheinen müsste.

Neben diesen Grenzen des Perspektivischen und damit auch des Perspektivismus als Lehrstück stellt sich zudem das Selbstanwendungsproblem. Dieses ist aus der Debatte um einen umfassenden Relativismus bekannt, der sich selbst untergräbt, wenn alles relativ sein soll, weil er selbst in den Anwendungsbereich der These gehört. Entsprechendes gelte für den Perspektivismus: Wenn tatsächlich alles eine Frage der Perspektive wäre, träfe dies auch für eben diesen Satz zu. Allerdings tut sich ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Szenarien auf: Während sich der Relativismus in der Anwendung auf sich selbst widerlegt, weil ein Widerspruch zwischen der (absoluten) Geltung der Relativismus-These und der zugleich vertretenen relativen Validität der Behauptung entsteht, wird der Perspektivismus nur partiell angegriffen, sofern es Fälle geben kann, in denen es eine Frage der Perspektive ist, ob man es mit einem Fall der Perspektivenpluralität zu tun hat – auch dies könnte eine Perspektive sein.

An andere Grenzen des Perspektivismus stoßen wir, wenn wir noch einmal auf die Unterscheidung zwischen ›toten‹ und ›lebendigen‹ Optionen von William James zurückkommen, s. o. Was dieses Begriffspaar markiert, ist keine rein logische Differenz, sondern eine Differenz in unseren meist nonkognitiven, mithin emotiven und evaluativen Einstellungen zu diesen Optionen. Logisch betrachtet ist es, so das James'sche Beispiel, sehr wohl möglich, als Christ oder Atheist plötzlich zum Islam überzutreten.[45] Die Frage bleibt jedoch bestehen, ob dies eine lebensweltliche Option bildet, die wir bereit wären zu ziehen, die also zu dem gehört, was wir uns für uns selbst vorstellen können. Dies ist für viele Menschen nicht der Fall; Religion

[45] Siehe William James, »Der Wille zum Glauben«, 129.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637

insgesamt mag zunehmend als ›tote‹ Option wahrgenommen werden. Daher kommen die Perspektiven auch hier an ihr Ende, und zwar in einem bestimmten Sinn: Auf abstrakter Ebene begleiten sie unser Leben innerhalb pluraler Gesellschaften, ohne dass wir sie für uns selbst anzunehmen bereit wären. Die formale Optionalität der Perspektiven ist viel weiter als das persönlich kodierte Spektrum von Optionen, die Option in einem bestimmten Leben sein können.

Mit einer etwas anderen Situation haben wir es zu tun, wenn es um die Pragmatik des Entscheidens geht. Stellen wir uns eine Person vor, die einen anderen Menschen im Wasser sieht und davon ausgehen muss, dass der andere ohne ihre Hilfe ertrinken wird. Epistemisch stellen sich hier unterschiedliche Perspektiven ein, aber mit Blick auf die konkrete Situation kann man sich das perspektivische Abwägen gerade nicht leisten. Oder: Täte man es, gliche dies auch einer Entscheidung, weshalb sich ein »agnostic stance« nicht einnehmen lässt.[46] Das Zögern als Ausweis, gar Quelle menschlicher Nachdenklichkeit muss hier gerade zugunsten einer ganz anderen Tugend suspendiert werden, wenn Verantwortung übernommen und Tod bzw. Schuld abgewendet werden soll.[47]

Und ein letzter Fall sei genannt: Perspektiven und die mit ihnen einhergehende Vielfalt führen häufig zu Deutungskämpfen. Der Perspektivismus ist nur die epistemologische Variante einer grundlegend liberal-offenen Haltung, die die Vielstimmigkeit jener Sichtweise nicht unterdrückt, sondern aufrechterhält, schützt, vielleicht gar zelebriert. Perspektiven können aber zugleich Ausdruck von Machtverhältnissen sein, wenn sich asymmetrische Beziehungen zwischen einem herrschenden Diskurs und ›Störenfrieden‹ einstellen. Das machtvolle Monopol einer Perspektive erweist sich dann oftmals darin, dass die eigene Perspektivenhaftigkeit dementiert wird, indem alle Alternativen ausgeschaltet werden. Perspektivenverdrängung aber nutzt *ex negativo* jenen obigen Satz, nach dem eine Perspektive andere Perspektiven schon immer mitsetzt. Wird diese Implikation

46 Vgl. Sven Rosenkranz, *The Agnostic Stance*, Paderborn 2007.

47 Zum Zögern (nicht Zaudern) in Bezug auf die Nachdenklichkeit siehe Hans Blumenberg, »Nachdenklichkeit«, in: *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*, Heidelberg 1980, 57–61; ferner Joseph Vogl, *Über das Zaudern*, Zürich/Berlin (2007) ^{2}2014, bes. 17 und 48.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 31/34]
1

ausgeschlossen, vereinheitlicht sich der Diskurs – scheinbar – auf nur noch eine singuläre Perspektive, wodurch das Perspektivische an sein Ende kommt.[48]

Der kierkegaardsche Umweg bringt uns also an fünf verschiedene Limitierungen der Perspektive und des Perspektivismus. Dazu zählen Sätze, die ›Gewissheiten‹ oder Evidenzen ausdrücken, sodann das Selbstanwendungsszenario, Konstellationen, in denen die Optionalität verschiedener Perspektiven abstrakt bleibt, schließlich Situationen, in denen sich die Abwägung von Optionen verbietet, und endlich die machtpolitische Suspension anderer Perspektiven im Modus der Monopolisierung der eigenen. In all diesen Fällen wird nicht gefragt, was eine Perspektive ist, sondern man begibt sich post-sokratisch an jene Orte, an denen sich das Perspektivische gar nicht erst einstellt, es in interne Schwierigkeiten gerät, dorthin, wo logische Optionen nur leere Perspektiven simulieren, wo man von der Geduld mit divergenten Sichtweisen Abstand nehmen muss oder wo faktische Perspektiven verkürzt, abgedrängt und isoliert werden. Dabei muss es sich gar nicht um einen ›Umweg‹ handeln, sondern womöglich um einen noch direkteren Zugang, für den Sören Kierkegaard paradigmatisch stehen könnte.

Coda: Zeitalter der Perspektive

Der Perspektivismus ist nicht ausschließlich, aber doch primär eine epistemologische Position. Nimmt man die vielfältigen Versuche ernst, die Erkenntnislehre zu historisieren,[49] müsste dies folglich auch auf den Perspektivismus als Lehrstück angewendet werden. Sein Vokabular, seine Struktur und Anliegen und auch die Schlussfolgerungen, die sich aus ihm ziehen lassen, werden dann als kontingente Geschöpfe eines Denkstils sichtbar, der sich rekurrent entwickelte und wiederum abgelöst werden wird, wenn sich die intellektuellen, politischen und gesellschaftlichen Parameter verschieben.

48 Auf diese diskurstheoretische Dimension macht Dieter Thomä unter dem Label »Perspektivismus 3.0« in seinem Text für diesen Band aufmerksam.

49 Dazu bes. Hans-Jörg Rheinberger, *Epistemologie des Konkreten*, u.a. 13 und 56; ders., *Historische Epistemologie*, 45 und 110.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 32/34]
1

So liegt die Erwägung nicht fern, dass der Perspektivismus nicht nur Ausdruck einer pluralitätsaffinen Zeit sei, sondern gleichsam mitgeholfen habe, diese in Worte zu fassen und gedanklich auf den Punkt zu bringen. Und es könnte ebenso nahe liegen, den Perspektivismus als Inbegriff oder Zutat einer bestimmten Epoche oder Ära zuzuordnen, etwa der Moderne oder ihrer postmodernen Erbin. Sofern deren Ende zumindest diskutabel erscheint, wären zugleich die Grenzen des Perspektivismus auch in dieser Hinsicht zu betrachten.

Tendenzen der lebensweltlich erzwungenen Uniformierung, etwa der Ökonomisierung vieler sozialer Subsysteme oder einer global werdenden Digitalisierung unserer Gesellschaften, müssten ihre Offenheit für die An- und Übernahme anderer, auch fremder Perspektiven erst noch erweisen.[50] Und so erscheint der Perspektivismus zuletzt eben doch nicht als bloßes Lehrstück der Epistemologie, sondern als ein Narrativ der Offenheit, Toleranz, Anerkennung und Empathie, gerade indem der eigene Standort mitgedacht wird. Hierin liegt die eminent *politische* Dimension eines Perspektivismus, der nicht im Abstrakten stecken bleiben will, sondern zu dessen Selbstverständnis gehört, engagiert zu sein.

50 Siehe Martin Burckhardt/Dirk Höfer, *Alles oder nichts. Ein Pandämonium digitaler Weltvernichtung*, Berlin 2015: Im Zeitalter globaler Vervielfältigung in der digitalen Welt lebten wir nicht mehr perspektivisch, sondern immersiv, d.h. weniger alternativen-offen, als vielmehr in eine Alternative sich vertiefend; ebd., 95.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 33/34]
1

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123637

I.
Standortgebundenheit.
Zum epistemischen Perspektivismus

Markus Wild

Nietzsches Perspektivismus

»Man erwäge, ob Jemand einen guten Willen
zur Erkenntniss der moralischen Dinge hat,
der von vornherein durch den Glauben an
die Unbegreiflichkeit dieser Dinge sich beseligt fühlt!
Einer, der noch ehrlich an Erleuchtungen von Oben,
an Magie und Geistererscheinungen und
die metaphysische Hässlichkeit der Kröte glaubt!«

(Nietzsche, Morgenröthe § 142)

Friedrich Nietzsches sogenannter Perspektivismus wird häufig als zentraler Bestandteil seiner Philosophie betrachtet. Dabei wird der Perspektivismus vorwiegend als eine epistemologische, d. h. Erkenntnis, Wissen und Wahrheit betreffende These angesehen. Dieser die Diskussion dominierenden epistemologischen Deutung des Perspektivismus bei Nietzsche soll eine psychobiologische Deutung entgegengesetzt werden.[1] Für Nietzsche, so möchte ich zeigen, sind nicht die Erkenntnis oder gar die Wahrheit perspektivisch, vielmehr gibt es perspektivische Bewertungen, Bewegungen und Repräsentationen, die Lebewesen für das Erkennen nutzbar machen.[2]

[1] Für die biologische Deutung des Perspektivismus vgl. insbes. Ken Gemes, »Life's Perspective«, ders. und John Richardson (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 553–575. Meine Sicht auf Nietzsche ist u.a. stark durch Gemes' Arbeiten geprägt. Gemes spricht jedoch von einer »psychobiologischen Deutung«, weil er vor allem auch Nietzsches Lehre des psychologischen Typen mit einbeziehen möchte.

[2] Ich bedanke mich bei Matthieu Queloz (Basel), ohne dessen Arbeiten zu Nietzsche und ohne dessen wichtige Hinweise dieser Gedanke, den ich im letzten Abschnitt dieses Beitrags ausführen werde, viel weniger klar geworden wäre.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 37/60]
1

1. Sehen als vieldeutiges Paradigma für EDP[3]

Eine häufig angeführte Stelle zur Unterstützung der EDP findet sich im zwölften Aphorismus der dritten Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* (1887): »Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ›Erkennen‹.«[4] Nimmt man diese Passage beim Wort, so argumentiert Nietzsche in etwa folgendermaßen: Sehen ist das korrekte Modell für Erkennen; alles Sehen ist perspektivisch; alles Erkennen ist perspektivisch. Der Ausdruck ›sehen‹ ist freilich zweideutig, weil man ihn sowohl transitiv als auch intransitiv benutzen kann. So kann man einfach feststellen, dass man in der Lage ist zu sehen, auch wenn es stockdunkel und nichts sichtbar ist; demgegenüber kann man auch darauf hinweisen, dass man etwas sieht. Gemeint ist offenbar der transitive Gebrauch von Sehen, das reine Vermögen des Sehens – der intransitive Gebrauch – scheint an dieser Stelle (noch) nicht relevant zu sein. Deshalb lautet das Argument für den Perspektivismus wie folgt:

(1) Sehen ist das korrekte Modell für Erkennen.
(2) Alles Sehen von Etwas ist perspektivisch.
(3) Alles Erkennen von Etwas ist perspektivisch.

Offensichtlich wird das Sehen als das passende Paradigma für das Erkennen vorgeschlagen.

Dem ersten Schritt könnte man entgegenhalten, dass mit diesem Paradigma ein traditionelles Beobachtermodell der Erkenntnis fortgesetzt und gegenüber einem eher pragmatischen Handlungsmodell bevorzugt wird. Der Pragmatismus etwa fordert eine Ablösung der »Zuschauertheorie« der Erkenntnis durch eine an der Praxis ausgerichtete Auffassung.[5] Die Bevorzugung des Sehsinns führe zu einem

[3] Der Einfachheit halber werde ich im Folgenden die epistemologische Deutung des Perspektivismus als EDP und die biologische Deutung des Perspektivismus als BDP abkürzen.

[4] KSA 5, 365. Alle Werke Nietzsches werden mit dem Kürzel KSA, der Angabe des Bandes und der Seitenzahl zitiert nach: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1988.

[5] Vgl. John Dewey, *Die Suche nach Gewissheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln*, Frankfurt a.M. 1998.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925

falschen Modell der Erkenntnis als akkurates Abbilden der Realität.[6] Nietzsche fordert ebenfalls eine Ablösung von der statischen Zuschauertheorie und ist gegenüber der Idee des Repräsentationalismus in der Erkenntnistheorie ausgesprochen kritisch. Aus diesem Grund scheint es fraglich, Nietzsche ein solches Paradigma der Erkenntnis zu unterstellen.

Der zweite Schritt enthält ebenfalls eine Zweideutigkeit, weil sowohl das Subjekt als auch das Objekt perspektivierende Eigenschaften haben können. Einerseits können Subjekte im Fall des Sehens über unterschiedliche Sinnesorgane verfügen, unterschiedliche Standpunkte einnehmen oder in unterschiedlicher psychischer Verfassung sein. Dies alles beeinflusst die Perspektive auf ein Objekt. Andererseits können sich Objekte der visuellen Wahrnehmung durch Formen, Farben, Schattenwürfe, Belichtung, Relation zu anderen Gegenständen usw. unterscheiden, was seitens der Wahrnehmungsobjekte zu Unterschieden in perspektivischen Eigenschaften führt. Die Wahrnehmung einer grell beleuchteten Straße unterscheidet sich auf der Subjektseite beispielsweise danach, ob ein Betrachter unter dem Einfluss schwer halluzinogener Drogen steht oder nicht. Nehmen zwei Personen in normaler Verfassung entweder eine ruhende Kugel oder eine flatternde Fledermaus wahr, ergeben sich unterschiedliche perspektivierende Effekte auf der Objektseite.

Darüber hinaus – und dieser Aspekt wird im Hinblick auf BDP von besonderer Bedeutung sein – können sich Subjekte und Standpunkte individuell und artspezifisch stark unterscheiden. Hier ein fiktionales und drastisches Beispiel. M. Night Shyamalans Science-Fiction-Film *After Earth* (2013) zeigt eine Menschheit, die sich nach der Zerstörung der Erde auf dem Planeten Nova Prime eine neue Lebensgrundlage erschaffen hat. Allerdings ist Nova Prime nicht besonders lebensfreundlich, insbesondere die Ursas machen den Menschen zu schaffen. Ursas sind große, sechsbeinige, echsenartige, furchterregende Raubtiere, die in der Lage sind, Menschen wahrzunehmen, indem sie die biochemische und physiologische Signatur der menschlichen Angst aufspüren, ansonsten verfügt ein Ursa über keine ausgeprägten sensorischen Systeme. Nachdem der

[6] Dazu Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1981.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 39/60]
1

Ranger Cypher Raige (Will Smith) die Technik entdeckt hat, die Angst vor den Ursas vollständig zu unterdrücken, werden Ranger in dieser Technik des »Ghosting« ausgebildet. Das »Ghosting« macht Menschen gleichsam unsichtbar für Ursas. Offenbar unterscheidet sich die Perspektive der Ursas grundsätzlich von der Perspektive von Menschen und zwar aufgrund der Tatsache, dass es sich um zwei völlig verschiedene biologische Arten handelt und dass Exemplare beider Arten über sehr unterschiedliche Sinnessysteme verfügen.

Schließlich wirft auch der dritte Schritt – gleichsam die Konklusion des Arguments – einige Fragen auf. Meint Nietzsche mit »Es giebt … nur ein perspektivisches ›Erkennen‹« alle möglichen Formen der Erkenntnis oder nur die menschlichen Formen der Erkenntnis? Denkbar ist die Möglichkeit einer göttlichen und absoluten Form der Erkenntnis, die wesentlich nicht perspektivisch wäre. Folglich kann Nietzsche nicht alle möglichen Formen der Erkenntnis meinen. Eine Beschränkung auf die menschliche Erkenntnis erscheint willkürlich. Wenn wir davon ausgehen, dass Ursas in der Lage sind, Menschen an den Wirkungen ihrer Angst zu erkennen, und Fledermäuse Insekten mittels Echolokation, so scheint es auch andere biologische Grundlagen für Erkenntnisse zu geben. Aber selbst wenn wir annehmen, dass Nietzsche allein über die menschlichen Formen der Erkenntnis spricht, bleibt die Frage offen, ob das Argument sich wirklich auf alle menschlichen Erkenntnisformen und nicht nur auf empirische Erkenntnisse bezieht. Es fällt einem zumindest schwer, mithilfe des Paradigmas des Sehens zu verstehen, inwiefern die Erkenntnis, die sich im Satz des Pythagoras ausdrückt, perspektivisch sein sollte.

Nach dem Gesagten könnte die Konklusion nun beispielsweise so verstanden werden: Alle empirischen Erkenntnisse von Menschen sind mit Blick auf die Beschaffenheit der individuellen Subjekte perspektivisch. Dies wäre eine schwache Variante der EDP, weil sie beispielsweise lediglich auf den Unterschied hinausläuft, dass grüne und rote Dinge für einen normalsichtigen Menschen anders aussehen als für einen farbenblinden Menschen. Die Konklusion könnte jedoch auch wie folgt verstanden werden: Alle Erkenntnisse von Lebewesen gleich welcher Art sind mit Blick auf die Beschaffenheit sowohl der Subjekte als auch der Objekte perspektivisch. Dies ist eine weit dramatischere These, die bereits in die Richtung der BDP zeigt. Für Ursas werden Menschen auf-

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 40/60]
1

grund der biologischen Verfassung ihrer Spezies auf ganz und gar andere Weise vorgestellt als beispielsweise für Hunde.

2. Die Formulierung der EDP

Trotz der aufgeführten offenen Fragen und der unterschiedlichen Optionen, die Konklusion des Arguments zu verstehen, haben eine ganze Reihe von Interpretinnen und Interpreten Nietzsches Äußerungen eine starke epistemologische Lesart zuteilwerden lassen. Arthur Danto gibt Nietzsches Perspektivismus folgende Formulierung: »The doctrine that there are no facts, but only interpretations was termed *Perspectivism.*«[7] In vergleichbarer Weise formuliert 30 Jahre später Peter Poellner: »[Nietzsche] declares that ›there are only interpretations‹, none of which can be said to be objectively better or to be more ›fitting‹ than any other, since it is not coherent to suppose that there is anything for any interpretation to fit to in the required way.«[8]

Danto, Poeller und viele andere verstehen Nietzsches Perspektivismus als eine Form von Interpretationismus.[9] In einer schwachen Lesart läuft ein Interpretationismus entweder auf einen Fallibilismus, dem zufolge Interpretationen stets falsch sein können, oder auf einen lokalen Interpretationismus hinaus, dem zufolge in gewissen Bereichen Erkenntnisse möglich sind (etwa in den Bereichen der Physik oder der Geometrie), während in anderen Bereichen nur Interpretationen zu haben sind (etwa in den Bereichen der Moral oder der Kunst). Demgegenüber behauptet die starke Lesart, dass es keine Wahrheit, sondern nur Interpretationen geben kann. Anders gesagt, gibt es allein ›falsche‹ Interpretationen, aber niemals ›wahre‹ Interpretationen, denn Letztere wären nichts anderes als Tatsachen

7 Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher* [1965], New York 2005, 58.

8 Peter Poellner, *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford 1995, 282.

9 Vgl. Alexander Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*, Cambridge, MA 1985, 66: »[Perspectivism means] that every view is an interpretation.« Allgemein zum Interpretationismus im Anschluss an Nietzsche vgl. Günter Abel, *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt a.M. 1993.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 41/60]
1

(Danto) bzw. Übereinstimmungen mit einer objektiven Wirklichkeit (Poellner). Nietzsches Perspektivismus läuft in seiner allgemeinsten Form gemäß der EDP auf folgende These hinaus:

P Es gibt keine Tatsachen/keine Wahrheiten, nur Interpretationen.

Jede Perspektive ist nur eine (falsche) Interpretation und jede Interpretation ist nur eine (subjektive) Perspektive. Als exegetische Begründung für **P** kann eine Stelle aus Nietzsches Nachlass aus dem Jahr 1886 angeführt werden: »[N]ein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen.«[10]

3. Drei grundsätzliche Probleme mit der EDP

Aus **P** folgt, dass **P** selbst keine Tatsache zum Ausdruck bringt, Ausdruck einer subjektiven Interpretation ist und aus einer Vielzahl möglicher epistemischer Perspektiven für falsch gehalten wird (und sogar aus jeder Perspektive falsch sein muss, wenn gilt, dass es keine Wahrheit gibt). Diese Folgen sind nichts anderes als ein Ausdruck des sattsam bekannten Problems der Selbstanwendung des Perspektivismus, wie er auch aus den Diskussionen um den erkenntnistheoretischen Relativismus bekannt ist. Wenn jede Erkenntnis relativ zu einem Standpunkt wahr ist, dann ist die Erkenntnis, dass jede Erkenntnis relativ zu einem Standpunkt wahr ist, entweder nur relativ zu einem Standpunkt wahr (warum sollte man diesen Standpunkt aber einnehmen?) oder sie ist nicht relativ zu einem Standpunkt wahr, sondern für alle Standpunkte absolut wahr, was aber der These des erkenntnistheoretischen Relativismus widerspricht.[11] Ebenso gilt für den Perspektivismus: Wenn es keine Tatsachen, sondern nur Interpretationen gibt, dann ist der Satz, dass es nur Interpretationen, aber keine Tatsachen gibt, entweder selbst eine Interpretation (warum sollte man diese Perspektive aber einnehmen?) oder er ist Ausdruck einer Tatsache über alle Interpretationen und deshalb eine absolute Tatsache über Interpretationen, was aber der These **P** des Perspekti-

[10] KSA 12, 315.

[11] Vgl. dazu Paul Boghossian, *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Berlin 2013.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 42/60]
1

vismus widerspricht.[12] In beiden Fällen erscheint der Relativismus bzw. der Perspektivismus entweder als willkürlich oder als selbstwidersprüchlich. Dabei muss man betonen, dass dies im Falle des Perspektivismus zutrifft, wenn man die EDP vertritt, wie es in **P** der Fall ist.[13]

P als Ausdruck der EDP führt zu zahlreichen Spannungen in der Anwendung auf Nietzsche. Wie bereits gesagt, ist die Anwendung von **P** auf die Erkenntnistheorie Nietzsches problematisch, weil sie bestenfalls zu einer willkürlichen These und schlechtestenfalls in den Selbstwiderspruch führt. Nietzsche jedenfalls möchte mit seinen Schriften zu verstehen geben, dass seine epistemologische Perspektive klarerweise besser ist als jene von Platon oder Schopenhauer. Ebenfalls betont Nietzsche für die Wissenschaftstheorie, dass es schlechtere und bessere wissenschaftliche Methoden gibt. So gibt es in Nietzsches Augen beispielsweise grundlegende Fehler, die man als Historikerin oder als Philologin begehen kann und die man vermeiden sollte. Auch aus wissenschaftstheoretischer Sicht scheint **P** keine angemessene Deutung des Perspektivismus zu sein. In seiner Kunstphilosophie ist offensichtlich nicht jede Form künstlerischen Schaffens nur Ausdruck einer Perspektive, weil einige Formen der Kunst zweifellos instinktsicherer, körperlicher, tiefer und amoralischer sind als andere und insofern bessere Formen der Kunst. Und schließlich möchte Nietzsche im Hinblick auf unterschiedliche Moralsysteme durchaus die These aufstellen, dass es Moralsysteme gibt, die eine falsche Perspektive auf das Leben einnehmen, andere Moralsysteme demgegenüber weniger schädlich, besser und gesünder sind und zweifellos eine angemessenere Perspektive einzunehmen im Stande sind. Kurzum, alle Positionen zur Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie, Kunstphilosophie und Moralphilosophie, die sich bei Nietzsche mehr oder minder stark ausgearbeitet finden, drücken eine substanzielle

[12] Vgl. dazu mit Blick auf Nietzsche Bernard Reginster, »The Paradox of Perspectivism«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 62:1 (2001), 217–233.

[13] Für eine etwas andere Lesart der EDP bei Nietzsche vgl. James Conant, *Perfektionismus und Perspektivismus*, Konstanz 2013. Eine differenzierte Deutung des Relativismus bei Nietzsche, die insbesondere die Stellung des Lebensbegriffs bei Nietzsche ernst nimmt, findet sich bei Johannes Steizinger, »Relativistic Concepts of Truth and Knowledge? Nietzsche's Perspectivism Reconsidered« (Ms. in Begutachtung).

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 43/60]
1

Wertung aus, ohne dass **P** diesen Wertungen irgendwelche normative Substanz verleihen könnte.

Die EDP führt also zu normativen Spannungen in Nietzsches Denken, normative Spannungen, die man auch im post-Nietzscheanischen Denken, im Denken von Philosophinnen und Philosophen finden kann, die an Nietzsches Denken im Sinne der EDP anschließen. So bemerkte beispielsweise – um nur ein Beispiel unter vielen zu nennen – Nancy Fraser über Michel Foucaults Analyse der Macht: »Foucault adopts a concept of power which permits him no condemnation of any objectionable features of modernity.«[14] Der Begriff der Macht bezeichnet bei Foucault ein dynamisches Kräfteverhältnis in der Moderne, der im Unterschied zu der von ihm kritisierten Repressionstheorie der Macht keinerlei normative Aussagen über Machtverhältnisse als Machtverhältnisse zulässt. In vergleichbarer Weise kann Nietzsche dafür kritisiert werden, dass sein Perspektivismus eigentlich keine normativen Aussagen über Wissen, Wissenschaft, Kunst oder Moral erlaubt, obschon Nietzsche auf vielfältige Weise solche normativen Aussagen vorlegt und obwohl es interessant wäre, sich mit diesen normativen Aussagen eingehend zu befassen. Es ist wichtig zu sehen, dass diese Kritik an Nietzsche jedoch nur zutrifft, wenn man die EDP vertritt und den Perspektivismus in eben dieser Deutung für ein grundsätzliches Prinzip seines Denkens hält.

Um den drei Problemen der Willkür, der Selbstwidersprüchlichkeit und der normativen Spannungen zu entkommen, die sich aus der EDP bei Nietzsche ergeben, können grundsätzlich fünf Lösungswege beschritten werden.

4. Fünf Lösungen für die Probleme mit der EDP

Man beharrt auf **P**, weist aber das Problem der Selbstwidersprüchlichkeit mit der Annahme zurück, dass **P** nicht auf **P** zutrifft und

[14] Nancy Fraser, *Unruly Practices. Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis 1989, 286. Dieser Vorwurf wurde Foucault gegenüber auch von Jürgen Habermas, Axel Honneth, Hubert Dreyfus, Alasdair MacIntyre oder Ian Hacking geäußert.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 44/60]
1

ebenfalls nicht auf **P** unterstützende Aussagen bei Nietzsche. Diese Lösung ist offenkundig willkürlich und *ad hoc*.

Vielleicht zielt Nietzsche mit **P** tatsächlich auf ein selbstreferenzielles Paradoxon, vergleichbar den antiken Skeptikern oder Pyrrhonikern, welche ihre Aussagen, obwohl sie dauernd behaupten, keine Aussagen zu machen, nur als Mittel auf dem Weg zur Urteilsenthaltung verstanden. Anders als die antiken Skeptiker, deren erklärtes Ziel die Erlangung der Seelenruhe war, findet sich bei Nietzsche kein vergleichbares Ziel, das die Akzeptanz eines solchen selbstreferenziellen Paradoxons zumindest scheinbar rechtfertigen würde. Darüber hinaus verschärft diese Lösung das Problem der normativen Spannung, weil sie auf keine Weise die normativen Ansprüche von Nietzsches Aussagen einholen kann.

Man schwächt **P** dahingehend ab, dass Nietzsche mit **P** lediglich eine subjektive Ansicht zum Ausdruck bringt und sämtliche normativen Wertungen nur Ausdruck seiner subjektiven und idiosynkratischen Einstellungen sind. Allerdings wäre diese Lösung, der zufolge Nietzsche tatsächlich nur seine subjektiven Ansichten ohne Wahrheitsanspruch äußern würde (wie dies etwa bei gewissen fiktionalen oder literarischen Texten der Fall ist), eine *ad-hominem*-Lösung, denn sie würde Anspruch und Geltung von Nietzsches Denken auf subjektive Vorlieben auch seitens der Leserinnen und Leser reduzieren. Obwohl solche Lesarten von Nietzsche sicher weit verbreitet sind, wird die *ad-hominem*-Lösung nicht den normativen Ansprüchen gerecht, die Nietzsche gegenüber Erkenntnis, Wissenschaft, Kunst und Moral erhebt.

Mit der vierten Lösung möchte ich mich etwas ausführlicher befassen. Sie versucht, den Perspektivismus von den oben genannten Problemen zu befreien, indem sie auf **P** als Deutung des Perspektivismus verzichtet, aber dennoch eine EDP bei Nietzsche beibehält. Ein Beispiel dafür findet sich in der wichtigen Arbeit von Maudemarie Clark über Wahrheit bei Nietzsche:

> »Perspectivism amounts to the claim that we cannot and need not justify our beliefs by paring them down to a set of unquestionable beliefs all rational beings must share. This means that all justification is contextual,

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 45/60]
1

dependent on other beliefs held unchallengeable for the moment, but themselves capable of only a similarly contextual justification.«[15]

Laut Clark ist der Perspektivismus eine epistemologische These, die eine kohärentistisch-kontextualistische Theorie der Rechtfertigung von Überzeugungen gegenüber einer Korrespondenztheorie der Wahrheit und einer fundamentalistischen Theorie der Rechtfertigung von Überzeugungen verteidigt. Clark geht vom Begriff der Erkenntnis und des Wissens als wahrer, gerechtfertigter Überzeugung aus. Perspektivismus bedeutet nun negativ, dass Überzeugungen über die Welt nicht im Hinblick auf grundlegende und von allen erkennenden Wesen geteilten, selbst nicht zu rechtfertigenden Rechtfertiger (wie etwa die Sinneswahrnehmung oder rationale Intuitionen) zu rechtfertigen sind und dass ihre Wahrheit nicht als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit aufgefasst werden darf. Positiv bedeutet Perspektivismus, dass die Wahrheit einer Überzeugung von der Übereinstimmung mit anderen Überzeugungen abhängt und dass eine Überzeugung in einem bestimmten Kontext gerechtfertigt wird, in welchem die Wahrheit der rechtfertigenden Überzeugungen selbst nicht zur Debatte steht. In Clarks EDP läuft der Perspektivismus somit auf eine kohärentistisch-kontextualistische Theorie der Rechtfertigung von Überzeugungen und eine Zurückweisung der Korrespondenztheorie der Wahrheit und des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus hinaus.

Clark legt (m. E. mit überzeugenden Argumenten) dar, dass Nietzsche insbesondere in seinen späten Werken eine Auffassung von Wahrheit vertritt, der zufolge sie durch das richtige Vorgehen in den empirischen Wissenschaften zu erreichen sei. Diese Auffassung von Wahrheit ist Clark zufolge nichts anderes als Nietzsches Perspektivismus. Allerdings wird in Clarks Deutung der Ausdruck ›Perspektivismus‹ zu einem eher uninformativen Platzhalter für einen schwachen Rechtfertigungsholismus. Dieser Rechtfertigungsholismus ist schwach, weil die Rechtfertigung von Überzeugungen von anderen Überzeugungen zwar abhängt, aber eben nicht nur von anderen Überzeugungen. Selbst ein Fundamentalist und Korrespondenztheoretiker könnte ohne

[15] Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge 1990, 130.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 46/60]
1

Weiteres zugeben, dass die Rechtfertigung einer Überzeugung in zahlreichen Fällen auch von anderen Überzeugungen abhängt. Eine weitaus stärkere These würde besagen, dass nichts zur Rechtfertigung einer Überzeugung dient außer einer anderen Überzeugung. Es ist schwer zu erkennen, worin der Perspektivismus in der Position bestehen sollte, die Clark Nietzsche zuschreibt.

Die fünfte Lösung schließlich tritt einen Schritt zurück und stellt die EDP überhaupt in Frage. Vielleicht ist Nietzsches Perspektivismus gar keine epistemologische These, sondern eine psychobiologische These? Dieser Lösung steht jedoch der Umstand im Weg, dass in Nietzsches Werken und Texten die Rede vom Perspektivismus oftmals in den Kontext der Thematisierung von »Erkenntnis«, »Wissen« oder »Wahrheit« fällt.

5. Nietzsche und die BDP

Bevor ich mich der fünften Lösung und damit der BDP zuwende, möchte ich exemplarisch auf eine wichtige Stelle eingehen, die für die EDP und für **P** angeführt werden kann. Wie bereits gesagt, kann **P** – Es gibt keine Tatsachen/keine Wahrheiten, nur Interpretationen – durch eine einschlägige Stelle aus Nietzsches Nachlass aus dem Jahr 1886 gestützt werden: »[N]ein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen.« Es lohnt sich jedoch, diesen Satz im Kontext seiner Verwendung zu betrachten.

> »Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt ›es giebt nur Thatsachen‹, würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Factum ›an sich‹ feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen. ›Es ist alles subjektiv‹ sagt ihr: aber schon das ist Auslegung, das ›Subjekt‹ ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes. – Ist es zuletzt nöthig, den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen? Schon das ist Dichtung, Hypothese. Soweit überhaupt das Wort ›Erkenntniß‹ Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders deutbar, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne: ›Perspektivismus‹. Unsre Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen: unsre Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 47/60]
1

hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.«[16]

Sieben Beobachtungen können gemacht werden, wenn man den Satz, der **P** belegen soll, in seinen Verwendungskontext zurückversetzt. Erstens äußert Nietzsche diesen Satz gleichsam konjunktivisch in einer Auseinandersetzung mit den Positivisten und nicht als Grundsatz seines Denkens. Zweitens wehrt er sich gegen eine subjektive Auslegung des Satzes. Drittens gesteht er zu, dass die Welt erkennbar ist. Viertes wird der Ausdruck ›Perspektivismus‹ nicht auf die Erkenntnis der Welt angewandt, sondern auf die Deutung der Welt. Fünftens verweist Nietzsche auf die Urheber der Deutung der Welt, nämlich (unsere) Bedürfnisse und Triebe. Sechstens wird die für den Perspektivismus relevante Perspektive nicht den erkennenden oder kognitiven Vermögen zugeschrieben, sondern den konativen Vermögen, den Bedürfnissen und Trieben. Schließlich deutet Nietzsche an, dass die Perspektiven das Resultat des Für und Wider der Bedürfnisse und Triebe sind, dass eine Perspektive die Norm ist, die ein Trieb in der Deutung der erkannten oder zu erkennenden Welt den anderen Trieben auferlegt. Mir scheint, dass diese Passage nicht für eine EDP spricht, sie verweist vielmehr auf eine BDP, wie ich sie nun skizzieren möchte.[17]

Der fünften Lösung zufolge ist der Perspektivismus bei Nietzsche nicht primär eine epistemische These, sondern vielmehr eine These

16 KSA 12, 315.

17 Es gibt weitere Passagen bei Nietzsche, die gegen EDP sprechen. So sprechen gegen **P** – Es gibt keine Tatsachen/keine Wahrheiten, nur Interpretationen – zahlreiche Stellen, in denen Nietzsche positiv von Wahrheiten spricht. Hier sind zwei Stellen aus dem Spätwerk. *Zur Genealogie der Moral*, 1. Abhandlung § 1: »… so wünsche ich von Herzen, … dass diese Forscher … sich dazu erzogen haben, der Wahrheit alle Wünschbarkeit zu opfern, jeder Wahrheit, sogar der schlichten, herben, hässlichen, widrigen, unchristlichen, unmoralischen Wahrheit… Denn es giebt solche Wahrheiten.« (KSA 5, 258) *Der Anti-Christ*, § 50: »Man hat jeden Schritt breit Wahrheit sich abringen müssen, man hat fast Alles dagegen preisgeben müssen, woran sonst das Herz, woran unsre Liebe, unser Vertrauen zum Leben hängt. Es bedarf Grösse der Seele dazu: der Dienst der Wahrheit ist der härteste Dienst. — Was heisst denn rechtschaffen sein in geistigen Dingen? Dass man streng gegen sein Herz ist, dass man die »schönen Gefühle« verachtet, dass man sich aus jedem Ja und Nein ein Gewissen macht!« (KSA 6, 230).

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 48/60]
1

über die Beschaffenheit des organischen Lebens überhaupt. Dies erklärt, warum es sich um eine BDP handelt.

Anhand der eben diskutierten Passage aus dem Nachlass und insbesondere aufgrund der letzten drei daran angestellten Beobachtungen können wir feststellen, dass Nietzsche Perspektivität als ein Ausdruck von Trieben, Bedürfnissen, Affekten usw. versteht.[18] (Obschon es zwischen diesen Begriffen bei Nietzsche Unterschiede gibt, werde ich der Einfachheit halber im Folgenden überwiegend von Trieben sprechen.) Nietzsche zufolge hat jeder Trieb eine eigene Perspektive auf die Welt bzw. Interpretation der Welt und strebt danach, diese zum Ausdruck zu bringen, häufig auf Kosten anderer Triebe. Darin besteht für Nietzsche organisches Leben. Zu dieser *deskriptiven* Komponente des organischen Lebens tritt eine *normative* Komponente hinzu, die sich in Nietzsches Schriften häufig und in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen Ausdruck verschafft. Es sollen nämlich in einem Lebewesen so viele Triebe wie möglich kohärent zum Ausdruck kommen können. Darin besteht für Nietzsche die Gesundheit von Lebewesen und insbesondere die Gesundheit von Lebewesen, wie wir es sind.[19] Diese beiden Komponenten zusammengenommen ergeben eine *substanzielle* Perspektive des Lebens, die auch die normativen Aussagen Nietzsches im Hinblick auf Erkenntnis, Wissenschaft, Kunst und Moral verständlich machen können.

Zunächst müssen wir uns aber der Frage zuwenden, warum die BDP überhaupt eine plausible Option für Nietzsche sein soll. Einige Textpassagen weisen eindeutig darauf hin, dass Nietzsche bei der Frage des Perspektivismus nicht nur nicht in erster Linie an unsere kognitiven Vermögen denkt, sondern an unsere konativen Vermögen (Bedürfnisse, Triebe, Affekte usw.), und dass er nicht allein an *unsere*

18 Für eine systematische, meta-ethische Sicht auf die grundlegende Rolle, die Affekte in Nietzsches Theorie der Wertschätzungen und allgemeiner der Moral spielen, vgl. Michael Forster, »Nietzsche on Morality as a ›Sign Language of the Affects‹«, in: *Inquiry* 60:1–2 (2017), 165–188.

19 Zum Begriff von Einheit und Gesundheit als Integration der Triebe vgl. Paul Katsafanas, »The Concept of Unified Agency in Nietzsche, Plato, and Schiller«, in: *Journal of the History of Philosophy* 49:1 (2011), 87–113 und Andrew Huddleston, »Nietzsche on the Health of the Soul«, in: *Inquiry* 60:1–2 (2017), 135–164. Vgl. auch die Hinweise in Fussnote 27.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 49/60]
1

konativen Vermögen denkt, sondern an *konative und kognitive* Vermögen von Lebewesen *überhaupt.*

So bemerkt Nietzsche in der Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* (1886): »Es hiess allerdings die Wahrheit auf den Kopf stellen und das *Perspektivische*, die Grundbedingung alles Lebens, selber verleugnen, so vom Geiste und vom Guten zu reden, wie Plato gethan hat [*Plato's Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich*]…«[20] Im selben Werk heißt es im zweiten Hauptstück (§ 34): »Man gestehe sich doch so viel ein: es bestünde gar kein Leben, wenn nicht auf dem Grunde perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten…«[21] Nietzsche beschreibt an diesen Stellen das Perspektivische als Grundbedingung des Lebens, denn ohne perspektivische Schätzungen bestünde kein Leben. Diese enge Verbindung zwischen Perspektivismus und Leben korrespondiert auf passende Weise mit der Passage aus dem Nachlass, die ich oben diskutiert habe.

Wenn wir beim Leben und bei den Trieben an einzelne Organismen einer bestimmten Art denken (und weniger an die Interaktion zwischen unterschiedlichen Organismen derselben Art oder verschiedener Arten und noch weniger an einen abstrakten Begriff des Lebens unabhängig von einem lebendigen Organismus), so ergeben sich einige zentrale Aspekte der BDP. Erstens ist der Perspektivismus ein Grundvollzug allen organischen Lebens (biologisches Verständnis des Perspektivismus), zweitens handelt es sich bei den interpretierenden Instanzen um Triebe (konatives Verständnis des Perspektivismus), drittens bedeutet das Einnehmen einer Perspektive eine Ausdeutung von etwas Vorgefundenem sowie ein Herrwerden (überwältigen, unterordnen, beherrschen) davon (aktives Verständnis des Perspektivismus), schließlich betont Nietzsche an zahlreichen Stellen, dass es keine interpretierende Instanz hinter den Trieben gibt (subjektkritisches Verständnis des Perspektivismus).

Diese vier Punkte zusammengenommen stehen generell in einem starken Gegensatz zu EDP (vgl. Abschnitt 2) und insbesondere in einem strikten Gegensatz zum Paradigma der visuellen Wahrnehmung für das Erkennen (vgl. Abschnitt 1). Der dem Paradigma des Sehens entnommene Begriff des epistemologischen Perspektivismus

[20] KSA 5, 12.
[21] Ebd., 53.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 50/60]
1

setzt ein erkennendes Subjekt voraus, ist keine Aktivität, sondern folgt dem Zuschauermodell der Erkenntnis, beruht primär auf kognitiven Vermögen und nicht auf konativen Vermögen und er scheint allein auf menschliche Subjekte, nicht aber auf lebendige Organismen überhaupt anwendbar zu sein. Die EDP verfällt einem von Nietzsche immer wieder gegeißelten Vorurteil von Wissenschaft und Philosophie, nämlich der Überintellektualisierung.

6. Ein einfaches Beispiel für die BDP: die Erdkröte

Betrachten wir an einem konkreten und relativ einfachen Beispiel, was es mit der BDP auf sich hat. Die Erdkröte (*Bufo bufo*) ernährt sich weitgehend von Würmern, Schnecken, Asseln und anderen sich auf dem Erdboden fortbewegenden länglichen Tieren. Ausschlaggebend sind dabei Form, Lage und vor allem Bewegungsart und -richtung der Beutetiere.[22] Das Auge und visuelle System der Kröte (Organ) sieht unter bestimmten externen Bedingungen einen Wurm und deutet diesen Wurm unter bestimmten internen Bedingungen (Trieb) als Beute, d.h. als Anlass zum Zuschnappen (Aktion). Die Erdkröte deutet ein bestimmtes Reizmuster (länglich, horizontal, wurmartige Bewegung) als Beute. Nietzsche zufolge darf man dies so auslegen, dass die Triebe die Nervenreize interpretieren, wenn er im § 119 der *Morgenröthe* sagt, »dass unsere Triebe im Wachen ebenfalls nichts Anderes thun, als die Nervenreize interpretiren und nach ihrem Bedürfnisse deren ›Ursachen‹ ansetzen?«[23] Freilich würde man der Kröte etwas zu wenig zumuten, wenn man sagen würde, dass sie nur ein Reizmuster deutet, sie schnappt ja nach der Ursache des Reizmuster (nach dem Wurm), nicht nach dem Reizmuster selbst (etwa nach der Einwirkung auf ihrer Netzhaut). Offenbar ist die Kröte in der

[22] Vgl. zu den Details die grundlegenden neuro-ethologischen Arbeiten von Jörg-Peter Ewert, zusammengefasst in: »Neuroethology of releasing mechanisms: prey-catching in toads«, in: *Behavioral Brain Science* 10 (1987), 337–405; ferner seinen Beitrag »Motions perception shapes the visual world of amphibians« in Frederick R. Prete (ed.), *Complex worlds from simple nervous systems*, Cambridge, MA 2004, 117–160.

[23] KSA 3, 113.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 51/60]
1

Lage, Objekte zu erkennen und sie an bestimmten Orten im Raum um sie herum zu lokalisieren. Hingegen würde man der Kröte zu viel zumuten, wenn man meinen würde, dass sie ein bestimmtes Objekt ausdrücklich als Beute deutet. Vielmehr ist ihre Deutung des Wurms als Beute eine bestimmte Weise des Verhaltens oder der Interaktion mit der Welt; die Kröte interpretiert den Wurm nicht explizit als Beute, sondern behandelt ihn als Beute.

Wie jeder lebendige Organismus ist eine Kröte eine organisierte, dynamische Ansammlung von Trieben, die etwas in ihrer Umwelt (Wurm) als schnappbar interpretieren (Beute). Das ist die Perspektive der Kröte, wenn der Trieb nach Beute (und der Reflex des Zuschnappens) regiert. Nehmen wir nun an, die Kröte realisiert, dass der Wurm zu weit weg ist oder sich hinter einem zu engen Spalt bewegt (Organ), dann muss sie ihre Position verändern (Aktion), um zuschnappen zu können (Trieb). Nehmen wir hingegen an, dass die Kröte satt sei, dann überwiegt das Bedürfnis nach Ruhe (Trieb 1) den Reflex des Zuschnappens (Trieb 2). Schließlich können wir annehmen, dass neben dem Wurm ein großer Schatten auftaucht, dann überwiegt der Fluchtimpuls (Trieb 3) den Reflex des Zuschnappens (Trieb 2) und führt zu einem anderen Verhalten (Aktion). Wir können sagen, dass sich die Perspektive einer einzelnen Kröte je nach Situation ändert. Letztlich bleibt die einzelne Kröte jedoch an die Perspektive der Kröte als Art gebunden. Die Krötenperspektive auf die Welt besteht aus der Gesamtheit der Interpretationsmöglichkeiten, die ihre Trieborganisation zulässt (biologisches und konatives Verständnis des Perspektivismus). Im Gegensatz zur EDP wäre es falsch zu sagen, dass es keine Tatsachen gibt. Wenn das visuelle System der Kröte zuverlässig arbeitet, dann befindet sich vor ihr in der Welt ein längliches und horizontal würmelndes Etwas (ein Faktum), das sie als Beute interpretiert (ein Interpretandum) und sich einverleibt (ein Akt). Dabei ist kein bewusstes Subjekt nötig, das diese Deutung des Faktums für eine Aktion vor dem Verhalten vornehmen würde, sondern die Kröte zeigt in ihrem Verhalten, dass sie den Wurm als Beute behandelt (aktives und subjektkritisches Verständnis des Perspektivismus).

Zu dieser deskriptiven Komponente des Krötenverhaltens tritt eine *normative* Komponente hinzu. Nicht nur geht es der Kröte darum, ein bestimmtes Etwas als Beute durch ihr Verhalten zu deuten, es muss

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 52/60]
1

auch eine Abstimmung mit anderen Trieben erfolgen. Erst wenn in einem Lebewesen so viele Triebe wie möglich *kohärent* zum Ausdruck kommen, handelt es sich um ein gesundes und funktionstüchtiges Lebewesen. Würde bei einer Kröte der Beuteinstinkt stets über die Sättigung oder den Fluchtinstinkt herrschen, könnte man kaum von einer gesunden und funktionstüchtigen Kröte sprechen. Ebenso wenig, wenn das visuelle System der Kröte die potenzielle Beute stets falsch lokalisieren würde.

7. Perspektiven als unterschiedliche Arten der Trieborganisation

Je komplexer eine Lebensform ist, desto stärker kann die Trieborganisation innerhalb einer Art variieren.[24] Vermutlich gibt es innerhalb der Erdkröten keine einschneidenden Varianten in der Trieborganisation, aber bei höheren und insbesondere soziallebenden Lebewesen ist dies durchaus denkbar, nicht nur beim Menschen, sondern auch bei Ratten, Raben oder Rhesusäffchen. Vermutlich gibt es also unterschiedliche Arten der Trieborganisation bei Menschen und Nietzsche zufolge fördern einige Arten der Trieborganisationen das Leben (Gesundheit), andere hingegen beschränken das Leben (Krankheit). Wiederum finden wir eine deskriptive und eine normative Komponente in diesen Varianten. Die unterschiedlichen Arten der Trieborganisation können bei Nietzsche vielleicht auf folgende Art und Weise dargestellt werden. Sie definieren unterschiedliche Typen von Lebewesen und insbesondere von Personen.[25]

[24] Ich denke, dass meine Skizze der Trieborganisationen bei Nietzsche mit dem folgenden Vorschlag vereinbar ist: Mattia Riccardi, »Virtuous Homunculi: Nietzsche on the Order of Drives«, in: *Inquiry* 61:1 (2018), 21–41. Insbesondere weist Riccardi erfolgreich die Kritik zurück, dass Nietzsches Idee der Trieborganisation ein Homunculus-Fehlschluss unterläuft.

[25] Vereinfacht gesagt konstituiert sich ein Typus bei Nietzsche wie folgt: Jede Person verfügt über eine bestimmte psycho-physiologische Konstitution, die sie als bestimmten Personen-Typ definiert und Fakten, die den Typus einer Person definieren, sind entweder physiologische Gegebenheiten oder die psychologische Affekt- und Triebstruktur der Person. Eine »Typenlehre der Moral« fordert Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse*, 5. Hauptstück, § 186: »Man sollte, in aller Strenge, sich

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 53/60]
1

1. Wildheit und Rohheit der Triebe (situative Trieborganisation bei zahlreichen Tieren wie der Erdkröte);
2. Unterordnung unter einen dominanten Trieb (positive Askese beim wissenschaftlichen Geist mit dem Willen zur Wahrheit; negative Askese mit Willen zum Nichts);
3. Kampf konfligierender Triebe (bei Nietzsche die drei verruchten Ds: Dekadenz, Degeneration, Demokratie);
4. Integration konfligierender Triebe (höherer Mensch und Übermensch).

Wichtig ist dabei, dass der Wille zur Wahrheit bzw. der Trieb zur Erkenntnis ein (menschlicher) Trieb unter anderen Trieben ist. Es ist keineswegs ausgemacht, dass dieser Trieb der dominante Trieb sein muss. Zwar entspricht dies der historisch wirkmächtigen und vorherrschenden Deutung des Menschen beispielsweise durch die Philosophie, doch Nietzsche zufolge handelt es sich hierbei um eine nicht zu rechtfertigende Wesensbestimmung des Menschen und insbesondere um den Ausdruck der Herrschaft eines bestimmten Typs von Trieborganisation, nämlich den Herrschaftsanspruch des wissenschaftlichen Geistes und des Willens zur Wahrheit.

Das Ideal der Integration konfligierender Triebe als normativ-natürlich legitimes Ziel der Trieborganisation findet sich in der folgenden Passage aus Nietzsches Nachlass besonders deutlich ausgedrückt:

> »Der Mensch hat, im Gegensatz zum Thier, eine Fülle gegensätzlicher Triebe und Impulse in sich groß gezüchtet: vermöge dieser Synthesis ist er der Herr der Erde. Moralen sind der Ausdruck lokal beschränkter Rangordnungen in dieser vielfachen Welt der Triebe [*ein dominanter Trieb*]: so daß an ihren Widersprüchen der Mensch nicht zu Grunde

eingestehn, was hier auf lange hinaus noch noth thut, was vorläufig allein Recht hat: nämlich Sammlung des Materials, begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reichs zarter Werthgefühle und Werthunterschiede, welche leben, wachsen, zeugen und zu Grunde gehn, – und, vielleicht, Versuche, die wiederkehrenden und häufigeren Gestaltungen dieser lebenden Krystallisation anschaulich zu machen, – als Vorbereitung zu einer Typenlehre der Moral.« (KSA 5, 105f.); vgl. Brian Leiter and Joshua Knobe, »The Case for Nietzschean Moral Psychology«, in: Neil Sinhababu and Brian Leiter (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford 2008, 92–103; ferner Mark Alfano, »An enchanting abundance of types: Nietzsche's modest unity of virtue thesis«, in: *Journal of Value Inquiry* 49:4 (2015), 417–433.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 54/60]
1

> geht. Also ein Trieb als Herr, sein Gegentrieb geschwächt, verfeinert, als Impuls, der den Reiz für die Thätigkeit des Haupttriebes abgiebt [*positive Askese*]. Der höchste Mensch würde die größte Vielheit der Triebe haben, und auch in der relativ größten Stärke, die sich noch ertragen läßt. In der That: wo die Pflanze Mensch sich stark zeigt, findet man die mächtig gegen einander treibenden Instinkte (z. B. *Shakespeare* [z. B. *Goethe*]), aber gebändigt.«[26]

Der höhere Mensch wäre der seltene Typus, dem es gelingt, eine große Menge konfligierender Triebe in einem System zu vereinigen, das möglichst vielen davon Ausdruck zu verschaffen vermag. Der Übermensch ist nichts anderes als die Projektion dieses Typus in die Zukunft als natürliche Norm der menschlichen Entwicklung.[27]

Das einzig normativ legitime Ziel, das sich aus Nietzsches Perspektivismus ergibt, besteht nicht in der Dominanz eines bestimmten Triebs (der zum Wesen des Menschen erklärt wird), sondern in der Integration zahlreicher konfligierender Triebe und dem gleichberechtigten kohärenten Ausdruck möglichst vieler Triebe – wie Nietzsche sagt: »mächtig gegen einander treibende Instinkte …, aber gebändigt.« Dieses normative Ziel der Trieborganisation ist deshalb das einzig legitime Ziel, weil es sich um eine Anforderung an Lebewesen als solche handelt. Es handelt sich um eine Norm aus der Perspektive des Lebens. Die unterschiedlichen Arten der Trieborganisation konstituieren nicht nur unterschiedliche Typen, sondern auch unterschiedliche Perspektiven. Diese Perspektiven werden durch die psychobiologische Organisation einer Art von Lebewesen (bei einfachen Lebewesen) bzw. bei einer Gruppe von Angehörigen (einem Typus) einer Art von Lebewesen (bei komplexen Lebewesen) konstituiert.

26 KSA 11, 289.

27 Vgl. John Richardson, *Nietzsche's System*, Oxford 1996, 69. Ebenfalls Simon May, *Nietzsche's Ethics and His War on Morality*, Oxford 1999, 29: »Sublimation … can therefore be so life-enhancing because it enables us to harness creative ends drives … whose violence might otherwise annihilate or paralyse us, and, moreover, to accommodate a great variety of opposing drives … whose coexistence might otherwise be impossible. … Thus, it is only through sublimation hat Nietzsche's highest man – the one who can harness and integrate the maximum number and variety of drives – is possible.«

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 55/60]
1

8. Das Beispiel der christlichen Moral

Nietzsche ist bekannt für seine überraschenden Übergänge und für die Übertragung biologischer und physiologischer Vorgänge auf geistige und kulturelle Prozesse. So behauptet Nietzsche in der zweiten Abhandlung (§ 12) seiner *Genealoge der Moral*,

> »dass alles Geschehen in der organischen Welt ein *Überwältigen*, *Herrwerden* und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-*Interpretieren*, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige ›Sinn‹ und ›Zweck‹ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss. Wenn man die *Nützlichkeit* von irgend welchem physiologischen Organ (oder auch einer Rechts-Institution, einer gesellschaftlichen Sitte, eines politischen Brauchs, einer Form in den Künsten oder im religiösen Cultus) noch so gut begriffen hat, so hat man damit noch nichts in Betreff seiner Entstehung begriffen.«[28]

Der Sprung besteht offensichtlich in der Gleichsetzung von Fragen der Nützlichkeit und Entstehung eines physiologischen Organs (wie etwa des visuellen Systems der Erdkröte) mit Fragen der Nützlichkeit und Entstehung von rechtlichen Einrichtungen, gesellschaftlichen Moralstandards, politischen Prozessen oder künstlerischen und religiösen Formen. Allerdings darf dieser Sprung aus der Perspektive der BDP nicht allzu sehr überraschen – ganz abgesehen davon, dass zeitgenössische Forschungsprogramme und Theorien der kulturellen Evolution zur Verfügung stehen.[29]

Wie wir gesehen haben, interpretiert die Erdkröte den Wurm nicht explizit als Beute, sondern behandelt ihn als Beute. Sie tut dies aufgrund der Ausbildung eines bestimmten ›physiologischen Organs‹ (nämlich dem visuellen System der Kröte). Auf durchaus vergleich-

[28] KSA 5, 313.

[29] Vgl. Richard Boyd, Peter Richerson, *Culture and the evolutionary process*, Chicago 1985; Peter Richerson und Richard Boyd, *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago 2005; Alex Mesoudi, Andrew Whiten, Kevin N. Laland, »Towards a unified Science of cultural evolution«, in: *Behavioral and Brain Sciences* 29:4 (2006), 329–383; Alex Mesoudi, *Cultural evolution*, Chicago 2011; Kim Sterelny, *The evolved apprentice. How evolution made humans unique*, Cambridge, MA 2012; Kevin N. Laland, *Darwin's unfinished symphony. How culture made the human mind*, Princeton 2016.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 56/60]
1

bare Weise interpretiert Nietzsche zufolge die christliche Moral das Leben nicht explizit als wertlos, sondern behandelt es als wertlos. Dazu hat das Christentum – so Nietzsches Auffassung im *Anti-Christ* (§ 51) – einen alles beherrschenden, reaktiven Trieb entwickelt:

> »Das Christenthum hat die *rancune* der Kranken auf dem Grunde, den Instinkt *gegen* die Gesunden, *gegen* die Gesundheit gerichtet. Alles Wohlgerathene, Stolze, Übermüthige, die Schönheit vor Allem thut ihm in Ohren und Augen weh. Nochmals erinnre ich an das unschätzbare Wort des Paulus. ›Was *schwach* ist vor der Welt, was *thöricht* ist vor der Welt, das *Unedle* und *Verachtete* vor der Welt hat Gott erwählet.‹«[30]

Die Beschaffenheit eines Typus erklärt aufgrund seiner Trieborganisation seine Wertschätzungen (Deutungen) und entsprechend seine Handlungen, denn bestimmte Typen bringen Wertschätzungen ebenso hervor, wie es bestimmte biologische Arten tun. Allerdings finden sich diese Wertschätzungen nur bei bestimmten Typen, nicht aber anderen Typen, denn ein Typus (eine Form der Trieborganisation) stellt eine Perspektive auf die Welt dar, aus der bestimmte Dinge auf bestimmte Art und Weise mit Sinn ausgestattet, gedeutet, interpretiert und gewertschätzt werden. Nun sind Nietzsche zufolge aber nicht alle Werte für alle Typen gleichermaßen gut (gesund), d. h. Werte sind relational zum Typ. Erst wenn sich eine bestimmte Perspektive und somit eine bestimmte Form der Interpretation und Wertschätzung gegen die natürliche Norm der Gesundheit als Integration konfligierender Triebe richtet und wenn sie insbesondere Ausdruck einer Desintegration der Trieborganisation darstellt, darf und (in Nietzsches Augen) muss ein normatives Urteil erfolgen.

Dies erklärt, warum vor dem Hintergrund seines (biologischen) Perspektivismus Nietzsche sich normative Bewertungen bestimmter Arten der Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie, Kunstphilosophie und Moralphilosophie erlauben kann. Diese substanziellen Wertungen können vor dem Hintergrund der BDP verständlich gemacht und ohne normative Spannungen verstanden werden, was auf die EDP nicht zutrifft (vgl. Abschnitt 2).

[30] KSA 6, 232.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 57/60]
1

Zusammenfassend kann man sagen, dass Nietzsche mit der BDP einer bestimmten Auffassung des Menschen entgegentritt, nämlich der Auffassung, dass sich der Mensch als vernünftiges Tier auf kategoriale Art und Weise von anderen Lebewesen unterscheidet. Mit der BDP tritt Nietzsche der Deutung des Menschen als relationales Tier entgegen und versucht, ihn stattdessen als wertschätzendes und wertschöpfendes Tier aufzufassen.

9. Noch einmal: perspektivisches Sehen

Am Anfang dieses Beitrags habe ich auf den Satz »Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ›Erkennen‹«[31] als Ausdruck des Sehens als Paradigma für die EDP hingewiesen. Wir haben an einem anderen Beispiel bereits gesehen, dass es nützlich sein kann, einen Satz in seinen Verwendungskontext zurückzuversetzen. Das sollten wir auch in diesem Fall versuchen. Die entsprechende Passage in der dritten Abhandlung (§ 12) in *Zur Genealogie der Moral* lautet:

> »Seien wir zuletzt, gerade als Erkennende, nicht undankbar gegen solche resoluten Umkehrungen der Perspektiven […]. ›Objektivität‹. Letztere nicht als interesselose Anschauung verstanden (als welche ein Unbegriff und Widersinn ist), sondern als das Vermögen, sein Für und Wider in der Gewalt zu haben und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen weiss. […] Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ›Erkennen‹; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen, je mehr Augen, verschiedne Augen wir für uns für dieselbe Sachen einzusetzen wissen, umso vollständiger wird unser ›Begriff‹ dieser Sache, unsere ›Objektivität‹ sein.«[32]

Im Hinblick auf diese Schlüsselstelle ist die EDP bei Nietzsche offensichtlich verfehlt. Nicht die Erkenntnis ist perspektivisch, sondern die Affekte und Organe von Lebewesen sind es. Dies bedeutet, dass die

[31] KSA 5, 365.
[32] Ebd.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 58/60]
1

ganze Organisation eines Lebewesens eine Perspektive auf die Objekte der Umwelt und der Welt entwirft. Es gibt perspektivische Bewertungen, Bewegungen und Repräsentationen relativ zu bestimmten Objekten, wie wir an den Beispielen der Ursa und der Erdkröten gesehen haben. Daraus folgt nicht, dass die Erkenntnis *selbst* perspektivisch wäre, sondern dass die Erkenntnis perspektivische Bewertungen, Bewegungen und Repräsentationen von Lebewesen relativ zu ihrer Art involviert und dass diese Bewertungen, Bewegungen und Repräsentationen, welche für das Erkennen und die Erkenntnisse verwendet und nutzbar gemacht werden müssen, perspektivisch sind. Es gilt unterschiedliche Perspektiven *für* die Erkenntnis nutzbar zu machen. Erkenntnis wird dabei als intrasubjektiver Prozess (im Falle von *Bufo bufo*) oder als intersubjektiver Prozess (im Falle von *Homo sapiens*) verstanden, in welchem unterschiedliche Ansichten einer Sache, unterschiedliche Affekte über eine Sache, unterschiedliche Deutungen einer Sache zu einem möglichst vollständigen Begriff eben dieser Sache beitragen. Objektivität geht dabei nicht verloren, sondern wird im Gegenteil durch ein intersubjektives, geregeltes Verfahren zuallererst hergestellt. In Nietzsches Augen – und darin stimme ich mit Clarks Deutung überein – ist objektive Wahrheit durch das richtige Vorgehen in den empirischen Wissenschaften zu erreichen. Gerade der Kontext des Satzes »Es giebt nur ein perspektivisches Sehen …« macht deutlich, dass die EDP bei Nietzsche verfehlt sein muss. Er zeigt freilich nicht, dass die BDP korrekt ist, aber sie gewinnt mithilfe dieser Passage weiter an Plausibilität.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 59/60]
1

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123925

Donnerstag, 31.01.2019
[S. 60/60]

Niko Strobach

Realität und Metaphorik der Perspektive

> »Sie meinen«, fragte Lukas, »Sie werden gar nicht *wirklich* kleiner, wenn Sie näher kommen? Und Sie sind auch nicht *wirklich* so riesengroß, wenn Sie weit entfernt sind, sondern es sieht nur so aus?« »Sehr richtig«, antwortete Herr Tur Tur. »Deshalb sagte ich, ich bin ein Scheinriese. Genauso wie man die anderen Menschen Scheinzwerge nennen könnte, weil sie ja von weitem wie Zwerge aussehen, obwohl sie es gar nicht *sind*.« »Das ist wirklich sehr interessant«, murmelte Lukas und paffte nachdenklich ein paar kunstvolle Rauchringe.[1]

1. Einleitung

Seit langer Zeit haben Philosophen das Bild der Perspektive gebraucht und den Perspektivwechsel als Grundfigur des Philosophierens geübt. Wer dem nachgeht, dem stellt sich das Problem: Wie lässt sich der Gebrauch der Metapher der Perspektive kontrolliert verfolgen? Es ist nicht garantiert, dass dies gelingt.[2] Eine einfache These soll sich dafür als hilfreich erweisen: Die verständliche Rede von Perspektiven setzt den Realismus voraus.

Diese These soll im folgenden Beitrag an einigen Beispielen verständlich werden. Es geht nicht darum, linear aus gewissen Prämissen zu argumentieren, sondern darum, einen Gedanken so zu entfalten, dass er plausibel erscheinen mag. Die wenigen herausgegriffenen Beispiele ließen sich durch viele weitere ergänzen. Einige der Beispiele im Folgenden sind negativ. Man muss dem ersten Anschein zum Trotz bei genauerer Betrachtung feststellen: Es kommt zu keiner verständlichen Rede von Perspektiven. Eines ist positiv.

1 Michael Ende (1960), Jim Knopf und Lukas der Lokomotivführer, Stuttgart 1960, 131; meine Kursivierungen.

2 Vgl. für einen umfangreichen und lehrreichen Versuch, der meiner Ansicht nach an dieser Aufgabe scheitert: Friedrich Kaulbach, Philosophie des Perspektivismus, Tübingen 1990.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 61/76]
1

Die genannte These wird vielleicht Widerspruch provozieren: Wird nicht der Realismus durch die Einsicht in die Perspektivität geradezu widerlegt? Wie sich zeigen wird: nein. Geht es überhaupt an, von *dem* Realismus zu sprechen? Hoffentlich. Sicher gibt es da viel zu differenzieren. Als kleinen gemeinsamen Nenner für alle Arten von Realismus habe ich an anderem Ort vorgeschlagen: »Es gibt eine Wirklichkeit, die darin, wie sie ist, davon, ob und wie sie erkannt wird, sehr weitgehend unabhängig ist.«[3] Das ließe sich in vielerlei Hinsicht ausführen.[4] Hier genügt es als Fingerzeig. Vielleicht lässt sich mit Hilfe einer fachsprachlichen Unterscheidung verdeutlichen, was gemeint ist: Dem Interpretatum nach der Interpretation ist ein Interpretandum vorgängig.

Zur Gliederung: Es geht zunächst (2.) kurz allgemein um Metaphern. Dann (3.) sollen einige Binsenwahrheiten über Perspektiven festgehalten sein. Sie könnten zugleich Bestandteile einer impliziten Definition des Wortes »Perspektive« in seiner Grundbedeutung sein. Damit soll umrissen werden, wovon sich eine Verwendung des Wortes »Perspektive« nicht zu weit entfernen kann, wenn sie denn als metaphorische Verwendung soll gelten können; man kann auch sagen: wenn sie überhaupt noch etwas mit Perspektiven selbst nur im übertragenen Sinne des Wortes zu tun haben soll. Im Anschluss sollen zur Verdeutlichung einige Fälle präsentiert werden: zunächst (4.) Leibniz und Russell als Autoren, die nur scheinbar von Perspektiven reden; dann (5.) Nietzsche. Es wird sich herausstellen: Nietzsche benutzt im Gegensatz zu Leibniz das Wort »Perspektive« erfolgreich metaphorisch. Denn Nietzsche ist Realist.[5]

[3] Niko Strobach, »Wirklichkeit im Widerstand. Vertritt Ludwik Fleck zum Realismus 1946 noch dasselbe wie 1935 und 1929?«, in: Johannes Fehr und Reiner Egloff (Hg.), *Vérité, Widerstand, Development: At Work with/Arbeiten mit/Travailler avec Ludwik Fleck*, Collegium Helveticum Heft 12 (2011), Zürich, 99–118, 99. Zum Begriff des Realismus: Marcus Willaschek, *Der mentale Zugang zur Welt*, Frankfurt a.M. 2003; Christoph Halbig und Christian Suhm (Hg.), *Was ist wirklich? – Neuere Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie*, Frankfurt a.M. 2004. Vgl. ferner die Einleitung zu: David Papineau, The Philosophy of Science, Oxford 1996.

[4] Vgl. Niko Strobach, »Wirklichkeit«, 99, 115, Anm. 5.

[5] Markus Wild nimmt in seinem Beitrag im vorliegenden Band deutlich mehr Textmaterial von Nietzsche in den Blick. Beide Beiträge kommen nach meinem Eindruck zu Nietzsche in ihrer Grundtendenz überein.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 62/76]
1

2. Metaphern

Die Theorie der Metapher ist ein interessantes, kompliziertes, umstrittenes Gebiet. Wie also an Metaphern herangehen? Um der leichteren Darstellung willen sei im Folgenden erstens vorausgesetzt, dass man die Grundbedeutung und übertragene Bedeutungen eines Wortes ziemlich gut unterscheiden kann. Nicht jeder Theoretiker der Metapher würde dem zustimmen. So ist zum Beispiel Donald Davidson – kurz gesagt – der bedenkenswerten Ansicht, dass ein Wort, wenn es metaphorisch gebraucht wird, nichts anderes bedeutet als üblich und dass der metaphorische Gebrauch eines Wort typischerweise zu einem erkennbar *falschen* Satz führt, dessen Äußerung uns in ein offenes Spiel des Verstehens dessen verwickelt, worauf sie aufmerksam machen soll.[6] Auch im Sinne dieser Metapherntheorie, die keine übertragene Bedeutung (aber doch so etwas wie den Standardfall des Gebrauchs eines Wortes) kennt, ließe sich formulieren, was mir im Zusammenhang mit Metaphern als wichtig erscheint.

Zweitens sei vorausgesetzt, dass es tote Metaphern gibt. Sie veranlassen uns nicht mehr zum für Metaphern typischen Umgang. Wir müssen erst darauf aufmerksam werden, dass sie das wohl einmal getan haben. Sie sind nur noch gängige Münze im Sprachspiel. Tote Metaphern sind selbst keine Metaphern. Tote Menschen sind auch keine Menschen, ausgetrocknete Seen keine Seen und Exfreunde keine Freunde.

Das Wort »Perspektive« oder seine Homophone werden in philosophischen Texten oft gebraucht, und oft auch theoretisierende Ableitungen davon wie »Perspektivität« und »Perspektivismus«. In seiner Einführung zum vorliegenden Band unterscheidet Hartmut von Sass sinngemäß die folgenden Verwendungsfälle des Wortes »Perspektive«:

[6] Donald Davidson, »What Metaphors Mean«, in: *Critical Inquiry* 5:1 (1978), 31–47. Weitere Texte zur Theorie der Metapher sind versammelt in: Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge (1979) [2]1993. Meiner Ansicht nach besonders lesenswert neben Davidson: Max Black, »Metaphor«, *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1954), 273–294; John Searle, »Metaphor« (1978), in: Andrew Ortony (ed.), *Metaphor*, 92–123; Sam Glucksberg and Boaz Keysar, »How metaphors work« (1993), in: ibid., 401–424.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 63/76]
1

– A hat auf dasselbe Bild eine andere Perspektive als B, weil A und B von verschiedenen Standpunkten aus darauf blicken.«
– A hat auf dasselbe Bild eine andere Perspektive als B, weil A ein einfacher Kunstliebhaber ist, B ein auf Farben spezialisierter Chemiker.«
– A hat auf ein moralisches Dilemma wie zum Beispiel einen der Trolley Cases[7] eine andere Perspektive als B, weil etwa A Kantianer ist und B Konsequenzialist.«

Die Beispiele zeigen – einige Details, auf die von Sass zu Recht abhebt, einmal beiseite –: Man kann das Wort »Perspektive« in mehr oder weniger großer Distanz zu seinem Ursprung verwenden und dabei verständlich bleiben. Zweifellos kann man (wie bemerkt: provisorisch ausgedrückt) das Wort »Perspektive« in seiner ursprünglichen, aber auch vielerlei übertragenen Bedeutungen verwenden, metaphorisch also.

Es kommt jedoch vor, dass die Entfernung so groß ist, dass man gar nicht mehr von übertragener Bedeutung sprechen kann, sondern das Wort »Perspektive« als tote Metapher fungiert. Vielleicht ist das sogar schon in den Beispielen (2) und (3) so. Daran ist an sich nichts Schlimmes. Guy Deutscher plädiert beeindruckend für die Ansicht, dass die meisten Wörter tote Metaphern sind.[8] Wer das Wort »Perspektive« im Sinne einer toten Metapher verwendet, der spricht nicht mehr von etwas, das einer Perspektive im ursprünglichen Sinne des Wortes insoweit ähnelt, dass es sich dabei noch um eine Perspektive im übertragenen Sinne handelt. Schlimm ist das nur, wenn zugleich (absichtlich oder versehentlich) der Eindruck erweckt wird, es sei doch so. Dann wird die Metapher überdehnt. Das führt zu philosophischer Verwirrung.

Was hat diese Überlegung mit Realismus zu tun? Der Versuch einer metaphorischen Verwendung des Wortes »Perspektive« scheitert gerade dann, wenn der in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes tief

[7] Grundversion: Hans Welzel, »Zum Notstandsproblem«, in: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 63 (1951), 47–56: 51. Wichtige Variante (fat man): Judith Thomson, »Killing, Letting Die, and the Trolley Problem«, in: The Monist 59 (1976), 204–217.

[8] Guy Deutscher, The Unfolding of Language, London 2005, 115–143.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 64/76]
1

verwurzelte Gegenstandsbezug im intendierten Anwendungsbereich des Wortes, auf das es übertragen wird, kein Pendant hat.

3. Binsenwahrheiten

Die folgenden Binsenwahrheiten sind ganz konkret gemeint, nahe am ersten Beispielsatz im vorigen Abschnitt. Übertragungsmöglichkeiten funken einem schnell dazwischen, so sehr sind wir an Perspektivmetaphorik gewöhnt, so metaphorisch produktiv ist das Faktum der Perspektivität. Aber es geht vorerst nur um die Grundebene:

1. Wesen mit Augen haben Perspektiven. Die Welt präsentiert sich ihnen als Wesen, die Standpunkte in ihr und Blickwinkel in sie haben.
2. Wovon man die eine Seite sieht, davon ist einem die andere verborgen.
3. Was weit von einem weg ist, sieht kleiner aus als das, was nah an einem dran ist.
4. Was für den einen in der einen Weise verzerrt aussieht, sieht für den anderen auf andere Weise verzerrt aus.
5. Dennoch kann ich mir ganz gut vorstellen, wie das, was für mich *so* aussieht, für den anderen aussieht.
6. Ich kann mir sogar vorstellen, wie *ich* für den anderen aussehe. Auf mich, der eine Perspektive hat, ist eine Perspektive möglich – und das kann ich begreifen.
7. Ich kann *später* dieselbe Perspektive einnehmen, die *zuvor* ein anderer eingenommen hat.
8. Eine Perspektive ist immer eine Perspektive eines zumindest ansatzweise bewussten Wesens *auf etwas.*

Man kann an diesen Binsenwahrheiten vieles beobachten und unterscheiden. In manchen der Sätze kommt das Wort »Perspektive« vor, nicht in allen. Aber alle handeln von Perspektive und Perspektivität, weisen hin auf Strukturelemente einer Situation, in der ein blickendes Wesen eine Perspektive hat.

Manche enthalten das Wort »ich«, manche nicht. Binsenwahrheit 2 gilt für intransparente Gegenstände – in unserer Umgebung der Normalfall. Binsenwahrheit 3 hängt von der Ausbreitung von Lichtstrahlen ab und von der Retina als Projektionsfläche. Die muss ein

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 65/76]
1

Wesen mit Perspektive haben. Die Rede von mehreren Perspektiven auf etwas (etwa in 5., 7. und 8., etwas indirekter auch in 2. und 3.) setzt dasselbe Objekt für mehrere Subjekte voraus.

Mehr noch: Die Rede von perspektivischer Verzerrung für den einen und den anderen setzt nicht nur den Blick des einen wie des anderen auf dasselbe Objekt voraus, sondern sogar dessen erkennbare objektive Beschaffenheit. Denn die Rede von *Ver*zerrung bedarf eines objektiven Maßstabs. Inwiefern man im Kontext der Grundbedeutung des Wortes »Perspektive« davon sprechen kann, ist leicht erklärt:

> »[S]i, prenant l'œil d'un homme fraîchement mort, ou, au défaut, celui d'un bœuf […] vous coupez […] les trois peaux qui l'enveloppent […] l'ayant recouverte […] de la coquille d'un œuf […] vous y verrez, non peut-être sans admiration et plaisir, une peinture, qui représentera fort naïvement en perspective tous les objets qui seront au dehors […S]es parties […] sont apetissées et raccourcies les unes plus, les autres moins, à raison de la diverse distance et situation des choses qu'elles représentent, quasi en même façon que dans un tableau de perspective.«[9]

Messbar gleich lange Strecken in der Wirklichkeit werden nicht durch gleich lange Strecken im Netzhautbild repräsentiert – sondern weiter entfernte durch kürzere – und auch messbar gleiche Winkel am Objekt nicht unbedingt durch gleiche Winkel im Netzhautbild. Sicherlich stützt Binsenwahrheit 4 nicht die These, dass »alles subjektiv ist« – was auch immer das genau bedeuten soll. Das durch die Binsenwahrheiten angezeigte Parádeigma, mit dem man jemandem die Grundbedeutung des Wortes »Perspektive« beibringen könnte, ist durch und durch realistisch. Binsenwahrheit 8 bringt das am allgemeinsten zum Ausdruck.

Zweifellos *gibt es* erfolgreiche metaphorische Verwendungen des Wortes »Perspektive«: So liegt etwa eine Übertragung auf die Ethik, welche besonders die Binsenwahrheiten 5 – 7 berücksichtigt, sehr nahe. Gerade deshalb empfiehlt sich Disziplin in der metaphorischen

[9] René Descartes, *La Dioptrique* (1637), in: Charles Adam et Paul Tannery (Hgg.), *Œuvres de Descartes*, Paris: Vrin 1897–1911, Band VI, 79–228, 115f.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 66/76]
1

Rede. Nicht jede Positionalität[10] ist selbstverständlich Perspektivität. Auch mag man daran zweifeln, ob etwa die Denkstile bei Ludwik Fleck[11] in irgendeinem Sinne Perspektiven sind. Dass Fleck Perspektivist ist, kann man nicht voraussetzen, sondern es ist nachzuweisen, und dabei wäre zu klären, in welchem Sinne genau er es ist, falls er es ist.

4. Vermeintliche Rede von Perspektiven

4.1 Leibniz

Jede Monade, so ein Hauptgedanke in Leibniz' *Monadologie*, enthält die vollständige Information auch über den Zustand aller anderen. Das führt in § 57 zu einer berühmten Passage mit vermeintlicher Perspektiven-Metaphorik:[12]

> »Et, comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre, et est comme multipliée perspectivement; il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de differens univers qui ne sont pourtant les perspectives d'un seul selon les differens *points de veue* de chaque Monade.«

Die zeitgenössische Übersetzung des Jenaer Juristen Heinrich Köhler (1685 – 1737) lautet:[13]

> »Und gleichwie eine einzige Stadt / wann sie aus verschiedenen Gegenden angesehen wird / ganz anders erscheinet / und gleichsam auf perspectivische Art verändert und vervielfältiget wird; so geschiehet es

10 Vgl. Niko Strobach, Alternativen in der Raumzeit, Berlin 2007; ders., Frank Dietrich, Johannes Müller-Salo, Reinold Schmücker (Hgg.), Zeit – eine normative Ressource?, Frankfurt a.M. 2018, 15 – 30.

11 Ludwik Fleck, Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache, Basel 1935.

12 Die Schreibweise folgt: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Schriften I*, Kleine Schriften zur Metaphysik, frz./dt., Frankfurt a.M. 1965.

13 Köhlers 1720 unter dem Titel »Lehrsätze über die Monadologie« erschienene Übersetzung ist zugänglich in einer von Dietmar Till herausgegebenen zweisprachige Ausgabe, Frankfurt a.M. 1996.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 67/76]
1

auch / daß durch die unendliche Menge der einfachen Substanzen gleichsam eben so viele verschiedene Welt-Gebäude zu sein scheinen, welche doch nur so viele perspectivische Abrisse einer einzigen Welt sind / wornach sie von einer jedweden Monade aus verschiedenen Ständen und Gegenden betrachtet und abgeschildert wird.«

Sehen wir uns zunächst die Ausgangssituation sehr genau an. Die von verschiedenen Blickpunkten aus abgebildete *eine* Stadt wird nicht tatsächlich vervielfältigt, sondern nur gleichsam. Was soll das heißen? Wohl nur so viel: Es existieren von ihr mehrere Repräsentationen, die sich so stark voneinander unterscheiden, dass man zunächst meinen kann, es seien so viele Städte abgebildet worden, wie man Abbildungen vor sich hat. Doch nach einer Weile merkt man durch den Vergleich der Elemente der Repräsentationen: Sie unterscheiden sich genau deshalb so voneinander, wie sie dies tun, weil sie Repräsentationen einer einzigen Stadt von jeweils verschiedenen Standpunkten aus sind. Die Unterschiede der Repräsentationen untereinander lassen zweierlei erkennen:

(1) Jede von ihnen ist eine Repräsentation der Stadt *von einem gewissen Blickpunkt aus*, und zum Teil ist sie genau deshalb so, wie sie ist.

(2) Jede von ihnen ist eine Repräsentation *der Stadt* von einem gewissen Blickpunkt aus, und zum Teil ist sie genau *deshalb* so, wie sie ist.

Was für eine Übertragung nimmt Leibniz vor? Es existieren mehrere Repräsentationen der Welt (pro Monade eine), die sich so stark voneinander unterscheiden, dass man zunächst meinen kann, es seien so viele Welten repräsentiert, wie es Repräsentationen gibt. Doch nach einer Weile merkt man durch den Vergleich der Elemente der Repräsentationen: Sie unterscheiden sich genau deshalb so voneinander, wie sie dies tun, weil sie verschiedene Repräsentationen einer einzigen Welt in verschiedenen Monaden sind. Die Unterschiede der Repräsentationen untereinander lassen zweierlei erkennen:

(1) Jede von ihnen ist eine Repräsentation der Welt relativ *auf eine gewisse Repräsentationsgelegenheit*, und zum Teil ist sie genau deshalb so, wie sie ist.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 68/76]
1

(2) Jede von ihnen ist eine Repräsentation *der Welt* relativ auf eine gewisse Repräsentationsgelegenheit, und zum Teil ist sie genau *deshalb* so, wie sie ist.

So weit, so gut. Aber ist hier von Perspektiven die Rede? Und, falls ja, inwiefern? Was gerade mit dem ungelenken Wort »Repräsentationsgelegenheit« angesprochen wurde, nennt Leibniz »point de vue«. Zweifellos ist das nicht wörtlich gemeint, sondern es ist ein metaphorischer Gebrauch der Wendung »point de vue« beabsichtigt. Monaden haben ja bekanntlich keine Fenster.[14] Aber gerade deshalb kann man sich fragen: Ist hier wirklich ein metaphorischer Gebrauch der Wendung »point de vue« gelungen? Eine ganz entsprechende Frage kann man sich zum Wort »perspectives« stellen. Man würde es, wenn man den Latinismus zu vermeiden suchte, an dieser Stelle wohl am besten mit »Anblicke« übersetzen. Dagegen spricht: Die Repräsentationen, um die es Leibniz geht, sind keine Wirkungen. Jede Monade ist allen anderen, und damit dem Rest der Welt, kausal entrückt. Köhler hebt in seiner Übersetzung ausgerechnet das hervor, was für Leibniz problematisch ist: die kausale Konnotation der Wörter, die er metaphorisch verwenden will. Köhler lässt Lichtstrahlen fallen und Schattenrisse entstehen und verdirbt Leibniz damit lehrreich die Pointe. Schließlich fragt sich: Ähnelt das aus nichts als sich einander repräsentierenden Monaden bestehende Leibniz'sche Universum eigentlich hinreichend *der Stadt*, dass man sagen kann, dies sei es, worauf eine Perspektive gehe? Es scheint mir nicht so. Vielmehr meine ich: Leibniz selbst schreibt von nichts, das einer Perspektive im wörtlichen Sinne noch hinreichend ähnlich ist, um im übertragenen Sinne des Wortes »Perspektive« eine Perspektive zu sein. Leibniz beschreibt nicht Perspektiven, die immer eine echte Kausalgeschichte haben, sondern nur pseudoperspektivische Darbietung. Was Leibniz im Rahmen der von ihm angenommenen Koordination der Monaden durch Gott konsequent beschreibt, sind Simulationen von Perspektiven. Diese weisen freilich als gelungene Simulationen Eigenschaften auf, die auch Perspektiven – oder Perspektiven relevant ähnliche Entitäten – typischerweise haben.

[14] Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadologie, § 7.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 69/76]
1

An einer zentralen Stelle der dritten Vorlesung von *Our Knowledge of the External World* von 1914[15] greift Bertrand Russell den Leibniz'schen Gedankengang auf. Dabei geht es ihm nicht um etwas, das er durch den metaphorischen Gebrauch von Perspektiven-Vokabular verdeutlichen will, sondern schlicht um das perspektivische Sehen selbst. Denn er unternimmt eine Analyse dessen, was wir als perspektivisches Sehen zu bezeichnen gewohnt sind (man muss es so gewunden sagen, um der Absicht Russells gerecht zu werden):

> »A table viewed from one place presents a different appearance from that which it presents from another place. This is the language of common sense, but this language already assumes that there is a real table of which we see the appearances. Let us try to state what is known […] when we have freed our minds from the assumption of permanent ›things‹ with changing appearances.«[16]

Von dem *thing* zu reden, so Russell, heißt: von einer Menge von zusammenpassenden *sensible objects* (in seinem Sinne, also ungefähr von Sinnesdaten) zu reden. Das Ding, von dem da die Rede ist, ist denn auch nur die Summe aller zusammenpassenden *aspects*. *Aspects* worauf? Auf *es?* Nein:

> »[A]n aspect of a ›thing‹ is a member of the system of aspects which *is* the ›thing‹ at that moment.«[17]

Aspects sind Komplexe von *sensible objects*, die sich ähneln können. Zum Beispiel wird eine *perspective* vom *aspect* eines kupfern-bräunlichen Kreises fast ganz ausgefüllt, eine andere halb, eine andere noch weniger. Alle diese Perspektiven ähneln sich, indem sie *aspects* enthalten, die offensichtlich in einer Relation der Ähnlichkeit zueinander stehen. Sie sind trivialerweise *aspects* desselben, mit dem Wort »Penny-Münze« bezeichneten Dings im Sinne von Russells Vorschlag, denn dieses Ding *ist* nichts anderes als eine Menge sich äh-

15 Bertrand Russell, Our Knowledge of the External World, London 1993.
16 Ebd., 84.
17 Ebd., 96.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 70/76]
1

nelnder *aspects*. In einem weiteren Schritt definiert Russell den Ort eines Dings im dreidimensionalen physikalischen Raum. Der Ort des Pennystücks im Raum ist selbst ein Element der Menge der *perspectives*. Es ist diejenige *perspective*, auf die hin die Reihe der *perspectives* mit den kupferbraunen Kreisen hin konvergiert (und die Reihe der *perspectives* mit kupferbraunen Ellipsen; und die der *perspectives* mit kupferbraunen Streifen etc.). Nach welchem Kriterium werden die *perspectives* geordnet, so dass sich eine konvergierende Reihe ergibt? Danach, wie viel ein Penny-Stück-*aspect* darin ausfüllt:

> »[T]hose in which it looked larger were to be considered as nearer to the penny.«[18]

Dass Dinge aus der Ferne kleinere *aspects* haben als aus der Nähe, ist demnach eine triviale Folge der auf der Menge der *perspectives* definierten Entfernungsrelation. Denn Orte sind ja *perspectives*. Das durch die Gesetze der projektiven Geometrie zu erklären, wäre für Russell zirkulär.

Man sieht: Russell verwendet zwar das Wort »perspective«. Aber von Perspektiven ist hier nicht die Rede – ebenso wenig wie bei Leibniz. Russell glaubt, Verzerrungen ohne ein Verzerrtes haben zu können. Aber das ist unmöglich.

5. Gelungene Perspektiven-Rede: Nietzsche

In der dritten Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral*[19] findet Nietzsche die Art von Lebensverneinung, die er »asketisches Ideal« nennt, auch in einer bestimmten Art von Wissenschaft. Er sieht voraus,[20] dass man ihm (sinngemäß) entgegnen wird: »Über Christentum und Schopenhauers Metaphysik ist man doch schon längst hinweg. Die Zukunft gehört der Wissenschaft mit ihrer nüchternen

18 Ebd., 98.

19 Enthalten in: Nietzsche, Friedrich (1980), *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/New York [= *KSA*], Band 5.

20 Friedrich Nietzsche, *Genealogie*, III 23, in: KSA 5, 396.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 71/76]
1

und vom Subjektiven freien Beschreibung«. Nietzsches Reaktion ist sinngemäß: "Umso schlimmer!" Wenn die Wissenschaft in *diesem* Sinn objektiv sein will, dann schreibt sie ja die Distanzierung vom lebendigen Subjekt aus Fleisch und Blut bloß fort.[21] Soll das heißen, Wissenschaft überhaupt gehört nach Nietzsches Meinung auf den Müllhaufen der Geschichte und man soll das Beschreiben aufgeben? Ganz im Gegenteil. Nietzsche hat einen eingehenden Vorschlag für eine andere Methodik, und zwar den Vorschlag einer *perspektivischen* Wissenschaft. Die versucht nicht etwa, das interpretierende Subjekt auszublenden. Dennoch überwindet sie, zwar nicht die Perspektive überhaupt (das geht nicht), aber doch die einzelne Perspektive – dies aber nicht durch Abstraktion, sondern durch Addition. Erstaunlicherweise ist diese Art der Beschreibung irgendwie auch wieder nüchtern. Nietzsche hat gerade dafür argumentiert, dass Kants Konzeption des Dinges an sich, das wir nicht als Ding an sich erkennen können, Ausdruck eines erkenntnistheoretischen Masochismus ist, der sich in dem Satz ausdrücken lässt:

> »[E]s *giebt* ein Reich der Wahrheit und des Seins, aber gerade die Vernunft ist davon *ausgeschlossen!*«[22]

Nietzsche hält das zwar für völlig verkehrt, aber doch für lehrreich:

> »Seien wir zuletzt, gerade als Erkennende, nicht undankbar gegen solche resolute Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Wertungen […]: dergestalt einmal anders sehn, anders-sehn-*wollen* ist keine kleine Zucht und Vorbereitung des Intellekts zu seiner einstmaligen »Objektivität«, – letztere nicht als »interesselose Anschauung« verstanden (als welche ein Unbegriff und Widersinn ist), sondern als das Vermögen, sein Für und Wider *in der Gewalt* zu haben und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen weiss. Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welche ein »reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniss« angesetzt hat, hüten wir uns vor den Fangarmen solcher contradiktorischen Begriffe

[21] *Genealogie*, III 24–25, in: KSA 5, 398–405.
[22] *Genealogie*, III 12, in: KSA 5, 364.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 72/76]
1

wie »reine Vernunft«, »absolute Geistigkeit«, »Erkenntniss an sich«: – hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt. Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches »Erkennen«; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, umso vollständiger wird unser »Begriff« dieser Sache, unsre »Objektivität« sein. Den Willen aber überhaupt eliminiren, die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt *castriren?*«[23]

Was steht da genau? Zunächst: Jeder hat zu jeder Zeit eine Perspektive (ein Auge hat eine Richtung – es richtet *sich* aus). Eine Perspektive ist dabei etwas sehr Umfassendes: individuell, kulturell, vielleicht biologisch geprägt und biologisch zweckgerichtet, emotional (das Wort »Perspektive« soll hier zweifellos metaphorisch gebraucht werden). Wenn das alles in die konkrete »Anschauung« mit einfließt, so ist die Wendung »interesselose Anschauung« eine *contradictio in adiecto*, etwa in einer Liga mit »coole Doppelhaushälfte« oder »elegantes SUV«. Das ist Kritik an Schopenhauers Konzeption der reinen Vorstellung (deutlicher noch in »reines, willenloses, schmerzfreies«), auch an Kants Ästhetik. In demselben Sinn selbstwidersprüchlich sind die Ausdrücke »reine Vernunft«, »absolute Geistigkeit« (der Geist kann nicht vom Interesse seines Körpers gelöst werden, dessen Werkzeug er ist – wie es im *Zarathustra* steht),[24] »Erkenntniss an sich« (da Erkenntnis immer durch und für den Erkennenden ist).

Doch bei dieser Feststellung bleibt es nicht. Das Ziel ist *nicht*, anzuerkennen, dass »jeder seine eigene Perspektive hat, aus der er nicht raus kann« oder Ähnliches. Ganz im Gegenteil: Das Ziel ist Erkenntnis durch einen Geist, der in bestimmtem Sinne frei ist. Jeder hat

[23] Ebd.

[24] Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Teil I: »Von den Verächtern des Leibes«, in: KSA 4, 39: »Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ›Geist‹ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.«

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 73/76]
1

zu jeder Zeit eine Perspektive. Aber er weiß im besten Fall auch, dass er sie wechseln kann. Damit kann er seine Souveränität unter Beweis stellen (übrigens hängt er nicht die Perspektiven ein und aus, sondern das Für und Wider). Er ist nicht einer einzigen Perspektive unterworfen, von der er nicht loskommt.[25] Er spielt geradezu damit, dass er zwar immer eine Perspektive haben muss, aber nicht immer dieselbe. Was Nietzsche da beschreibt, ist ein ernüchterndes, ernsthaft-heiteres, sozusagen griechisches (soll man sagen: apollinisches?) Spiel. Es ist nicht das Spiel des Dandys, dem es mit nichts ernst ist.[26]

Was, schließlich, ist das Ziel des ernsten Spiels? »Objektivität« – in Anführungsstrichen. Sie zeigen an, dass das Wort »Objektivität« hier nicht mehr in seiner alten, sondern in einer neuen Bedeutung gebraucht wird. Man sieht das an der ungewöhnlichen Wendung »unsre ›Objektivität‹«, die gegen die logische Grammatik des Worts in seiner alten Bedeutung strebt. Aber darum geht es ja gerade. Trotzdem ist die neue Objektivität in Anführungsstrichen das Ziel. Sie soll dereinst erreicht werden (»einstmalige ›Objektivität‹« – »einstmalig« ist hier zukunftsgerichtet). Der Intellekt soll auf *die Sache* gerichtet sein und sich ihr möglichst vielfältig aussetzen. Das ist dann »Objektivität« *des Intellekts.* Hier ist, anders als bei Leibniz, wirklich von *Sehen* (bzw. dem Sehen hinreichend Ähnlichem) die Rede, aber von selbst-bewusstem Sehen:

> »*je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, umso vollständiger wird unser »Begriff« dieser Sache, unsre »Objektivität« sein.«[27]

Die Unterstreichungen zeigen den Realismus Nietzsches. Freilich liegt der folgende Einwand nahe:

[25] An dieser Stelle weicht meine Interpretation vom Beitrag von Wild im vorliegenden Band ab. Wild sieht hier nicht intra-, sondern intersubjektive Varianz von Perspektiven angesprochen.

[26] Ich danke Michael Großheim (Rostock), der mich im Gespräch auf diesen Punkt aufmerksam gemacht hat, indem er es gerade anders sieht.

[27] Friedrich Nietzsche, Genealogie III 12, in: KSA 5, 365.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 74/76]
1

»Dieser Satz steht doch nach dem Satz, in dem es heißt, dass das Sehen erst durch die Interpretation ein Etwas-Sehen wird. In diesem Satz wird doch zunächst behauptet, dass jedes ›etwas‹ nur eine interessengeleitete Konstruktion ist. Danach kann freilich über die Sache, als Konstruiertes, gesprochen werden.«

Das wäre zwar ein textliches Argument, aber keines, das überzeugt. Es ist hier nicht davon die Rede, dass eine Sache *erzeugt* wird. Die Perspektiven, von denen Nietzsche hier schreibt, variieren bereits über von Perspektive zu Perspektive konstante und wiedererkennbare Sachen.

Schließlich: Es würde wenig Sinn machen, an Kants Ding an sich zu kritisieren, dass man von ihm ausgeschlossen ist, wenn nicht im Gegenmodell *das Ding, und zwar es selbst*, gesehen würde, indem es interpretiert wird. Dieses Gegenmodell vertritt Nietzsche. *So* lässt sich von Perspektiven sprechen.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 75/76]
1

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124799

Donnerstag, 31.01.2019
[S. 76/76]

Holm Tetens

Die Wahrheit ist nicht relativ, aber die Welt ist aspektisch

Über die Vereinbarkeit von Realismus und Perspektivismus

Erkennen wir, erkennen wir insbesondere in den Wissenschaften die Welt so, wie sie wirklich ist, oder haben wir es bei aller vermeintlichen Wirklichkeitserkenntnis nur mit Konstruktionen zu tun, die niemals mit der Wirklichkeit an sich abgeglichen werden können und sich sogar untereinander widersprechen? Man verrät kein Geheimnis, wenn man daran erinnert, dass diese Frage eine Grundfrage der Philosophie ist, genauer die Grundfrage der Erkenntnis- und der Wissenschaftstheorie.

Im Alltag und auch im Forschungsalltag der Wissenschaften gehen wir wie selbstverständlich und völlig selbstvergessen davon aus, dass wir die Welt so erkennen, wie sie an und für sich ist. Dabei glauben wir die Welt durch zwei miteinander verschränkte und aneinander gekoppelte geistige Tätigkeiten zu erkennen, durch Wahrnehmungen einerseits und durch mehr oder weniger raffinierte Schlussfolgerungen aus den Wahrnehmungen andererseits.

Ich habe eben behauptet, dass wir im Alltag und auch in der alltäglichen Forschungspraxis der Wissenschaften selbstvergessen unterstellen, aus dem Zusammenspiel von Wahrnehmungen und theoretischen Schlussfolgerungen die Welt so zu erkennen, wie sie ist. Wir sagen auch gerne: Sie so zu erkennen, wie sie objektiv ist, nicht wie sie dem einen oder anderen von uns subjektiv erscheint. Warum betone ich im Zusammenhang mit dem Objektivitätsanspruch unserer Welterkenntnis so stark die Selbstvergessenheit? Nun, weil in dem Augenblick, wo wir nicht mehr vergessen, sondern in unser waches Selbstbewusstsein heben, dass ja wir es sind, die die Welt objektiv zu erkennen glauben, jeder naive Objektivitätsanspruch für unsere Überzeugungen von der Welt unwiderruflich zunichte gemacht ist. Wie wir es auch drehen und wenden, wir können nicht mehr davon absehen, dass wir der Welt stets nur begegnen über die Inhalte unserer Wahrnehmungen und unserer theoretischen

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 77/92]
1

Schlussfolgerungen. Doch aus unseren subjektiven Wahrnehmungen und theoretischen Schlussfolgerungen können wir niemals aussteigen und einen Standpunkt einnehmen, von dem aus wir die Inhalte unserer Wahrnehmungen und unserer Gedanken vergleichen könnten mit der Welt, wie sie ist, wird sie nicht von einem von uns gerade wahrgenommen oder bedacht.

Sobald wir uns in dieser Weise unserer Rolle als Ich-Subjekte bewusst werden und damit der Tatsache, dass jeder von uns erkennend an diese besondere Struktur eines Ich-Subjekts gefesselt bleibt, meldet sich immer wieder der Verdacht, wie würden die Welt keineswegs so erkennen, wie sie objektiv an und für sich ist, sondern nur, wie sie uns subjektiv erscheint.

Jedenfalls sind wir aufgrund der eigentümlichen Struktur eines Ich-Subjekts, das jeder von uns ist, dazu verurteilt, den Inhalt einer Wahrnehmung oder theoretischen Schlussfolgerung statt mit der Wirklichkeit selbst, nur mit den Inhalten anderer Wahrnehmungen und Schlussfolgerungen zu vergleichen.

Vor diesem generellen und ganz grundsätzlichen Strukturhintergrund unserer Rolle als Ich-Subjekte in der Welt hat nicht zuletzt die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie das Ihre dazu beigetragen, den Verdacht weiter zu nähren, es sei mit dem Objektivitätsanspruch für unsere Erkenntnisse viel schlechter bestellt, als wir uns das in der Regel eingestehen. Stichwortartig werde ich einige der fundamentalen Einsichten der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie in diesem Zusammenhang kurz in Erinnerung rufen.

Wahrnehmungen an sich und alleine lassen uns gar nichts von der Welt erkennen. Wahrnehmungen sind nur dann ein konstitutiver Bestandteil eines Erkenntnisprozesses, wenn wir innerhalb eines Systems von Begriffen, theoretischen Prinzipien und Fragestellungen beschreiben, was wir wahrnehmen. Wahrnehmungen und die theoretische Beschreibung oder Interpretation des Wahrgenommenen lassen sich überhaupt niemals voneinander trennen. Wie Kant schon wusste: Wahrnehmungen ohne Begriffe sind in der Tat blind. Und wie Wissenschaftstheoretiker und Wissenschaftshistoriker – Kant

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 78/92]
1

weiter- und zu Ende denkend[1] – inzwischen wissen: Beobachtungen sind in hohem Maße theoriebeladen.

Aber die Theoriebeladenheit der Wahrnehmungen hat eine Konsequenz, der man sich schwerlich wird entziehen können. Wahrnehmungen können niemals den Rahmen von Begriffen und Prinzipien eindeutig festlegen, der für ihre theoretische Interpretation und Beschreibung vonnöten ist. Wahrnehmungen lassen sich daher prinzipiell mit verschiedenen theoretischen Interpretationsrahmen verknüpfen. Und das kann man auch so ausdrücken: Die theoretischen Interpretationsrahmen und im Gefolge davon überhaupt unsere Theorien sind stets durch die Daten, die die Wahrnehmungen liefern, unterbestimmt. Auch dies, die empirische Unterbestimmtheit unserer Theorien, ist schon länger eine wichtige Einsicht und ein oft behandeltes Problem der Wissenschaftstheorie.

Wenn wir nun all das berücksichtigen, die Unmöglichkeit, unsere Wahrnehmungen und Schlüsse mit der Wirklichkeit an sich zu vergleichen, sondern nur die Möglichkeit, Wahrnehmungs- und Gedankeninhalte mit anderen Wahrnehmungs- und Gedankeninhalten abzugleichen, die Theoriebeladenheit unserer Wahrnehmungen, die Unterbestimmtheit der unverzichtbaren theoretischen Interpretationsrahmen durch die Wahrnehmungen oder, anders formuliert, die Verträglichkeit unserer Wahrnehmungen mit ganz verschiedenen theoretischen Interpretationsrahmen, wie müssen wir dann sorgfältig unser Erkennen der Welt formulieren? Naiv selbstvergessen wäre es, unsere Wirklichkeitserkenntnis in Sätzen der schlichten Form »In der Welt ist **p** der Fall« zu artikulieren. Sorgfältig und selbstreflexiv müssen wir eigentlich so formulieren:

> Wenn wir die theoretischen Rahmenannahmen R über grundlegende Eigenschaften der Welt und dazu passende methodologische Regeln zugrunde legen, so machen wir Beobachtungen, die wir theoretisch in Gestalt von Beobachtungsaussagen B interpretieren müssen, die ihrerseits die Behauptung, dass **p** der Fall ist, verifizieren/bestätigen bzw. falsifizieren.

[1] Zum Beispiel Ludwik Fleck; vgl. dazu Hartmut von Sass, »For Your Eyes Only. Transcendental Pragmatism in Ludwik Fleck«, in: *Transversal: International Journal for the Historiography of Science* 1 (2016), 84–91.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 79/92]
1

Betrachten wir diesen komplexen Wenn-dann-Satz einen Augenblick genauer. Es ist ein Satz auf der Metastufe. Er handelt nicht direkt von der Welt. Vielmehr ist es ein Satz über Sätze über die Wirklichkeit oder etwas genauer: Es ist ein Satz über logische und begriffliche Beziehungen zwischen Sätzen über die Wirklichkeit.

Wir dürfen mithin behaupten: Bei all unseren Bemühungen um Erkenntnis und Wissen dürfen wir nie vergessen, dass wir als selbstreflexive Ich-Subjekte und als Teil der Wirklichkeit es sind, die die Wirklichkeit beschreiben und erkennen wollen. Machen wir unsere nicht eliminierbare Rolle im Erkenntnisprozess explizit, dann sind wahrheitsfähige Beschreibungen der Wirklichkeit stets auf der Metastufe angesiedelt. Es sind Beschreibungen von Beziehungen, in denen nicht direkt die Dinge in der Welt, sondern Sätze über die Dinge in der Welt logisch und begrifflich zueinander stehen.

Kurt Hübner drückt diese wichtige Konsequenz aus fundamentalen Einsichten der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie so aus:

> »Wenn die und die Festsetzungen, Postulate, Theorien (dies alles sind metatheoretische Bezeichnungen) – dann die und die Basissätze, Falsifikationen, Verifikationen (und auch dies sind metatheoretische Ausdrücke). Oder anders formuliert: Wenn wir die und die Sätze haben – die nichts über die Natur aussagen –, dann folgen empirisch die und die anderen Sätzen – die gleichfalls nichts über die Natur aussagen. Nur in diesen metatheoretischen Wenn-Dann-Beziehungen zeigen sich empirische Tatsachen; nicht aber stellt der Inhalt der Sätze selbst einen empirischen Sachverhalt in irgendeiner Weise dar: *Nicht in der Theorie, sondern erst in der Metatheorie erscheint die Realität.*«[2]

Nicht in der Theorie, sondern erst in der Metatheorie erscheint die Realität. Nicht in der Theorie, will sagen: nicht in Sätzen der einfachen Form »p ist der Fall« beschreiben wir die Realität, sehr wohl aber in metatheoretischen Sätzen der komplexen Form: Wenn wir die theoretischen Rahmenannahmen R wählen, machen wir Beobachtungen, die wir theoretisch in Gestalt von Beobachtungsaussagen B

[2] Kurt Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg im Br./München 1978, 71 (im Original kursiv). Mir scheinen die zitierten Sätze Hübners zu den wichtigsten und klügsten Sätzen zu gehören, die seit langem in der Philosophie über die wissenschaftliche Welterkenntnis formuliert worden sind.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926

interpretieren müssen, die ihrerseits die Behauptung, dass **p** der Fall ist, verifizieren/bestätigen bzw. falsifizieren.

Nun aber das Wichtigste an Hübners These: Er behauptet, dass wir es mit dem auf der Metastufe Beschriebenen gleichwohl mit der objektiven Wirklichkeit zu tun haben. Wir erkennen eine objektive Eigenschaft der Wirklichkeit, wenn wir erfahren, dass sich unter bestimmten theoretischen Rahmenannahmen die und die Beobachtungen einstellen, die ihrerseits die und die Behauptungen über die Welt bestätigen oder widerlegen, und dass sich unter anderen Rahmenbedingungen Beobachtungen anders darstellen, sodass sie auch andere Behauptungen über die Wirklichkeit bestätigen oder widerlegen. In diesem Sinne machen wir *Erfahrungen mit dem Erfahrungmachen.* Und nur indem wir auf der Metastufe Erfahrungen mit dem Erfahrungmachen machen, erfahren wir etwas Objektives von der Wirklichkeit, denn, so formuliert es Kurt Hübner, »die Wirklichkeit hat einen aspektischen Charakter«[3]. Das soll heißen: Unter verschiedenen theoretischen Rahmenannahmen erscheint uns die Wirklichkeit in charakteristischer Weise unterschiedlich und gerade darin, gerade in ihrem Aspektcharakter erfahren wir eine objektive Eigenschaft der Wirklichkeit.

Gleichwohl, Hübners Überlegungen haben noch eine andere Konsequenz. Stehen nicht verschiedene theoretische Rahmenannahmen, unter denen wir die Wirklichkeit unterschiedlich erfahren, völlig gleichberechtigt nebeneinander? Hübner selbst spricht von frei gewählten Festsetzungen. Daran ist offensichtlich richtig, dass wir jedenfalls nicht anhand von Beobachtungen zwischen zwei verschiedenen Rahmenannahmen unterscheiden können. Zwei solcher Rahmenannahmen bestehen ihrerseits aus verschiedenen Sätzen, einerseits aus Annahmen über fundamentale Eigenschaften und Strukturen der Welt, andererseits aus dazu passenden methodologischen Regeln. Da eine solche Rahmenannahme unter anderem jeweils erst festlegt, was als bestätigende oder widerlegende Beobachtung für welche Sätze zu gelten hat, lässt sich eine solche Rahmenannahme nicht empirisch widerlegen.

[3] Kurt Hübner, *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001, 6.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 81/92]
1

Wir können das auch so ausdrücken: Wir interpretieren alle unsere Erfahrungen, also das Zusammenspiel von Beobachtungen und Schlussfolgerungen aus ihnen ausschließlich im Lichte bestimmter Rahmenannahmen R. Insofern dürfen wir auch von transzendentalen Rahmenannahmen reden, »transzendental«, weil es – kantisch gesprochen – um »Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung« geht. Hübner nennt die transzendentalen Rahmenannahmen auch ein »Apriori« von Wirklichkeitserfahrung, weil sie für bestimmte Weisen der Erfahrung notwendig und durch diese Erfahrung nicht zu widerlegen sind. Außerdem spricht Hübner selbst in anderen Texten von verschiedenen fundamentalen »Ontologien«. Das ist in dem Sinne richtig, als die apriorischen Erfahrungsrahmen immer auch Annahmen über grundlegende Strukturen der Welt enthalten.

Wir haben uns jetzt zu fragen: Kann man nicht an jeder Rahmenannahme, jeder Ontologie R, komme, was da wolle, festhalten? Ja, das ist möglich. Quine hat uns gesagt, wie das möglich ist, wenn er schreibt:

> »Jede beliebige Aussage kann als wahr aufrechterhalten werden, was da auch kommen mag, wenn wir anderweitig in dem System [gemeint ist das System unserer inferenziell miteinander verknüpften Aussagen, H. T.] ausreichend drastische Änderungen vornehmen.«[4]

Was Quine hier sagt, lässt sich in eine fundamentale Regel übersetzen, wie wir im Lichte einer bestimmten theoretischen Rahmenannahme R unsere Erfahrungen interpretieren, sodass wir immer an dieser Rahmenannahme festhalten können, komme, was da wolle. Die Regel wollen wir im Folgenden »Quine'sche Regel« nennen. Sie verlangt, angesichts von Widersprüchen den Modus tollens von den Rahmenannahmen R abzuwenden. Seien E_1 und E_2 zwei Sätze über die

[4] Willard Van Orman Quine, »Zwei Dogmen des Empirismus«, in: ders., *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays.* Aus dem Amerikanischen übersetzt von Peter Bosch. Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1979, 27–50; das Zitat findet sich auf S. 47. Nach meiner Einschätzung ist dieser Satz von Quine nach dem oben zitierten Satz von Hübner der zweitwichtigste Satz der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 82/92]
1

Welt und folge aus E_1 zusammen mit R logisch-begrifflich E_2. Die Quine'sche Regel fordert dann:

– Falls ich E_2 für offenkundig falsch halte, verwerfe ich den Satz E_1 und nicht R.
– Falls ich zusätzlich, also neben Nicht-E_2 auch den Satz E_1 für offenkundig wahr halte, modifiziere ich die Begriffe in E_1 und E_2 so, dass zwar weiterhin die Sätze E_1 und Nicht-E_2 als wahre Beschreibungen entsprechender Erfahrungen gelten dürfen, aber aus R und E_1 nicht mehr logisch-begrifflich E_2 folgt.[5]

Wendet man diese Regel nur konsequent an, resultiert daraus allmählich ein inferenziell vernetztes Begriffssystem, das bei der Beschreibung unserer Beobachtungen immer besser zum Erfahrungsrahmen R passt und ihm immer besser Rechnung trägt.

Gleichwohl können wir verschiedene theoretische Rahmenannahmen zur Ermöglichung von Erfahrungen der Welt wählen und an ihnen festhalten. Keine Beobachtung kann uns bestimmte Rahmenannahmen zur Ermöglichung von Welterfahrung aufzwingen. Keine dieser Rahmenannahmen ist in dem Sinne notwendig, dass unsere Beobachtungen nicht auch immer in einem anderen theoretischen Rahmen interpretiert werden können. In diesem Sinne darf man mit Hübner einen transzendentalen Rahmen für die Wirklichkeitserschließung »kontingent« nennen.

Aus dieser Kontingenz zieht Hübner eine radikale Konsequenz. Er formuliert ein »Toleranzprinzip«:

[5] Hinter der Quine'schen Regel steht ein fundamentaler logisch-semantischer Tatbestand. Man kann die Bedeutung eines Begriffs (Prädikator, genereller Terminus) B auf zwei Weisen festlegen: Man verweist erstens auf prototypische Gegenstände, die unter den Begriff B fallen (paradigmatische Beispiele für B-Gegenstände), oder auf prototypische Gegenstände, die nicht unter den Begriff B fallen (paradigmatische Gegenbeispiele für B-Gegenstände); man legt zweitens inferenzielle Beziehungen des Begriffs B zu anderen Begriffen fest, sodass bestimmte Sätze, in denen der Begriff B zusammen mit anderen Begriffen vorkommt, als begrifflich (analytisch) wahr gelten. Ein Beispiel: Im Westen geht die Sonne unter (paradigmatischer Anwendungsfall des Begriffs »Westen«); liegt ein Ort X westlich von Y, so liegt Y östlich von X (begrifflich wahrer Satz, der materiale Schlüsse erlaubt wie etwa von »Hannover liegt westlich von Berlin« zu »Berlin liegt östlich von Hannover«).

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 83/92]
1

»In der Hinsicht, dass alle Ontologien kontingent sind und keine eine notwendige Geltung hat, ist keine irgendeiner anderen vorzuziehen.«[6]

Das Toleranzprinzip dürfen wir auch so formulieren: Jede theoretische Rahmenannahme zur Ermöglichung von Erfahrung ist kontingent, da wir auch andere Rahmenannahmen zugrunde legen könnten, und deshalb ist keine dieser Rahmenannahmen irgendeiner anderen vorzuziehen.

Für Hübner ist dieses Toleranzprinzip zentral. Denn es ist die erkenntnistheoretische Voraussetzung und Rechtfertigung für das Thema, das im Mittelpunkt seines gesamten Philosophierens steht. Hübner hat umfangreiche Studien zur mythischen und zur christlich-theistischen Wirklichkeitserfahrung vorgelegt. Er wendet auf beide sein Toleranzprinzip an und behauptet: Die mythische und auch die christlich-theistische Wirklichkeitsauffassung seien völlig gleichberechtigt mit der heute vorherrschenden wissenschaftlichen Weltsicht; die wissenschaftliche Wirklichkeitsauffassung sei dem Mythos und dem Wirklichkeitsverständnis des Christentums nicht überlegen, habe beide nicht widerlegt und könne auch beide niemals widerlegen.

Ist das Kind nun doch in den Brunnen gefallen? Ist am Ende bei Hübner genau die These herausgekommen, die Realisten so fürchten und strikt ablehnen, nämlich dass wir nicht die Wirklichkeit an sich erkennen, sondern nur erkennen, wie die Wirklichkeit uns erscheint? Hat jeder von uns nur seine subjektive Wahrheit, je nach dem, wie es ihm beliebt, seine Beobachtungen theoretisch zu interpretieren? Haben wir es also insgesamt mit einem Wahrheitsrelativismus zu tun, der nur notdürftig terminologisch als »Toleranz« kaschiert wird?

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass dieses allgemeine Toleranzprinzip falsch ist. In der Philosophie ist eine Klasse von Argumenten beliebt, die man als Selbstanwendungsargumente bezeichnen kann. Ein ganz einfaches Beispiel: Angenommen, ein Philosoph behauptet, dass alle Sätze eine Eigenschaft F besitzen. Da die Feststellung »Alle Sätze besitzen die Eigenschaft F« selber ein sinnvoller und als wahr behaupteter Satz ist, sollte auch er die Eigenschaft F besitzen, sonst ist das ein gravierender Einwand gegen die These, alle Sätze

[6] Kurt Hübner, *Glaube und Denken*, 5.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 84/92]
1

besäßen die Eigenschaft F. Besitzt der Satz »Alle Sätze besitzen die Eigenschaft F« nicht die Eigenschaft F, bringt der Vollzug der Behauptung, dass alle Sätze die Eigenschaft F besitzen, selber einen Gegenstand hervor, der die Behauptung gleich falsch werden lässt. Letztlich vergleichbar dem Fall, wo jemand zu einer Person sagt: »Sie werden niemals erleben, dass ich auch nur ein einziges Wort mit ihnen rede!«. Indem die Person das behauptet, macht sie den Inhalt der Behauptung bereits falsch. Philosophen nennen so etwas einen performativen Widerspruch. Durch den praktischen Vollzug (Performation) einer Behauptung wird die Behauptung gerade widerlegt.

Solche Argumente sind immer wieder gegen skeptische und wahrheitsrelativistische Thesen vorgebracht worden. Der Satz »Es gibt keine Wahrheit« ist selber ein Satz, der entweder wahr ist und sich damit stantepede performativ widerlegt oder nicht wahr ist, und dann muss man ihn auch nicht weiter ernstnehmen.[7]

Wie steht es in dieser Hinsicht mit Hübners Satz »Die Wirklichkeit ist aspektisch«? Hübner hält diesen Satz für wahr. Aber wir sollten die Selbstanwendbarkeit dieses Satzes testen. Ergibt sich der aspektische Charakter der Wirklichkeit selber nur aspektisch? Steht es nur unter bestimmten apriorischen Rahmenannahmen mit den Erfahrungen im Einklang, dass sich Erfahrungen nur in Abhängigkeit von einem apriorischen Rahmen machen lassen und es unterschiedliche apriorische Rahmen gibt, um Erfahrungen zu ermöglichen?

Ist der aspektische Charakter der Wirklichkeit eine objektive Eigenschaft der Wirklichkeit, genauso, wie es Hübner formuliert, dann

[7] Man muss sich unbedingt klar machen, dass die Behauptung, dass wir Erfahrungen, also das Zusammenspiel von Beobachtungen und Schlussfolgerungen aus ihnen als Erkenntnis der empirischen Welt nur unter bestimmten Rahmenannahmen machen können, wirklich auch nur für die sogenannte empirische Welterkenntnis gilt, genauso wie behauptet. Empirische Welterkenntnis ist auf der Metastufe angesiedelt. Daraus folgt nicht, dass alle Erkenntnis von Rahmenannahmen abhängig ist. Für erkenntnistheoretische oder logische Sätze auf der Metastufe gilt das in der Regel auch gar nicht, etwa gilt es nicht für die Feststellungen, dass wir unsere Sätze nicht direkt mit der Wirklichkeit vergleichen können, dass ein Satz und seine Negation nicht zugleich wahr sein können, dass ein Satz, dessen Äußerung seinen Inhalt sofort falsch werden lässt, nicht wahr sein kann. Insofern muss das den oben stehenden Überlegungen zugrunde liegende Prinzip der Selbstanwendung nicht seinerseits als eine bloß aspektische Einsicht reflektiert oder gar relativiert werden.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 85/92]
1

verfehlen die Wirklichkeit diejenigen apriorischen Rahmenannahmen, die es nicht erlauben, den aspektischen Charakter der Wirklichkeit zu erkennen und zu beschreiben. Dann wären keineswegs alle »Ontologien« gleichberechtigt.

Oder der aspektische Charakter der Wirklichkeit ist selber etwas, was wir nur aspektisch unter bestimmten apriorischen Rahmenannahmen erfahren können. Dann sollte Hübner nicht einfach behaupten, die Wirklichkeit sei aspektisch. Er sollte dann auch konsequent sein und mindestens eine der verschiedenen apriorischen Rahmenannahmen ausdrücklich nennen, unter denen sich allein ein aspektische Charakter der Wirklichkeit ergibt. Daraus folgt jedoch immer noch nicht die Gleichberechtigung aller »Ontologien«. Es folgt erst einmal nur die Möglichkeit, zwischen solchen Rahmenannahmen zu unterscheiden, innerhalb derer die Wirklichkeit als aspektisch erfahrbar wird, und solchen, die diese Erfahrung nicht zulassen. Und wiederum könnte es sinnvoll und vernünftig sein, genau diesen Unterschied zum Kriterium zu erheben, welche Ontologien ernsthaft in Frage kommen und welche nicht. Scheiden für jemanden allerdings von vornherein solche apriorischen Rahmenannahmen aus, die die Wirklichkeit als aspektisch beschreiben, so glaubt der Betreffende nicht an den aspektischen Charakter der Wirklichkeit. Also kann Hübner eine solche Haltung nicht kohärent einnehmen, ohne in Wahrheit von seiner These vom aspektischen Charakter der Wirklichkeit abzurücken. Jemand, der vom aspektischen Charakter der für uns erfahrbaren empirischen Wirklichkeit überzeugt ist, sollte also konsequenterweise auch alle Ontologien verwerfen, die nicht erlauben, den aspektischen Charakter der für uns erfahrbaren empirischen Wirklichkeit zu erkennen und zu beschreiben. Wiederum erweisen sich – entgegen Hübners Toleranzprinzip – nicht alle Ontologien als gleichberechtigt.

Aus Hübners Thesen über Erfahrung als Metaerfahrung und den aspektischen Charakter der Wirklichkeit folgt also nicht nur nicht deduktiv zwingend sein Toleranzprinzip, sondern angesichts der beiden Thesen ist es nur konsequent, nicht alle »Ontologien« als gleichberechtigt zu betrachten, sondern diejenigen zu verwerfen, die den aspektischen Charakter der Wirklichkeit direkt oder indirekt ausschließen.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 86/92]
1

Wann lässt uns ein apriorischer Erfahrungsrahmen den Aspektcharakter der Wirklichkeit nicht erfahren? Betrachten wir einen apriorischen Erfahrungsrahmen R, der uns unter anderem erfahren lässt, dass **p** der Fall ist. Es gilt zunächst, die besondere Perspektivität dieser Erfahrung sichtbar und explizit zu machen. Das geschieht durch eine Einsicht, die folgendermaßen zu formulieren ist: Dass **p** der Fall ist, wird nur dann durch einschlägig interpretierte Beobachtungen hinreichend gestützt, falls man den apriorischen Rahmen R zugrunde legt; unter den und den anderen und ebenfalls möglichen Rahmenannahmen erfährt man nicht, dass **p** der Fall ist, oder man erfährt sogar, dass nicht-p der Fall ist. Es kann sich nun Folgendes herausstellen: Indem die Perspektivität bestimmter Erfahrungen unter anderem durch die Konfrontation mit anderen Perspektiven explizit gemacht wird, ist es Menschen auf einmal nicht mehr im Ernst möglich, am apriorischen Erfahrungsrahmen R weiterhin festzuhalten. Der apriorische Erfahrungsrahmen R wird eingetauscht gegen einen anderen Erfahrungsrahmen, der im Spiel war, um R als eine besondere und keineswegs notwendige und zwangsläufige Perspektive unter anderen Perspektiven zu identifizieren.

Genau das ist mit dem antiken griechisch-römischen Götterglauben geschehen. Er sah sich konfrontiert mit drei alternativen Perspektiven, nämlich der alternativen Perspektive der klassischen griechischen Philosophie, dann mit der monotheistischen Perspektive des Christentums und schließlich mit der Perspektive der neuzeitlich-modernen Wissenschaften. Diese Konfrontation mit alternativen Perspektiven hat unabweisbar kenntlich gemacht, dass der mythische Weltzugang sich eben eines bestimmten Erfahrungsrahmens verdankt, der aber keineswegs ohne Alternative dasteht. Und diese Einsicht in die begrenzte Perspektivität hat der mythische griechisch-römische Götterglaube am Ende nicht überlebt.

Warum das so ist, kann man schnell einsehen. Man kann nicht kohärent die Welt der sinnlichen Erscheinungen als ein Durchwirktsein von göttlichen Wesen erleben und zugleich wissen und eingestehen, dass die Götter nur das Apriori eines besonderen Weltzugangs sind, dem Alternativen zur Seite stehen. Stellen wir uns jemanden vor, der sagt: »Ganz gewiss, alles in der Welt ist von Göttern durchwirkt und wir, die Sterblichen, sind nichts ohne sie; aber natürlich: die Annahme von Göttern ist nur das Apriori unseres spe-

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 87/92]
1

zifischen Weltzugangs, Philosophen, Christen und Wissenschaftler haben jeweils andere Weltzugänge und in denen ist von Göttern keine Rede mehr. Trotzdem sind sie mit meiner Sicht einer Welt voller Götter gleichberechtigt.« Wer so etwas ernsthaft sagt, steht längst nicht mehr auf dem Boden der mythischen Weltauffassung. Er hat aufgehört, noch ernsthaft an Götter zu glauben und echte mythische Erfahrungen zu machen.

Dass ein Zugang zur Wirklichkeit seine Perspektivität ausschließt und nicht erkennen lässt, ist eine Schwäche und ein Defizit. Umgekehrt ist es eine Stärke und ein Fortschritt, wenn ein Zugang zur Wirklichkeit problemlos seine eigene Perspektivität und die Tatsache von Alternativen einräumen, erkennen und erklären kann, ohne deshalb inkohärent oder unplausibel zu werden.

Genau diese Vorzüge weist der wissenschaftliche Zugang zur Wirklichkeit auf. Denn erstens kann die These vom Aspektcharakter der Wirklichkeit innerhalb der Wissenschaften und der Philosophie formuliert werden. Zweitens sind es die Geistes- und Kulturwissenschaften, die uns erlauben, etwa die antiken Mythen als einen besonderen, spezifischen Weltzugang zu identifizieren und zu verstehen und zu erklären, warum es Menschen möglich ist, die mythische Perspektive einzunehmen, und zwar so einzunehmen, dass zunächst der Gedanke an Alternativen gar nicht aufgekommen ist. In diesem Sinne ist der wissenschaftliche Weltzugang dem mythischen Zugang des antiken griechisch-römischen Götterglaubens eindeutig überlegen. Auch Hübner kann nur deshalb seine metatheoretische Konzeption der Erfahrung und seine These vom Aspektcharakter der Wirklichkeit überhaupt formulieren, weil er fest auf dem Boden der Wissenschaften und der Philosophie steht und von deren selbstreflexiver Überlegenheit gegenüber dem Mythos kognitiv lebt. Alles, was Hübner über den Mythos weiß, weiß er aus der geistes- und kulturwissenschaftlichen Erforschung des griechischen und römischen Götterglaubens.

Nachdem man erkannt hat, dass die Wirklichkeit einen aspektischen Charakter hat, wäre es merkwürdig, wollte man einem Weltzugang das Wort reden, in welchem das Wissen um den Aspektcharakter der Wirklichkeit wieder verlorenginge und unartikuliert bleiben müsste. Schließlich begreifen wir mit der These vom aspektischen Charakter der Wirklichkeit etwas so Wichtiges an der be-

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 88/92]
1

sonderen Stellung des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit, dass es ein kolossaler Rückschritt wäre, ginge dieses Wissen über uns selbst wieder verloren. Nach dieser Einsicht kommt der griechisch-römische Götterglaube als Rahmen, über den sich uns die Wirklichkeit erschließen könnte, einfach nicht mehr in Frage. Der griechisch-römische Götterglaube ist endgültig tot.[8]

Umso unverständlicher ist, dass Hübner ausdrücklich ein zweites Toleranzprinzip behauptet für solche apriorischen Erfahrungsrahmen, die es nicht erlauben und überstehen, sich metatheoretisch selbst zu reflektieren, zu explizieren und mit Alternativen zu konfrontieren. Er nennt solche Wirklichkeitsauffassungen nichtontologisch oder nicht von einer Ontologie abhängig. Diese Formulierung ist schon merkwürdig. Wirklichkeitsauffassungen sind immer von Rahmenannahmen abhängig, das ist ja gerade der Clou von Hübners Überlegungen. Eine Wirklichkeitsauffassung kann höchstens in dem Sinne »nichtontologisch« sein, dass sie sich so präsentiert und vielleicht sogar präsentieren muss, dass sie ihren apriorischen Rahmen nicht als solchen expliziert und kenntlich macht. Wie auch immer, Hübner formuliert jedenfalls:

> »Nichtontologische oder von keiner Ontologie abhängige Wirklichkeitsauffassungen mit ihren besonderen (numinosen) Erfahrungen lassen sich wegen dieser Wirklichkeitsauffassungen ontologisch nicht widerlegen, sie seien in deren Außenbetrachtung begriffswissenschaftlich in eine Ontologie transformierbar oder nicht.«[9]

Dieses Toleranzprinzip folgt nicht nur nicht aus dem Aspektcharakter der Wirklichkeit. Es widerspricht sogar der These vom Aspektcharakter der Wirklichkeit.

Nein, es bleibt wirklich nur die These von Hübner, dass wir mit der objektiven Wirklichkeit immer erst auf der Metastufe konfrontiert sind. Diese These ist nicht durch die beiden Toleranzprinzipien von Hübner zu ergänzen. Sie muss vielmehr ergänzt werden durch die

[8] Wir können hier leider nicht der interessanten Frage nachgehen, ob im Gegensatz zum mythischen Götterglauben der christliche Monotheismus seinen aspektischen Charakter ausdrücklich einräumen kann. Meine These wäre, dass sich die Frage in der Tat mit Ja beantworten lässt.

[9] Kurt Hübner, *Glaube und Denken*, 7.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 89/92]
1

Einsicht: Als apriorische Erfahrungsrahmen scheiden die aus, die nicht verträglich sind mit ihrer metatheoretischen Selbstreflexion und Selbstartikulation. Solche apriorischen Erfahrungsrahmen sind nicht in der Lage, uns die Wirklichkeit, die aspektisch ist, angemessen und vollständig zu erschließen.

Auch wenn jede Erkenntnis im Sinne von Hübner aspektisch ist, bleiben sehr wichtige Intuitionen und Prinzipien der Realisten gewahrt, wenn auch nicht alle.[10] Zunächst einmal: Ein zentrales Prinzip der Realisten ist der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch: Ein Satz und seine logische Negation können nicht zugleich wahr sein. Das Prinzip gilt selbstverständlich auch für Aussagen auf der Metastufe. Es liegt ja sogar der Quine'schen Regel wesentlich zugrunde, denn die Regel ergibt nur Sinn, wenn logisch-begriffliche Widersprüche zu beseitigen sind.

Außerdem haben die Realisten die Intuition, dass wir als wahrnehmende und schlussfolgernde Wesen mit etwas konfrontiert sind, das nicht einfach nur unser willkürliches kognitives Konstrukt ist und das wir uns deshalb nicht so zurechtlegen können, wie wir es gerne hätten. Insbesondere drängen sich uns bestimmte Wahrnehmungen auch gegen unseren Willen und gegen unsere Erwartungen und Hoffnungen auf, denen wir dann bei der Beschreibung der Wirklichkeit gerecht werden müssen.

Auch diese Intuition lässt sich wahren, aber natürlich nicht so, wie der naive, selbstvergessene Realist sie formuliert. Auch sie muss auf die Metastufe gehoben werden. Dann bleibt aber richtig, dass sich uns ein bestimmter Zusammenhang zwischen apriorischen Erfahrungsrahmen, Beobachtungen und durch Beobachtungen gestützte oder widerlegte Aussagen aufdrängt. Den Widerstand der Realität erleben wir auf der Metastufe als unerwartete und ärgerliche logische Widersprüche innerhalb dessen, was wir bis dahin glaubten. Und bei dem

[10] Ein ontologischer Realismus, wonach es eine von unseren geistigen Akten unabhängige Wirklichkeit gibt, bleibt, wie die nachfolgenden Überlegungen genauer zeigen, im Perspektivismus vollständig gewahrt. Insofern der ontologische Realismus sich mit einem erkenntnistheoretischen Realismus verbindet, dass wir die Welt auch so erkennen, wie sie unabhängig von uns existiert, müssen am Realismus Abstriche gemacht werden, die alle darauf hinauslaufen, den Realismus nicht erkenntnistheoretisch naiv zu vertreten, sondern im Einklang mit wichtigen Einsichten der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 90/92]
1

Versuch, diese Widersprüche zu beseitigen, bewähren sich verschiedene apriorische Erfahrungsrahmen unterschiedlich gut. Bei manchen apriorischen Erfahrungsrahmen müssen wir erleben: Kaum ist ein Widerspruch im Rahmen des betreffenden apriorischen Erfahrungsrahmens aus der Welt geschafft, werden an anderer Stelle in unserem Netz von Überzeugungen unerwartete und ärgerliche neue Widersprüche erzeugt und sichtbar, auf die zu reagieren wir dann genötigt sind. Hingegen nimmt bei anderen apriorischen Rahmenannahmen der Zwang, Widersprüche in unseren Überzeugungen beseitigen zu müssen, tendenziell immer stärker ab. Immer seltener müssen wir die Quine'sche Regel anwenden. Aber diesen Unterschied zwischen apriorischen Rahmenannahmen können wir nicht a priori deduzieren, vielmehr müssen wir in Erfahrung bringen, was sich längerfristig ergibt, wenn wir unsere Begriffe und Behauptungen über die Welt nach Maßgabe des einen oder des anderen apriorischen Erfahrungsrahmens bilden und organisieren.

Und noch etwas haben wir gesehen: Nicht jeder apriorische Erfahrungsrahmen überlebt den Versuch, ihn als spezifische Zugangsweise zur Wirklichkeit (als spezifische Wirklichkeitsauffassung) durch Konfrontation mit alternativen apriorischen Erfahrungsrahmen kenntlich zu machen. Auch das ist eine Metaerfahrung, die wir nicht a priori vorwegnehmen können, sondern die wir nur dadurch gewinnen können, dass wir mit verschiedenen apriorischen Erfahrungsrahmen auch tatsächlich Erfahrungen auf der Metastufe zu machen versuchen. Hübner hat schon recht: Nicht in Sätzen auf der Objektstufe, sondern in wahren Sätzen auf der Metastufe erfahren wir etwas von der empirischen Welt, die unabhängig von unseren geistigen Akten, uns auf sie zu beziehen, existiert. Perspektivismus und Realismus schließen sich nicht aus. Sie sind bestens miteinander vereinbar. Perspektivismus ist ein Realismus, der nicht erkenntnistheoretisch naiv daherkommt, sondern sich auf der Höhe wichtiger Einsichten der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie befindet.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 91/92]
1

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 123926

II.
So – und anders verstehen.
Hermeneutischer Perspektivismus

David Weberman

Hermeneutischer Perspektivismus

Warum er durchaus Raum für wahrheitsbezogene Kriterien lässt

Im ersten Teil möchte ich eine Konzeption des hermeneutischen Perspektivismus (HP) entwickeln, die sich vor allem von Nietzsches Perspektivismus abhebt. Im zweiten Teil befasse ich mich dann mit zwei wichtigen Einwänden gegen einen solchen Perspektivismus. Zunächst mit der Behauptung, dass der HP die Möglichkeit wahrheitsbezogener Kriterien verbaut, die es uns gestatten würden, etwas als falsch zu bezeichnen. Der zweite Einwand betrifft das von mir so genannte ›Kombinatorische Dilemma‹, vor das sich der HP angeblich gestellt sieht, da er entweder in einen Absolutismus zurückfällt, weil er zulässt, dass sich die Perspektiven zu einem einzigen Gesamtbild kombinieren, oder aber in Widersprüchlichkeit landet (widersprüchliche Wissensansprüche als wahr gelten lässt, was gegen den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch verstoßen würde). Gegen diese beiden Einwände möchte ich den HP verteidigen.

I. Die drei Typen des Perspektivismus

Der Perspektivismus ist eine Art Pluralismus, da er unterstellt, dass verschiedene Perspektiven eine Pluralität von Weisen der Welterfassung erlauben und dass sich jegliche Welterfassung stets auf die eine oder andere Weise perspektivisch vollzieht. Man kann dem Erfassen durch Perspektiven also unmöglich entkommen, und eine letztendlich privilegierte Perspektive gibt es nicht. Die Gegenposition zu diesem Standpunkt wäre ein Monismus oder Absolutismus. Sie unterstellt, dass es einen bestimmten privilegierten Blick auf die Welt oder sogar eine nicht-perspektivische Form der Welterfassung gibt, die man auch als ›standortlosen Blick‹ bezeichnen könnte, der die Welt genau so erfasst, wie sie wirklich ist. Diese Form des Absolutismus oder des Monismus behauptet nicht etwa, dass wir über einen

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 95/112]
1

derartigen ›standortlosen Blick‹ bereits verfügen, vielmehr wird lediglich unterstellt, dass ein solcher Blick prinzipiell möglich und für uns annäherungsweise erreichbar ist.

Im Folgenden möchte ich zwischen drei Typen des Perspektivismus differenzieren. Man könnte diese Typen etwa danach unterscheiden, wie sie den Begriff der Perspektive deuten beziehungsweise wie sie die Unentrinnbarkeit von Perspektiven begründen. Auf diese Fragen werde ich später noch zurückkommen. Doch zunächst möchte ich die verschiedenen Typen danach klassifizieren, ob sie Kriterien anbieten, um die verschiedenen Weisen der Welterfassung zu bewerten, und für den Fall, dass sie das tun, ist die Frage zu stellen, von woher diese Kriterien kommen.

Der erste Typ, ein anarchischer oder Alles-ist-möglich-Perspektivismus, ist der extremste von allen. Er behauptet, dass es überhaupt kein Kriterium dafür gibt, warum irgendeine Welterfassung gegenüber irgendeiner anderen den Vorzug verdienen könnte. Ihm zufolge sind alle diese Erfassungsweisen gleichberechtigt, weil es für jede von ihnen stets eine mögliche Perspektive gibt, die sie legitimiert, und es zwischen den Perspektiven selbst keinerlei gerechtfertigte Präferenzen gibt. Vermutlich gibt es keinen ernstzunehmenden Philosophen, der diese Auffassung wirklich vertritt, trotzdem verdient sie es, hier erwähnt zu werden, und sei es auch nur, um einen bestimmten Kontrast zu verdeutlichen.

Der zweite Typ macht geltend, dass das Fehlen epistemischer Kriterien, die es uns gestatten würden zu sagen, welche Welterfassung die Dinge richtig beziehungsweise falsch wiedergibt, uns nicht daran hindern sollte, einigen Welterfassungen – auf der Basis nicht-epistemischer Kriterien wie etwa der Nützlichkeit – gegenüber anderen den Vorzug zu geben. Wenn Nietzsche beispielsweise sagt, dass es keine Tatsachen, sondern nur Interpretationen gibt,[1] und anschließend der einen Interpretation gegenüber einer anderen den Vorzug gibt, weil die erste lebensbejahender ist als die zweite, haben wir es mit der zweiten Variante des Perspektivismus zu tun. Dieser Typus hat zwar keine Kriterien, Richtigkeit zu bestimmen, wohl aber um Präferenzen geltend zu machen. Wobei man kein Nietzscheaner zu sein

[1] Siehe Friedrich Nietzsche, Nachlass, in: KSA, hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1999, Band 12, 315.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 96/112]
1

braucht, um diesem zweiten Typ etwas abzugewinnen. So wäre hier etwa ein religiöser Pluralismus zu verorten, der beispielsweise behauptet: 1) Es gibt eine Pluralität wechselseitig unvereinbarer religiöser Glaubenssysteme; 2) Es ist nicht möglich zu sagen, dass eines oder mehrere davon richtig, andere hingegen falsch sind; 3) Es ist aber möglich und durchaus rational, auf der Basis nicht-epistemischer und überdies nicht-Nietzscheanischer Kriterien eines davon gegenüber den übrigen zu bevorzugen, etwa weil eine bestimmte Religion zufällig *meine* Tradition ist und mir deshalb besonders bedeutungsvoll erscheint. Dieser zweite Typ des Perspektivismus besitzt einen besonderen Wert vielleicht gerade in der religiösen Sphäre, wo Wahrheitsansprüche nicht verifizierbar sind und die religiöse Toleranz dazu dient, uns ein Leben in wechselseitigem Respekt zu ermöglichen.

Der dritte Perspektivismus-Typ zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht bereit ist, auf epistemische Kriterien zu verzichten. Selbst wenn es einen nicht-perspektivischen Blick auf die Welt oder eine privilegierte Perspektive nicht gibt, so die Auffassung seiner Protagonisten, gibt es gleichwohl Kriterien zur Bestimmung der Wahrheit, die es uns erlauben zu sagen, wann etwas stimmt und wann nicht. Es mag zwar eine Vielzahl von Wahrheiten geben, doch folgt daraus durchaus nicht, dass alles (oder nichts) wahr ist. Diese dritte Form des Perspektivismus ist sogar mit einer kritischen Haltung gegenüber gewissen Perspektiven selbst vereinbar, wobei die Möglichkeit dieser kritischen Haltung eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Konzept der Perspektive erfordert. Der hermeneutische Perspektivismus in der Tradition Heideggers und Gadamers gehört zu diesem Perspektivismus der dritten Art.

II. Eingrenzung des hermeneutischen Perspektivismus

Der hermeneutische Perspektivismus lässt aber nicht nur epistemische Kriterien zu. Um seine Besonderheit aufzuzeigen, möchte ich ihn hier Nietzsches und damit dem berühmtesten Perspektivismus überhaupt gegenüberstellen.

1. Nietzsche sagt: »Es gibt vielerlei Augen […] und folglich gibt es vielerlei ›Wahrheiten‹, und folglich gibt es keine Wahrheit.« Und weiter: »›[…] es gibt nur Tatsachen‹, [ich] würde sagen, nein, gerade

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 97/112]
1

Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen«.[2] Diese Ausführungen zeigen, dass Nietzsche den dritten Perspektivismus-Typ nicht gutheißt. Aber seine Behauptung, dass es *nur* »Interpretationen« gibt, bringt noch etwas anderes zutage. Denn für Nietzsche schließen sich »Interpretation« und »Wahrheit« wechselseitig aus. Interpretation ist das, was uns bleibt, weil sich die Wahrheit im üblichen Wortsinn unserem Zugriff entzieht. Für die Hermeneutik dagegen schließen sich die beiden Begriffe nicht aus. Für die Hermeneutik ist jede Welterfassung Interpretation, dabei sind einige dieser interpretativen Zugriffe jedoch wahr (andere nicht). Tatsächlich ist Wahrheit aus hermeneutischer Sicht nur möglich, weil wir schon durch das Interpretieren sinnhafte Referenzeinheiten konstruiert haben.

2. Mit der Idee der Interpretation geht aber noch ein zweiter Punkt einher. Was genau bringen Perspektiven eigentlich zum Vorschein? Nietzsche verweist hier in Übereinstimmung mit der traditionellen Philosophie, aber auch mit der heutigen analytischen Philosophie auf die Wissensansprüche, das heißt auf Ansprüche in Gestalt eines propositionalen Wissens. Unter Rückgriff auf das von Heidegger in *Sein und Zeit* vertretene Argument, dass Verstehen und Interpretation grundlegender sind als propositionale Erkenntnisse, sind Propositionen für die Hermeneutik bloß die Spitze des Eisbergs. Noch fundamentaler ist jedoch ein holistisches System von Grundannahmen, das es uns erlaubt, den Dingen eine bestimmte theoretische und praktische Bedeutung zu geben, wobei diese Sinn-Konstruktion nicht unbedingt propositional oder bewusst oder explizit zu sein braucht. Bevor wir beispielsweise zu dem Wissensanspruch gelangen, dass »x diese oder jene Eigenschaften« besitzt, müssen wir zuerst einmal das Konzept x selbst schaffen, indem wir die Dinge auf eine bestimmte Weise so konstruieren, dass x als Referenzgröße verfügbar wird. Aus diesem Grund habe ich gesagt, dass es sich beim Perspektivismus um eine Theorie über unsere Form des Welterfassens handelt, wobei das Welterfassen nicht nur unsere Wissensansprüche umfasst, sondern ebenfalls unsere grundlegenden nicht-propositionalen Interpretationen dessen, was da draußen vor sich geht.

[2] Ebd., 218.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801

3. Womit wir beim nächsten Punkt wären: Falls es richtig ist, dass unser Welterfassen das Bedingte ist, dann ist die Perspektive dasjenige, das bedingt. Doch was genau ist eine Perspektive oder anders ausgedrückt, was macht den Unterschied zwischen verschiedenen Perspektiven eigentlich aus? Im Bereich der visuellen Wahrnehmung hängen solche Differenzen der Perspektive mit dem Standort des Betrachters zusammen, das heißt mit unserer Position im Raum (und hier kommt es nur auf den Blickwinkel, nicht auf die Entfernung an). Für Nietzsches Zwecke ist dieses Verständnis der Perspektive freilich zu begrenzt, weil er sich zu allen möglichen Wissensansprüchen äußern möchte, nicht nur zu jenen, die das Aussehen der Dinge betreffen. Das gleiche gilt für die Hermeneutik. Wir müssen also zunächst mehr darüber in Erfahrung bringen, was es mit den Perspektiven auf sich hat, woher sie kommen und was konstitutiv für sie ist.

Für Nietzsche ist unsere Perspektive nicht das Ergebnis einer bewussten Wahl, sondern vielmehr das Produkt unserer inneren psychobiologischen Dynamik. So schreibt er an einer Stelle: »Wer legt aus? Unsere Affekte«[3]. Oder vielleicht sollte man auch sagen, dass es bei Nietzsche vor allem um unsere Begierden, Affekte und Triebe und um unsere aktive bzw. reaktive Orientierung im Hinblick auf die Erhaltung und Steigerung von Macht geht. Das mag eine bisweilen sehr hilfreiche explanatorische Strategie sein. Sie scheint mir allerdings der Fragestellung in ihrem ganzen Umfang unangemessen zu sein. Erstens lässt diese Definition so viele andere Möglichkeiten außer Acht. Und zweitens fehlt es ihr an Tiefe, da durchaus denkbar ist, dass unsere biopsychologische Konstitution sich zu einem kleineren oder größeren Teil durch etwas anderes erklären lässt, etwas Fundamentaleres, beispielsweise unsere historischen und kulturellen Gegebenheiten. Nietzsches eigenen genealogischen Erklärungsversuche scheinen diese Auffassung sogar zu bestätigen.

Die Hermeneutik räumt den Determinanten perspektivischer Differenzen breiten Raum ein und berücksichtigt dabei das ganze Spektrum der zahlreichen Aspekte historischer Verortung. Das Fundament dieser Betrachtungsweise hat Heidegger in *Sein und Zeit*

[3] Friedrich Nietzsche, Nachlass, in: KSA 12, 140.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 99/112]
1

gelegt. Dabei geht es zunächst einmal um die Vorstruktur des Verstehens.[4] Wie wir die Dinge auffassen, ist stets in einer solchen vorgegebenen Struktur begründet. Dieser vorstrukturliche Hintergrund variiert je nach Zeit und Ort. Er besteht aus *Vorgriff* (d. h. etwa einem Begriffsschema), *Vorsicht* (einer Art der Wahrnehmung) und insbesondere aus *Vorhabe* (unserer Geformtheit durch die Lebenspraxis und durch Ziele). Das – alle drei Komponenten – macht uns zu dem, der wir sind, und gibt uns (im Heidegger'schen Verständnis des Wortes) unsere *Welt* oder einen *Bedeutsamkeitszusammenhang*, kraft dessen die Dinge für uns sind, wie sie nun mal sind. Erst vor diesem Hintergrund interpretieren wir die Dinge und nehmen sie *als* dies und nicht jenes. Und erst dank dieses interpretativen Die-Dinge-als-etwas-Nehmen verfügen wir über die notwendigen Bausteine, um überhaupt Aussagen (Propositionen) zu machen und Wissensansprüche zu erheben. Die Perspektive und das, was »perspektivisch« erscheint, haben drei Ebenen: i) den vorstrukturlichen Hintergrund; ii) das deutende Als-etwas-Nehmen der Dinge als dies oder jenes und iii) die Wissensansprüche. Wobei wiederum die Formen der Welterfassung je nach historischer Verortung variieren. Gadamer geht expliziter als Heidegger darauf ein, wie es zu Veränderungen in der historischen Hintergrund-Verortung kommen kann und wie diese auch die Welterfassung verändern können. Dabei muss es sich bei solchen Veränderungen der historischen Verortung nicht einmal um gedankliche Erschütterungen handeln. So kommt es etwa infolge bestimmter Modifikationen und Entwicklungsprozesse der Sprache und der Tradition, durch Ereignisse oder neue Zeithorizonte etc. zu schrittweisen Veränderungen. Diese Veränderungen generieren neue Fragen und neue Beziehungen zwischen den Dingen dort draußen und zwischen jenen Dingen und unseren Überzeugungen, Werten und Einstellungen. Gadamer bezeichnet jene Dinge, die unsere Weltwahrnehmung formen, als *Vorurteile*.[5] Aus meiner Sicht ist dieser Terminus unglücklich gewählt und missverständlich. Denn er lässt nicht nur an unhaltbare Vorurteile (etwa gegen Gruppen von Menschen) denken, sondern unterstellt, dass dieser Hintergrund sich in Gestalt von Urteilen präsentiert, das heißt in Form mehr oder

[4] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen [15]1979, 150.
[5] Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tübingen 1990, Band 1, 281ff.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 100/112]
1

weniger expliziter propositionaler Glaubenssätze. Heidegger dagegen behauptete, dass es sich bei diesem Hintergrund nicht etwa um eine Ansammlung von Glaubenssätzen, sondern um etwas Tiefgründigeres, etwas weniger Explizites, etwas Sub-Propositionales handelt. An einer Stelle spricht Gadamer sehr viel treffender von »Voreingenommenheiten« statt von Vorurteilen.[6] Und er zeigt uns, wie sich diese Voreingenommenheiten zur Geltung bringen, und begründet ihre Unvermeidbarkeit, ihre Produktivität und Legitimität.

In der vorstehenden Darstellung ging es darum, die prinzipiellen Divergenzen zwischen Hermeneutik und Nietzsches Perspektivismus sichtbar zu machen. Ich möchte im Folgenden aber noch auf zwei weitere Punkte eingehen, die für jede perspektivistische Theorie wichtige Fragen aufwerfen.

4. Bis zu welchem Grad sind Perspektiven fixiert? Wie leicht können sie sich verändern? Können wir eine Perspektive einfach willentlich aufgeben, einnehmen oder transformieren? Um diese Fragen im Hinblick auf Nietzsches Theorie zu beantworten, müssen wir zuvor noch etwas mehr über die Konstanz unserer Biopsychologie und über unsere Interventionsfähigkeit in Erfahrung bringen. Was die Hermeneutik anbelangt, hängt die Antwort von den Aspekten unserer historischen Verortung ab, mit denen man es gerade zu tun hat. Eine Zeitmaschine ist jedenfalls keine Option. Doch wie bereits erwähnt, kommt es in unserem Hintergrund immer wieder zu kleineren oder größeren Veränderungen. Je nach dem Vorzeichen, unter dem man die Dinge betrachtet, verändern sie sich mal wie von selbst, es kann aber auch willentliche Eingriffe geben, um sie zu verändern (etwa wenn wir unseren Horizont erweitern, indem wir uns ganz gezielt neues Wissen aneignen).

5. Eine perspektivistische Theorie bedarf im Übrigen einer schlüssigen Argumentation gegen den Absolutismus und zugunsten der Unentrinnbarkeit der Perspektive. Ich möchte Nietzsche gegenüber nicht unfair sein, aber mir scheint, dass er sich in seiner Argumentation hier auf die simple Tatsache stützt, dass wir lediglich Kreaturen mit Affekten und Trieben sind: dass sich dieser Umstand nicht leugnen lässt, sondern alles strukturiert, was wir sehen, glauben

[6] Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tübingen 1990, Band 2, 224.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 101/112]
1

und bewerten. Wenn wir uns jedoch allein auf diese Tatsache stützen, so hat das eine Konsequenz, die den Perspektivismus meiner Meinung nach schwächt. Diese Argumentation lässt nämlich die Möglichkeit offen, dass wir immerhin unser Bestes tun könnten, um unsere Vorurteile abzuschütteln – wenn auch vielleicht nur mit begrenztem Erfolg – und einen gewissen Grad an Objektivität zu erreichen. Dagegen ist das Argument, das die Hermeneutik gegen den Absolutismus ins Feld führt, deutlich belastbarer. Heidegger wie Gadamer betonen nämlich beide, dass die Existenz einer im Hintergrund stehenden Vorstruktur unsere Erfassungsweisen nicht nur strukturiert, sondern sie überhaupt erst ermöglicht. Wir können unsere Vorurteile nicht abschütteln, um zu ergründen, wie die Objekte wirklich sind, weil es solche ›Objekte‹ ohne die konstitutive Rolle des Hintergrundes überhaupt nicht gibt. Warum verhält sich dies so? Nicht etwa weil es dort draußen überhaupt keine Welt gäbe (denn die Hermeneutik befürwortet weder einen Idealismus, der die Existenz einer unabhängigen Realität leugnet, noch sollte sie dies tun), sondern weil die Welt dort draußen stumm, undifferenziert und unstrukturiert ist. Sie hat keine Konturen, bleibt unerkennbar, solange sie nicht in ihren wechselseitigen Bezügen gesehen wird, und diese wechselseitigen Bezüge wiederum sind von einem Schema der Sinnstiftung abhängig, das wir selbst mitbringen müssen. Dieses Schema ist aber, anders als bei Kant, stets historisch kontingent und partikular. Diese Argumentation bedarf noch einer weiteren Explikation, aber sie bildet gewissermaßen das Herzstück des hermeneutischen Projekts.

Was den hermeneutischen Perspektivismus auszeichnet, ist also der Umstand, dass er eine Pluralität von Weisen der Welterfassung und eine Pluralität von Wissensansprüchen zulässt, was auf die unterschiedlichen Situierungen in der Geschichte und die divergierenden Hintergrundbedingungen zurückzuführen ist, die von divergierenden Situierungen bestimmt sind. Dies alles ist der Interpretation unterworfen (in dem Sinne, dass dabei etwas für etwas genommen wird), trotzdem erlaubt dieser Hintergrund eine epistemische Bewertung, die zwischen wahr und falsch unterscheidet.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich der hermeneutische von Nietzsches Perspektivismus durch sein Verständnis von Wahrheit, durch seine Erklärung der Verschiedenheit der Perspekti-

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 102/112]
1

ven und durch die Gründe unterscheidet, die er für die Verteidigung des Perspektivismus geltend macht.

III. Die Suche nach Wahrheitskriterien

Wenden wir uns nun wieder der Frage nach den epistemischen Kriterien zu: Woher kommen sie? Nietzsche ist offenbar zu der Einschätzung gelangt, dass mit dem Pluralismus automatisch der Verlust epistemischer Kriterien einhergeht. Und die Hermeneutik des zwanzigsten Jahrhunderts ist mit der Frage nicht ins Reine gekommen. Obwohl Heidegger und Gadamer am Konzept der Wahrheit festhalten möchten, haben sie für das Wahrheitsproblem keine Lösung anzubieten. So sagt etwa Heideggers Theorie der Wahrheit als Erschlossenheit oder Unverborgenheit nichts darüber aus, wann und aus welchen Gründen man eine solche Erschlossenheit als falsch bezeichnen könnte, wie Tugendhat gezeigt (und Heidegger schließlich eingeräumt) hat. Gadamer beschäftigt sich ebenfalls mit dem Thema und verweist auf die Notwendigkeit, wahr und falsch auseinanderzuhalten, gibt uns aber kaum einen Fingerzeig, wie dies zu bewerkstelligen wäre. An einer Stelle sagt er, dass die Zeit selbst darüber entscheidet, was einer kritischen Überprüfung standhält und was nicht. Aber das ist eine unangemessene Antwort. Erstens wissen wir unter diesen Umständen zu keinem Zeitpunkt, was wahr ist, weil die Zukunft unser Urteil umstoßen könnte. Schlimmer noch: Wir wissen nicht, was es für etwas bedeutet, wahr oder falsch zu sein, da wir unsere bisherige Vorstellung, der zufolge es sich bei der Wahrheit um die je *eine* zutreffende Beschreibung eines Sachverhalts handelt, einfach aufgegeben haben, ohne sie durch ein anderes Konzept zu ersetzen. Eine wichtige Kritik an der Hermeneutik lautet, dass sie alles im Ungefähren belässt. Und diese Kritik bedarf einer überzeugenden Antwort, wenn die Hermeneutik überleben will. Wir können nicht alles im Ungefähren belassen. Vielmehr sollten wir imstande sein zu sagen, dass die Erde keine Scheibe und dass Trumps falsche Behauptungen falsch sind.

Warum herrscht eigentlich die Auffassung, dass man dem Perspektivismus (ja, sogar jedem derartigen Pluralismus) nun auch noch das – wie es scheint – unüberwindliche Problem des epistemischen

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 103/112]
1

Relativismus aufbürden muss? Der Gedanke dahinter ist etwa: Der Relativismus sagt, dass es nicht *den* einen Weg gibt, die Welt richtig zu erfassen, weil die Welt auf keine bestimmte Weise ist (vielmehr lässt sie sich auf unterschiedliche Weisen sinnvoll deuten). So können unterschiedliche Lesarten durch unterschiedliche, in sich jeweils stimmige Hintergrundschemata beglaubigt sein. Dabei gibt es kein einziges Schema, das privilegiert wäre. Ein Gegner des Perspektivismus würde nun sagen, dass wir unter diesen Umständen keine Möglichkeit haben festzustellen, ob eine bestimmte Lesart richtig oder falsch ist, weil es stets ein Hintergrundschema geben könnte, das die Richtigkeit der betreffenden Auffassung bestätigt. Es gibt also nicht mehr das eine »So ist die Welt«, das uns als Maßstab für richtig oder falsch dienen könnte. Außerdem scheint der Perspektivismus zu implizieren, dass es hinsichtlich der Zulässigkeit sinnstiftender Schemata keinerlei Einschränkungen mehr gibt.

Um besser zu verstehen, worum es hier geht, wollen wir uns anschauen, wie die Kritiker der Hermeneutik ihren Einwand vortragen. Gadamer sagt, dass es den Gegenstand der Interpretation als solchen gar nicht gibt, dass dieser vielmehr zum Teil erst durch den Akt der Interpretation konstituiert wird. Das heißt, dass es sich bei *Hamlet* oder bei der US-Verfassung um etwas handelt, dessen Bedeutung nicht bereits ein für allemal fixiert ist. Der Literaturtheoretiker Eric D. Hirsch, ein früher Gadamer-Kritiker, ist dieser Ansicht so entgegengetreten:

> »Wenn eine Bedeutung ihre Identität verändern kann und dies tatsächlich tut, so haben wir keine Norm mehr, um zu beurteilen, ob wir es mit der wahren Bedeutung in veränderter Form oder mit einer verfälschten Bedeutung zu tun haben […] es gibt keine Möglichkeit [mehr], das echte Aschenputtel von ihren Stiefschwestern zu unterscheiden. Es gibt keinen Glasschuh, den wir als Prüfstein verwenden können, da der Originalschuh dem neuen Aschenputtel nicht mehr passen wird.«[7]

Ganz ähnlich argumentiert auch Antonin Scalia, ehedem Richter am US Supreme Court, nicht gegen Gadamer, aber gegen den Pluralismus

[7] Eric D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven, CT 1967, 46.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 104/112]
1

generell, und behauptet, dass »eine sich wandelnde Verfassung sich so verändert, wie die Mehrheit es wünscht«.[8] Der Gedanke dahinter ist der folgende: Wenn das Objekt, das wir erfassen, nicht eindeutig und vollkommen fixiert ist, dann haben wir auch kein Richtmaß mehr, das uns sagt, wie man die Welt richtig oder falsch erfassen kann.

Aber diese gängige Kritik des Perspektivismus unterliegt einer Täuschung. Sie geht davon aus, dass ein Ding total unwandelbar sein muss, damit es sich immer wieder als ein und dasselbe identifizieren lässt und falsche Behauptungen über seine Eigenschaften abzuweisen vermag. Daraus folgt jedoch nicht, dass ein sich wandelndes Objekt überhaupt keine Bestimmtheit besäße. So verändern sich etwa der Klang und die Lautstärke eines Pianos, je nachdem wo man in einem Konzertsaal platziert ist. Das bedeutet jedoch nicht, dass sich, sofern man sich über die Randbedingungen einig ist, kein Standard oder keine Norm angeben ließe, die es erlaubt, den Klang oder die Lautstärke an einem Ort X zu beurteilen. Das Gleiche gilt auch für unsere Akte der Welterfassung.

Der hermeneutische Perspektivismus verfügt nämlich über Kriterien, die es gestatten, zwischen richtigen und falschen Auffassungen zu unterscheiden. Diese Kriterien leiten sich aus den im Hintergrund wirksamen sinnstiftenden Schemata her, die das, was sich wahrhaftig über etwas aussagen lässt, bis zu einem gewissen Grade einschränken. Ist ein solches Schema erst einmal etabliert, überprüfen wir den je gegebenen Wissensanspruch auf dieselbe Weise, wie ein Non-Perspektivist dies tun würde, indem wir ihn an der Welt überprüfen, aber jetzt wie sie sich aus dieser Perspektive zeigt. Mit anderen Worten: Die Wahrheit ist nichts Einzigartiges, sondern vielmehr »kovariant«. Das heißt, die Wahrheit einer Behauptung kovariiert mit der Perspektive beziehungsweise mit dem sinnstiftenden Schema. Ist eine solche Perspektive oder ein solches Schema einmal installiert, lassen sich Behauptungen auf ihren Wahrheitsgehalt hin überprüfen und erlangen eine positionale Objektivität (Amartya Sen), d. h. eine positionsabhängige intersubjektive Verifizierbarkeit.

Aber sind nun die Perspektiven oder die sinnstiftenden Schemata irgendwelchen Einschränkungen unterworfen? Das ist eine kompli-

[8] Antonin Scalia, *A Matter of Interpretation*, Princeton 1997, 46f.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 105/112]
1

zierte Frage, die eine intensivere Auseinandersetzung mit der Perspektive und dem Hintergrund-Schema (der Vor-Struktur des Verstehens, der konkreten Interpretation oder des Die-Dinge-als-so-oder-so-Nehmens) verlangt. Bevor wir uns mit der Frage der Bewertung befassen, wollen wir uns noch dem Begriff der Perspektive vor allem in seinem hermeneutischen Verständnis zuwenden. An dieser Stelle ist es hilfreich, die Hermeneutik, vor allem in ihrer von Gadamer vertretenen Version, mit anderen Theorien zu vergleichen, die man als Kontext-Relativismus (»framework relativism«) bezeichnen könnte. Mit dem Wort Kontext-Relativismus bezeichne ich Theorien, denen zufolge Wissensansprüche sich stets auf einen Hintergrund-Kontext oder Rahmen beziehen und mit diesem notwendig kovariant sind. Diese Rahmenbedingungen werden von den Philosophen unterschiedlich gedeutet: etwa als Begriffsschemata, als Sprachspiele, als wissenschaftliche Paradigmen oder sogar als historisch/-kulturelle Glaubenssysteme. Dabei ist den meisten dieser Deutungsschemata gemeinsam, dass sie theoretisch und nicht praktisch sind (Wittgensteins Sprachspiele sind hier vielleicht eine Ausnahme). Sie haben mit unseren Glaubenssätzen zu tun, unseren Begriffen und ontologischen Vorausnahmen. Wie wir für die Hermeneutik gesehen haben, werden diese Hintergründe durch unsere uns selbst nicht bewussten Verhaltensweisen und Ziele, unsere Lebensweise konstituiert. Aber es gibt noch einen weiteren Unterschied, der von Belang ist. Diese anderen »framework«-Theorien betrachten das, was die Wahrheit relativiert, als ein ziemlich mächtiges System (z. B. als wissenschaftliches Paradigma oder als Begriffsschema), das kleinere Veränderungen nicht so ohne weiteres zu integrieren vermag. Für die Hermeneutik dagegen stellen sich die sinnstiftenden Schemata ganz anders dar (was bei Gadamer viel deutlicher zutage tritt als bei Heidegger).

Gadamer geht es nicht primär darum zu erklären, wie wir die Natur verstehen, sondern vielmehr um unser Verständnis kultureller Artefakte, etwa der Kunst, der Literatur, der Philosophie, aber auch historischer Ereignisse und kultureller Praktiken. Er behauptet, dass wir sie zwar je nach unserem historischen Standort unterschiedlich verstehen, dass diese Differenz aber nichts darüber aussagt, ob wir etwas richtig oder falsch verstehen. So liest etwa ein Leser des 21. Jahrhunderts Shakespeare oder die US-Verfassung anders als jemand, der

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 106/112]
1

um 1800 herum lebte. Warum ist das so? Nun ja, weil unsere Perspektiven nicht mehr dieselben sind. Aber was macht nun die Perspektiven zu dem, was sie sind, was begründet den Unterschied zwischen ihnen? Diese Differenz muss jedenfalls nicht darin begründet liegen, dass etwa ein Begriffssystem oder ein theoretisches Paradigma durch ein anderes ersetzt worden wäre. Vielmehr handelt es sich um vielfältigere und oft subtilere Veränderungen. Solche Veränderungen der Perspektive können manchmal beträchtlich sein. So lesen wir etwa die US-Verfassung nach Abschaffung der Sklaverei und nach der Verurteilung des Systems der Rassentrennung anders als vorher. Derartige Veränderungen können aber auch wesentlich unscheinbarer sein. Vielleicht lesen wir Shakespeare aber auch einfach deshalb anders, weil wir mit der Lyrik der Symbolisten vertraut sind oder weil wir uns mit einem zeitgenössischen Autor befasst haben. Eine hermeneutische Perspektive ist also etwas sehr fein Gewobenes. Was freilich nicht bedeutet, dass sie idiosynkratisch oder kapriziös oder beliebig wäre. Sie gründet in realen Geschehnissen und verdankt sich nicht lediglich irgendwelchen persönlichen Entscheidungen oder Vorlieben. Vielmehr wandelt sich eine solche Perspektive in dem Maße, wie wir verschiedenen Dingen ausgesetzt sind und somit auf verschiedene Dinge zurückgreifen können, zu denen sich ein Objekt in Beziehung setzen lässt. Das Thema des Perspektivismus in der Hermeneutik ist komplex und vielschichtig. Unterschiede der Perspektive können auf Differenzen zwischen dem zurückzuführen sein, was historisch unterschiedlich situierte Wissende jeweils glauben und wie sie Dinge bewerten, sie können aber auch durch die jeweils dominanten Konzeptualisierungen bedingt sein oder aber von solchen Beziehungen zwischen Objekten abhängen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt gerade besonders deutlich sichtbar sind.

Die Frage der Bewertung ist allerdings nicht einfach zu beantworten. Es kommt nämlich darauf an, was im Hintergrund geschieht und wie dies die Auffassungen beeinflusst, zu denen man gelangt. Allerdings gibt es keinen Grund anzunehmen, dass die Art und Weise, wie etwas vor einem bestimmten Hintergrund erfasst wird, grundsätzlich ungreifbar ist und sich dem kritischen Diskurs entzieht. Dieses Thema gibt Anlass zu weiteren Überlegungen, für die hier allerdings kein Platz ist. Ich hoffe jedoch, dass klar geworden ist,

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 107/112]
1

warum es Grund zu der Annahme gibt, dass Hintergründe sich einer kritischen Überprüfung nicht einfach entziehen.

Kriterien ergeben sich also nicht aus der Wahl eines theoretischen Rahmens, vielmehr muss sich eine Weise des Welterfassens angesichts einer bestimmten Position bewähren, die durch eine Sprache, eine Kultur, eine je vorliegende Anzahl verfügbarer Referenzgrößen definiert ist, die ihrerseits gewisse Fragen, Interessen und mögliche Deskriptoren generieren. Um festzustellen, ob eine bestimmte Shakespeare betreffende Behauptung richtig ist, genügt es auch nicht, die eigene Position zu konsultieren, vielmehr muss man auch den Shakespeare-Text selbst konsultieren, um festzustellen, ob er wirklich so ist, wie man es behauptet, und das hängt von intrinsischen wie extrinsischen Eigenschaften ab, das heißt von Eigenschaften, die der Text dank seiner Beziehungen zu Dingen hat, die ihm selbst extern sind.

IV. Das Kombinatorische Dilemma

In einem Text, in dem er die Legitimität der perspektivischen Wahrnehmung verteidigt, schreibt der analytische Philosoph David Wiggins:

> »Die Perspektive ist nicht eine Art von Illusion, Verzerrung, Täuschung. Alle unterschiedlichen Perspektiven einer einzigen Objekt-Anordnung sind miteinander völlig konsistent. Angesichts einer bestimmten Anzahl von Perspektiven können wir uns – sofern sie richtig wiedergegeben sind – ein in sich geschlossenes Gesamtbild von der Erscheinungsform, der räumlichen Situation und der relativen Größenverhältnisse der so angeordneten Objekte verschaffen.«[9]

Wiggins verweist auf die Vereinbarkeit oder Kombinierbarkeit von Perspektiven und begrüßt sie ausdrücklich. Gleichwohl: Wenn man den Perspektivismus als Pluralismus versteht, führt dies aber zu einem ganz bestimmten Problem. Wenn sich Perspektiven nämlich zu einem Gesamtbild dessen, was dort draußen der Fall ist, zusammen-

[9] David Wiggins, »Truth, Invention, and the Meaning of Life«, in: ders., *Needs, Values, Truth*, Oxford [3]1998, 109.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 108/112]
1

fügen lassen, so gelangt man zu einem Monismus oder Absolutismus, nicht zu einem Pluralismus oder einem vollwertigen Perspektivismus. Einfacher ausgedrückt: Wir nehmen vielleicht unterschiedliche Dinge an einem Gemälde wahr – mir fällt z. B. vor allem die Textur auf, Ihnen die Farben, *er* interessiert sich primär für den Symbolismus der Darstellung, *sie* für den Marktwert. Solange diese unterschiedlichen Versionen nicht miteinander in Konflikt geraten, lassen sie sich zu einer stimmigen Gesamtaussage über das Bild zusammenfassen. Allerdings würde das in diesem Fall nicht etwa auf einen Pluralismus oder auf einen Perspektivismus hinauslaufen, sondern lediglich auf die harmlose Feststellung, dass wir alle bei ein und demselben Ding jeweils unterschiedliche Aspekte registrieren. Wenn dieser Perspektivismus aber dazu führt, dass wir zu unvereinbaren Wissensbehauptungen gelangen, wenn etwa der eine sagt: »Das Gemälde ist total rot«, ein anderer dagegen: »Das Gemälde ist total blau«, so verstoßen wir gegen den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch. Ich bezeichne diese Situation als das Kombinatorische Dilemma: Entweder befinden sich Perspektiven nicht miteinander in Konflikt, sodass der absolute Monismus unberührt bleibt, oder aber sie widersprechen einander, und wir haben gegen den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch verstoßen. Ist ein genuiner Pluralismus also nur unter Verzicht auf eines der Grundprinzipien der Logik zu haben?

Nun ja, ich möchte hier nicht den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch in Frage stellen, weil kaum etwas dafür spricht, dass wir bei Anwendung einer alternativen Logik überhaupt noch sinnvolle Sätze zustande bringen würden. Ebenso wenig möchte ich allerdings auf den Pluralismus verzichten. Deshalb will mir scheinen, dass wir aus diesem Dilemma nur herauskommen, wenn wir uns eingehender mit dem angeblichen Konflikt zwischen perspektivischen Wahrheiten befassen.

Man könnte nun behaupten, dass es zwischen perspektivischen Wissensansprüchen keinen Konflikt gibt, weil a) solche Wissensansprüche inkommensurabel sind oder b) weil sie zwar kommensurabel sind, ihr Wahrheitsgehalt sich aber nicht über mehrere Hintergründe hinweg beurteilen lässt, sondern nur wenn man sich für einen bestimmten Hintergrund entscheidet. In beiden Fällen ist weder ein ausgemachter Konflikt noch ein Dissens festzustellen. Es könnte sein, dass die Entscheidung für die eine oder andere der beiden Optionen

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 109/112]
1

von dem Einsatz abhängt, um den es jeweils geht. In Fällen, wo man es (wegen einer Differenz im interpretativen etwas-als-etwas nehmen) mit einem unterschiedlichen Vokabular der Referenzgrößen zu tun hat, kann zwischen den Wissensansprüchen durchaus eine Inkommensurabilität bestehen. Hier handelt es sich um einen Pluralismus, da zwei unterschiedliche Darstellungen der Welt präsentiert werden, wobei es wegen der Verwendung zweier unterschiedlicher Vokabulare nicht wirklich zu einem Konflikt kommt. In anderen Fällen kommt es zu keinem Konflikt, obwohl Kommensurabilität gegeben ist. Wenn Sie zum Beispiel einen Stuhl aus einer bestimmten Perspektive bildnerisch darstellen und ich dasselbe aus einer anderen Warte tue, dann haben wir es mit zwei unterschiedlichen bildnerischen Darstellungen zu tun. Sie sind kommensurabel, zumindest kann man sie leicht miteinander vergleichen, weil sie denselben Gegenstand abbilden und sich dazu derselben bildnerischen Mittel bedienen. Trotzdem geraten sie nicht miteinander in Konflikt, weil das Erscheinungsbild des Stuhls schlicht von dem Standpunkt abhängt, von dem aus er dargestellt ist. Wenn wir es mit Aussagen dieser Art zu tun haben, erweist sich das, was wie ein Dissens erscheint, als ganz und gar nicht widersprüchlich, da es so etwas wie eine Wahrheit über Perspektiven hinweg nicht gibt, sondern nur innerhalb einer bestimmten Perspektive.

Der hermeneutische Perspektivismus kann also an dem Standpunkt festhalten, dass es eine Pluralität von Möglichkeiten gibt, die Welt zu erfassen oder zu beschreiben, ohne gegen den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch zu verstoßen. Nun, das ist eine einfache Lösung des Kombinatorischen Dilemmas, die meiner Meinung nach außerdem in einer Reihe von Fällen korrekt und effizient ist, wenn auch nicht in allen. Mitunter kommt es zu einem genuinen Dissens über Perspektiven hinweg. So können beispielsweise auf religiösem Gebiet zwei verschiedene Religionen Gott und andere relevante Konzepte auf dieselbe Art definieren, jedoch bezüglich der Attribute Gottes uneins sein, konkreter ausgedrückt: hinsichtlich der Frage, ob Gott Jesus Christus die Rolle eines Erlösers des Menschen von der Sünde zugewiesen hat. Den Standpunkt des Perspektivismus und des Pluralismus zu vertreten heißt nicht, sämtliche Dissense zu eliminieren. Und wenn man sich an Gadamer hält, gibt es tatsächlich einen bestimmten Grund dafür, weshalb sich nicht sämtlich Dissense so ohne weiteres abschaffen lassen. Wenn sich Wahrheitsansprüche

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 110/112]
1

nur im Hinblick auf eine Hintergrund-Perspektive artikulieren lassen und nicht über mehrere Perspektiven hinweg einzulösen sind, dann bedeutet dies, dass es keine ernsthafte Auseinandersetzung mit und kein Lernen von anderen Perspektiven geben kann. Es würde bedeuten, dass wir auf eine Perspektive oder – wie er auch sagt – einen Horizont beschränkt und von allen anderen Perspektiven oder Horizonten und den Wahrheiten, die sie zu bieten haben, abgeschnitten sind. Oder in Wittgenstein'scher Manier ausgedrückt: Wenn Wahrheiten, die zu unterschiedlichen Sprachspielen gehören, einander nicht widersprechen, weil Wahrheitsansprüche nur jeweils innerhalb eines Sprachspiels geltend gemacht werden können, und wenn Sprachspiele verschiedenen Regelsystemen unterliegen und deshalb hinsichtlich ihres Wahrheitsgehalts nicht vergleichbar sind, dann können wir uns nicht mit Spielzügen auseinandersetzen, die nicht Teil unseres eigenen Spiels sind. Doch einer der wichtigsten Aspekte der Hermeneutik ist der Umstand, dass Perspektiven und Horizonte sich erweitern, sich von innen wie von außen hinterfragen lassen und dass diese Dialogfähigkeit entscheidend für die Frage ist, was es bedeutet: zu sein, wer oder was wir sind. Und wie ich bereits weiter oben gesagt habe: Bei Hintergrund-Differenzen kann es sich um kleine situative Differenzen handeln, die noch lange nicht je eine eigene Welt konstituieren.

Das alles erschwert natürlich die Bewertung der Beziehung zwischen Wissensansprüchen, die aus divergierenden Perspektiven und historischen Kontexten abgeleitet sind und sich zu widersprechen scheinen. Manchmal haben wir es dabei mit echter Unvereinbarkeit, mit einem echten Dissens zu tun, weil die Ausgangspunkte der Debatte inkommensurabel sind oder weil sich die Wissensansprüche aufgrund unterschiedlicher sinnstiftender Hintergrund-Schemata auf Kollisionskurs befinden. Manchmal besteht aber auch ein genuiner Dissens über Perspektiven hinweg oder aber es gibt zumindest Raum für einen sinnvollen Dialog. Und in solchen Situationen drängt sich in der Tat die Vermutung auf, dass es an der Sache irgendetwas geben muss, was den einen Anspruch als wahr, den anderen als falsch erweist, oder wenn schon nicht als wahr oder falsch, so doch als in gewisser Hinsicht als mehr oder weniger angemessen. Es ist unter solchen Umständen und im Verlauf eines solchen Dialogs, dass die

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 111/112]
1

Hintergrund-Perspektiven selbst näher geprüft, verfeinert oder auch verworfen werden.

V. Schlussbemerkung

Der hermeneutische Perspektivismus unterscheidet sich von anderen pluralistischen Theorien, etwa Nietzsches Perspektivismus und diversen Hintergrund-Relativismen in folgenden Punkten:

1. Er möchte und kann, wie ich glaube, zwischen wahr und falsch unterscheiden;
2. Er glaubt, dass der Monismus falsch ist, und zwar weil sich die unabhängig von uns existierende Welt nur mittels einer Perspektive erfassen lässt, weil sie ohne Perspektive weder einen Sinn noch eine Struktur oder Artikuliertheit hat. Vor allem zeichnet er sich jedoch durch seine Vorstellung davon aus, was eine Perspektive ist;
3. Sein Begriff der Perspektive ist sehr fein gewoben. Eine solche Perspektive umfasst große wie kleine Veränderungen und ist weder ein geschlossenes Begriffssystem noch ein wissenschaftliches Paradigma.

Dieses zuletzt genannte Merkmal der Hermeneutik hat freilich einen gewissen Nachteil, da es die Identifizierung des Ursprungs der epistemischen Kriterien und die wahre Natur des Konflikts zwischen mehreren Perspektiven erschwert. Trotzdem glaube ich, dass die Hermeneutik einer zutreffenden Beschreibung unserer epistemischen Leistungen ziemlich nahekommt.

Und dennoch erfordert das Problem des Kombinatorischen Dilemmas weitere Überlegungen. Mir scheint, dass die beste Strategie darin besteht, unterschiedliche Typen des interpretativen Konflikts zu differenzieren. Einige von ihnen erfordern, dass wir uns zwischen interpretativen Wahrheiten entscheiden. Andere mögen das nicht tun; stattdessen könnten sie nahelegen, dass unterschiedliche Hintergrundannahmen mit verschiedenen, miteinander inkompatiblen Wahrheiten einhergehen; und dies wiederum erfordert keine Wahl zwischen Wahrheiten, sondern die Anerkennung, dass jene Annahmen im Hintergrund eine derart konstitutive Kraft innehaben.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124801
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 112/112]
1

Andreas Mauz

Eins, zwei, viele

Perspektivität und Multiperspektivität zwischen Narratologie und Hermeneutik

I. So und anders

Erzählt wird so und anders. Und dieses »so und anders« bezieht sich wesentlich auch auf die Perspektivität des Erzählens. Denn erzählt wird in dieser Hinsicht meist so und anders *zugleich*. Vor allem das literarische Erzählen zieht seinen Reiz aus der mehr oder weniger intensiven und anspruchsvollen Koppelung verschiedener Perspektiven, verschiedener Weisen, gewisse Ereignisse relativ zu wahrnehmenden und wertenden Instanzen zu repräsentieren.

> »Er erzählt weiter, die ganze Geschichte muss er ihr erzählen. Beichten muss er. Nicht nur die Mordnacht, nein, alles muss er loswerden. Wie ein reißender Strom bricht es aus ihm heraus. Die Flut reißt ihn mit sich fort. Anna ist der rettende Ast, an ihn klammert er sich. Sie soll ihn retten vor den Fluten, retten vor dem Ertrinken. Von diesem Zwang befreien will er sich. Befreien von allen, was seit Jahren auf ihm liegt. Die Absolution soll sie ihm geben.
>
> ›Die Barbara, die war eine kräftige Frau, sie wehrte sich. Irgendwann konnte sie sich meinem Griff entwinden.‹
> Warum und woher er plötzlich die Hacke hatte, er kann es nicht sagen, weiß auch nicht mehr, wann er das erste Mal damit zugeschlagen hat. Alles, was er sieht, ist die Barbara vor sich auf dem Boden liegend. Nicht mehr bewegt hat sie sich, nicht mehr gerührt.«[1]

Die prononcierte Perspektivität zumal des literarischen Erzählens (hier spricht in bestimmter Weise ein Erzähler, dort in bestimmter Weise innerhalb des Erzähltextes eine Figur) ist aber nicht nur Anlass

[1] Andrea Maria Schenkel, *Tannöd. Krimi*, Hamburg 2006, 123.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 113/152]
1

zum lustvollen oder auch lustlosen Lesen etwa eines Krimis. Sie gibt auch reichlich Anlass zu lustvoller oder auch lustloser Theoriebildung – im engeren Sinn zu erzähltheoretischen Modellen der Perspektivierung, aber auch im weiteren Sinn zu text- oder allgemein-hermeneutischen Erwägungen. Zwischen diesen beiden Theoriemilieus steht mein Beitrag – zwischen, aber nicht in der Mitte zwischen. Der Akzent liegt deutlich stärker auf der Narratologie. Mir liegt in erster Linie daran, einige grundlegende Aspekte der diesbezüglichen Perspektivismusdiskussion zu vermitteln, in Theorie und Praxis. Ein Schwerpunkt wird dabei beim sogenannten »multiperspektivischen Erzählen« liegen, da dieses die Frage nach einem narratologischen wie hermeneutischen Perspektivenmanagement in besonders prägnanter Weise aufwirft.

II. Narratologie, narratologische Perspektivierung

Die allgemeine Narratologie stellt, typologisch betrachtet, eine *formale* Interpretationstheorie dar. Formale Interpretationstheorien geben dem Interpretationshandeln Verfahren an die Hand; sie instruieren darüber, wie man vorgehen kann oder soll – in diesem Fall bei der primär beschreibenden Rekonstruktion[2] von Praktiken des Erzählens. Sie sagen aber nicht, welche Gegenstände mittels dieser Verfahren im Detail zu sichten sind und in höherstufigere Interpretationsgänge eingespielt werden können. Dafür braucht es, flankierend zu den formalen, *materiale* Interpretationstheorien; sie konkretisieren die formalen Vorgaben, indem sie etwa zur Aufmerksamkeit auf die Intentionen eines Urhebers, zur Fundierung bestimmter Eigenschaften in epochentypischen Optionen oder zur Eröffnung einer optimalen ästhetischen Wertschätzung verpflichten. (So oder so wird gelten, dass die Wahl der Bedeutungskonzeption bzw. des Interpretationsziels die Standards der Interpretation reguliert.)[3] Auch die Narratologie funktioniert, als formale Theorie, in

[2] Diese Bestimmung wird, als vorläufige, am Ende des Beitrags noch einmal zu diskutieren sein.

[3] Vgl. Lutz Danneberg und Hans-Harald Müller, »Wissenschaftstheorie, Hermeneutik, Literaturwissenschaft. Anmerkungen zu einem unterbliebenen und

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804

Theorieverbünden; sie muss Verbindungen eingehen mit einer oder diversen materialen Interpretationstheorie(n).[4]

Diese Formal-Material-Unterscheidung mit Blick auf die Narratologie zu machen, gleicht allerdings einem kleinen Bekenntnis. Denn der Theorietypus der Narratologie ist im Kontext des intensiven und noch immer anhaltenden *narrative turn* der Jahrtausendwende gerade strittig.[5] Und die Tendenz geht v.a. im Umfeld der neueren Kulturwissenschaften relativ klar in die gegenteilige Richtung: Die klassische allgemeine Narratologie formalistisch-strukturalistischer Prägung sei zu *erweitern* zu umfassenden Interpretationstheorien, sei es in gegenstandsbezogener Hinsicht (mehr und anderes Erzählmaterial) oder aufgabenbezogen (mehr und andere Interpretationsfunktionen).[6] Entsprechend ist der Singular »Narratologie« eher selten geworden und die Rede von den vielen »new narratologies« die Regel. Ich gehöre also zur Fraktion, die diese Erweiterungsappelle eher skeptisch sieht, und erkenne die Stärke der Erzähltheorie gerade in ihrer funktionalen Beschränkung bzw., korrespondierend, in produktiven Theorieallianzen.[7]

Wenn meine Überlegungen zwischen Hermeneutik und Narratologie nicht in der Mitte zwischen diesen Felder liegen, sondern

Beiträge zu einem künftigen Dialog über die Methodologie des Verstehens«, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 58:2 (1984), 177–237.

4 Ich möchte die Narratologie damit ausdrücklich nicht integrieren in die üblichen Theorierevuen der Literaturwissenschaft (also an die Seite stellen von Diskursanalyse, Systemtheorie, Gendertheorie, etc.).

5 Rückblickend auf diese Wende und mit prägnanten Ausblicken: Michael Scheffel, »Nach dem ›narrative turn‹: Handbücher und Lexika des 21. Jahrhunderts«, in: *DIEGESIS. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung* 1:1 (2012), 43–55. Für die Breite der neueren Diskussion: Greta Olson (Hg.), *Current trends in narratology*, Berlin 2011.

6 Vgl. für den gegenstandsbezogenen Typus etwa prominent: Martin Kreiswirth, »Trusting the Tale: The Narrativist Turn in the Human Sciences«, in: *New Literary History* 23:3 (1992), 629–657. Zur theorietypologischen Situierung der Narratologie vgl. Tilman Köppe und Tom Kindt, *Erzähltheorie. Eine Einführung*, Stuttgart 2014, 33ff.

7 Wenn ich die Narratologie eben eine formale Theorie der *Interpretation* genannt habe, so ist auch diese Rede nur eine vorläufige. Im Rahmen der hermeneutischen Erwägungen am Ende wird gerade die Frage zu stellen sein, ob bzw. in welchem Sinn die Narratologie zur Interpretation anleitet.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 115/152]
1

näher bei der Narratologie, so hat dies nicht nur mit meiner aktiven Entscheidung zu tun; die Asymmetrie bildet zugleich den divergierenden Status des Perspektivierungsproblems auf beiden Theoriefeldern ab. Im Kontext hermeneutischer Entwürfe ist der fragliche Gegenstand immer im Spiel, doch kommt er keineswegs durchgängig ausdrücklich zur Sprache.[8] Im Gegenzug gibt es *keinen* erzähltheoretischen Entwurf, der nicht eher früher als später von der »Erzählperspektive«, vom »point of view« oder von »Fokalisierung« handelt. Dass der Aspekt der Perspektivierung ein konstitutives Element allgemeiner Narratologien darstellt, zeigt sich gerade in der Pluralität von Entwürfen und Vokabularen.[9] Trotz der Breite der Theoriediskussion scheint meine Aufgabe aber doch bewältigbar, weil der Forschungsstand einigermaßen klar ist. Zumindest im Kontext der deutschsprachigen Narratologie gibt es einige Positionen, auf die man sich eigentlich nicht nicht beziehen kann. Mit diesen möchte ich im Folgenden denn auch arbeiten. Und da mir in diesem Fall kaum Kritisches einfällt, ist die Darstellung eben diese, affirmativ grundierte Darstellung und nicht permanent mitlaufende Kritik. – Die narratologische Theorie der Perspektivierung, die gegenwärtig einen allgemeinen Referenzpunkt bildet, ist die über viele Jahre und in mehreren Versionen erarbeitete des Hamburger Slavisten Wolf Schmid (*Ele-*

[8] Dass der Begriff, ungeachtet seines sachlichen Gewichts, nicht zum Kernbestand des hermeneutischen Vokabulars gehört, zeigt ein Blick in die einschlägigen Handbücher und Companions, aber auch in Begriffsregister klassischer Monographien. Christian Berners Artikel »Perspective, Point de Vue« in *L'interprétation. Un dictionnaire philosophique* (Christian Berner und Denis Thouard, Hg., Paris 2015, 325–329) ist eher die Ausnahme als die Regel.

[9] Wichtige neuere Beiträge zur Sache: Natalia Igl und Sonja Zeman (Hg.), *Perspectives on narrativity and narrative perspectivization*, Amsterdam 2016; Marcus Hartner, *Perspektivische Interaktion im Roman: Kognition, Rezeption, Interpretation*, Berlin 2012; Martin Klepper, *The Discovery of Point of View. Observation and Narration in the American Novel 1790–1910*, Heidelberg 2011; Peter Hühn et al. (Hg.), *Point of View, Perspective, and Focalization. Modeling Mediation in Narrative*, Berlin 2009; Willie van Peer und Seymour Chatman (Hg.), *New Perspectives on Narrative Perspective*, Albany, NY 2001. Für einführende Überblicke: Burkhard Niederhoff, Art. »Perspective – Point of View«, in: Peter Hühn et al. (Hg.), *The living handbook of narratology*, Hamburg; URL: http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/perspective-—point-view (25.04.2018); Manfred Jahn, Art. »Focalization«, in: David Herman (Hg.), *The Cambridge Companion to Narrative*, Cambridge 2007, 94–108.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 116/152]
1

mente der Narratologie, 2005, 3. erw. Auflage 2014).[10] Das andere und ältere Modell – das gezielt *ohne* den Perspektive-Begriff auskommen will (aber faktisch nicht tut) –, ist Gérard Genettes Theorie der dreifachen Fokalisierung (*Discours du récit*, 1972; *Nouveau discours du récit*, 1983)[11].

III. Zwei Modelle erzählerischer Perspektivierung

1. Das Perspektivmodell Wolf Schmids

Ich beginne den *tour d'horizon* mit Schmid, mit seiner prägnanten Bestimmung einer narratologisch verstandenen »Erzählperspektive«. Er fasst diese »als den von inneren wie äußeren Faktoren gebildeten Komplex von Bedingungen für das Erfassen und Darstellen eines Geschehens« (128). – Drei Bemerkungen zur Auslegung dieser Bestimmung:

1. Sie schließt ein – schlicht, aber doch ausdrücklich zu machen –, dass die erzählerische Perspektivierung kein fakultatives, sondern ein notwendiges Element erzählerischer Repräsentation darstellt. Es begleitet jede Darstellung eines Geschehens, und ohne Perspektive gibt es keine Geschichte.
2. Gleichfalls leicht nachvollziehbar, weil nicht narratologiespezifisch: Perspektivität ist ein Phänomen, das gleichermaßen innere wie äußere Faktoren einschließt. Man braucht keine aufwändige Analyse, um zu sehen, dass die äußerlichen Faktoren – das *Dortstehen* und *So-sehen* – auch im alltäglichen Sprachgebrauch als Modell innerer Perspektivität fungieren.
3. Etwas weniger geläufig ist möglicherweise die systematische Unterscheidung, die hier mit den Begriffen »Erfassen« und

[10] Wolf Schmid, *Elemente der Narratologie*, Berlin [2]2008. Schmids Ansatz findet sich in Kurzfassung auch in Matías Martínez' (Hg.) einschlägigem *Handbuch Erzähllliteratur. Theorie, Analyse, Geschichte*, Stuttgart 2011, 138–145.

[11] In deutscher Übersetzung in einem Band erschienen: Gérard Genette, *Die Erzählung*, aus dem Franz. von Andreas Knop, mit einem Nachwort hrsg. von Jochen Vogt, München [2]1998. Zitatnachweise aus den Büchern von Schmid und Genette jeweils im Haupttext.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 117/152]
1

»Darstellen« gemacht wird. Beides, das Erfassen und das Darstellen, ist zu unterscheiden, weil sie im konkreten Erzählvorgang mitunter eklatant auseinandertreten.[12] Diese Inkongruenz ist für das fiktionale Erzählen gerade charakteristisch: Der Erzähler erfasst seinen Möglichkeiten entsprechend; seine Darstellung orientiert sich – etwa in punkto Stilebene oder normativer Besetzung – aber an der Wahrnehmung einer oder mehrerer Figuren.

Hintergrundproblem: Modelle narrativer Konstitution

Bevor nun Schmids Perspektivenmodell vorstellt werden kann, muss klar sein, in welchem narratologischen Hintergrundmodell es seinen Ort hat. Was zunächst in aller Kürze diskutiert sein will, ist sein Modell »narrativer Konstitution«. Denn Erzähltheorien basieren ausnahmslos auf solchen Modellen, auf Vorstellungen nämlich, wie ein konkret gegebener Erzähltext[13] idealtypisch als Ergebnis einer Folge von Transformationen aufgefasst werden kann. Diese Modelle versuchen, die Stufen zu erfassen, die implizit im Spiel sind, wenn wir als Leserinnen und Leser einen Text vor uns haben, der eine bestimmte erzählte Welt zur Darstellung bringt: »Das Werk wird reflexiv auf Stufen seiner Konstitution zurückgeführt, und diesen Transformationsstufen werden bestimmte narrative Verfahren zugeordnet.« Wenn innerhalb dieser Modelle von »Folgen von Transformationen« und vom »Ergebnis« manifester Erzähltexte die Rede ist, so impliziert dies unweigerlich die Vorstellung von Zeitlichkeit bzw. Prozessualität. Diese Zeitlichkeit ist aber strikt metaphorisch zu verstehen; die Modelle repräsentieren – wie Schmid formuliert – idealtypisch »die unzeitliche Genesis des Erzählwerks«. Er spricht daher auch von »idealgenetischen Modellen« (281).

[12] Genettes Bedeutung für die Theoriebildung liegt gerade darin, die systematische Differenz der beiden Fragen *Wer sieht?* (Modus) und *Wer spricht?* (Stimme) eingeschärft zu haben. Vgl. Genette, Die Erzählung, 18ff.

[13] Ich operiere hier mit dem erweiterten ›Text‹-Begriff, der medienunabhängig über schriftlich fixierte Texte hinaus auch mündliche und bildliche ›Texte‹ einschließt.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 118/152]
1

Selbst wer sich nie näher mit Erzähltheorie befasst hat, ist mit dem simpelsten – also binären – Modell narrativer Konstitution vertraut. Was im russischen Formalismus der 1920er Jahre auf das Begriffspaar »Fabel« und »Sujet«, im französischen Strukturalismus der 1960er auf das von »histoire« und »discours« und in der angloamerikanischen Diskussion der folgenden Jahrzehnte auf das von »story« und »discourse« gebracht wird, ist uns – gewichtige Details vorbehalten – als das *Was* und *Wie* von Erzählungen unmittelbar einleuchtend. Erzählungen lassen sich elementar rekonstruieren am Leitfaden der Unterscheidung der *Geschichte*, die erzählt wird, und der Art und Weise, *wie* sie erzählt wird. Die Erzählung ist ein Zusammenspiel von *Erzähltem* und *Erzählen*. Dabei haben wir (und das ist entscheidend) das Erzählte immer nur als Abstraktion aus dem Erzählen: Was effektiv vorliegt, ist immer die Transformationsstufe des medial inkarnierten Diskurses, aus dem sich abstrahierend die medieninvariante Geschichte gewinnen lässt. Wir haben die Rotkäppchen-Geschichte nur in der Spezifik ihrer heterogenen erzählerischen Realisierungen. Wir haben etwa – um einen einschlägigen Aspekt zu nennen – die natürliche Geschehensfolge, die *ordo naturalis* des historischen Ablaufs der Ereignisse, nur als Abstraktion aus der *ordo artificialis*. Und hier wird das zeitliche Frühere eben oft später erzählt. Man denke nur an das klassische Schema des Krimis: Die spätere Ermittlungshandlung bringt allererst die frühere Verbrechenshandlung ans Licht.

In der Theoriegeschichte wird diese Grunddifferenz bald weiter ausdifferenziert in triadische Modelle[14] und – so auch bei Schmid – quartäre. Die Vor- und Nachteile dieser konkurrierenden Entwürfe und Begrifflichkeiten sind hier im Einzelnen nicht von Interesse. Wichtig ist vor allem der Zusammenhang des Modells narrativer Konstitution mit unserem eigentlichen Thema, der narratologischen Perspektiventheorie.

Schmids Modell ist eher kleinteilig. Er schlägt vor, die vier Ebenen des *Geschehens*, der *Geschichte*, der *Erzählung* und schließlich der *Präsentation der Erzählung* zu unterscheiden und ihnen »idealgenetisch« bestimmte Operationen zuzuordnen. Auf einen Blick:

[14] Für eine Übersicht vgl. ebd., 251.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804

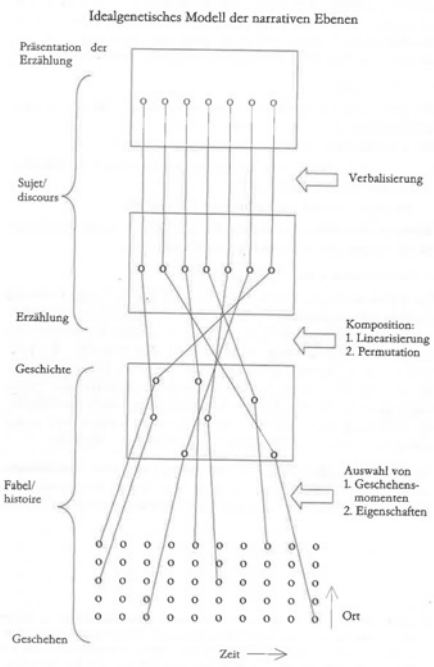

Abb. 1: Schmid, *Elemente*, 254.

Für das gegebene Thema sind diese Hintergrundmodelle wichtig, weil man sich klarmachen muss, auf welcher Ebene das Problem der Perspektivierung üblicherweise seinen Ort hat: Die Perspektivierung wird in den genannten Modellen generell ›spät‹ angesetzt, in den binär angelegten also klar in der Sphäre des Diskurses. Nicht die Rotkäppchen-Geschichte hat Perspektive(n), sondern ihre konkrete Realisierung etwa durch einen »auktorialen Erzähler« oder, alternativ, eben durch Rotkäppchen oder auch den Wolf. Diese ›Spätdatierung‹ der Perspektivierung kehrt auch in den komplexeren Modellen wieder, und sie wird überdies tendenziell auch immer *einer* Transformationsstufe zugeordnet.

Dadurch aber wird behauptet – und gegen diese Behauptung richtet sich Schmid –, dass es eine Geschichte »an sich« gebe, die vor

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 120/152]
1

jeder Perspektivierung liege. Dass diese Auffassung problematisch ist, lässt sich anhand seines komplexen Transformationsmodells leicht plausibel machen: Vor der Geschichte muss man das amorphe *Geschehen* ansetzen, und »[j]egliche Auswahl von Geschehensmomenten und ihren Eigenschaften, die ja allererst eine Geschichte konstituiert, setzt immer schon eine Perspektive voraus.« (256) Die Vorstellung einer un- oder vorperspektivischen Geschichte wird von Schmid ausdrücklich negiert. Er postuliert entsprechend auch, dass die Perspektivierung nicht als »einzelne Operation unter anderen« gefasst werden kann, sondern »als das Implikat aller Operationen« (ebd.) innerhalb der verschiedenen Transformationen.[15]

Erzählerrede und Figurenrede; Perspektiventräger

Um Schmids Perspektivmodell im engeren Sinn nachvollziehbar zu machen, muss kurz eine weitere basale Eigenschaft von Erzähltexten herausgestellt werden. Sie bauen sich, was ihre diskursive Oberfläche betrifft, grundsätzlich aus zwei ›Stimmen‹ auf: der *Erzählerrede* und der *Figurenrede*. Dieser grundlegende Sachverhalt wird terminologisch unterschiedlich gefasst, bei Platon etwa durch das Begriffspaar von »Mimesis« und »Diegesis« oder als »Showing« und »Telling« in der angloamerikanischen Erzähltheorie. Alle Elemente von Erzähltexten lassen sich diesen beiden Grundformen zuordnen – »tertium non datur« (137) –, auch wenn sie in komplexer Weise interferieren können. In ein und demselben Segment eines Erzähltextes kommen unter Umständen zwei »wahrnehmende, wertende und sprechende Instanzen«[16] zur Darstellung. Beim Hinweis auf die Dualität von Erfassen und Darstellen wurde bereits deutlich: Auch in einer Erzählerrede kann die Figur sehr präsent sein in Form von Interferenzen in der erzählerischen Repräsentation der Figurenrede bzw. mentaler Prozesse. In beiden Fällen kann die Bearbeitungsleistung des Erzählers geringer oder stärker sein: geringer, wenn die direkte Rede ins Spiel kommt (wenn die Fiktion eines vorerzählerisch faktischen

[15] Vgl. das Schema des »idealgenetischen Modells der Perspektive«, ebd., 279.
[16] Schmid, Art. »Perspektive«, 141.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 121/152]
1

Wortlautes etabliert wird)[17], stärker, wenn der Erzähler die Aussage oder Gedanken eines Protagonisten in eigener Diktion mehr oder weniger stark überformt. Die Unterscheidung von Erzählertext und Figurentext erlaubt es etwa auch wahrzunehmen, welche der beiden Instanzen in einer bestimmten Passage dominiert, ob ein Abschnitt oder Kapitel oder ein integraler Text primär *narratorial* oder *figural* bestimmt ist. Und der Gesichtspunkt narratorialer oder figuraler Dominanz ist eben auch zentral für Schmids Perspektivenmodell im engeren Sinn.

Damit ist andeutungsweise bereits ein anderer Punkt aufgerufen: Die Rede von »Perspektive« bzw. »Perspektivierung« schließt notwendigerweise einen *Perspektiventräger* ein, ein Subjekt, dessen Perspektive so oder anders verfasst ist. Die Theoriegeschichte der narratologischen Perspektiventräger ist, kurz gesagt, eine Pluralisierungsgeschichte. Es lässt sich eine Ausweitung der Zuschreibung von Perspektivität beobachten: von der Beschränkung auf den Erzähler zur Figur und schließlich auch zum Leser. In der neueren Diskussion ist es daher (v. a. seit den Arbeiten von Vera und Ansgar Nünning) üblich, von »Erzählerperspektive« und »Figurenperspektive« zu sprechen und ihr mitunter komplexes Zusammenspiel unter dem Begriff der *Perspektivenstruktur* zu fassen:

> »Das Konzept der Perspektivenstruktur narrativer Texte trägt der Tatsache Rechnung, daß das Ganze mehr ist als nur die Summe seiner Teile. Die Merkmale der Einzelperspektiven determinieren nicht die Eigenschaften der übergeordneten strukturellen Organisation. Vielmehr entspricht die Perspektivenstruktur einem Netzwerk, das durch die Relationen zwischen den Bestandteilen geschaffen wird.«[18]

Nünning/Nünning sehen die einzelnen Perspektiven also innerhalb eines Geflechts von Kongruenz- bzw. Divergenzverhältnissen, die

[17] »Während sich die Erzählerrede erst im Erzählakt herstellt, werden die Rede der Figuren fingiert als vor dem Erzählakt existierend und in dessen Verlauf lediglich wiedergegeben.« Schmid, *Elemente,* 154.

[18] Vera Nünning und Ansgar Nünning, »Multiperspektivität aus narratologischer Sicht. Erzähltheoretische Grundlagen und Kategorien zur Analyse der Perspektivenstruktur narrativer Texte«, in: dies. (Hg.), *Multiperspektivisches Erzählen. Zur Theorie und Geschichte der Perspektivenstruktur im englischen Roman des 18. bis 20. Jahrhunderts*, Trier 2000, 39–78, 51.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 122/152]
1

grundsätzlich stufenlos skalierbar sind, idealtypisch aber auf die drei Differenzverhältnisse des *Additiven*, *Korrelativen* oder *Kontradiktorischen* gebracht werden können.[19] – Damit sind schließlich die Voraussetzungen gegeben, um Schmids Modell im engeren Sinn zu präsentieren.

Schmids Perspektivmodell

Schmids von Uspenskij[20] inspirierter Entwurf benennt fünf Parameter, um die Erzählperspektive systematisch zu erschließen, und diese entfalten nun eben detaillierter, was in der einleitend genannten Definition auf die Formel von »inneren und äußeren Faktoren« gebracht wird:

1. die *perzeptive* Perspektive (»Wie und aus welcher epistemologischen Position wird wahrgenommen?«);
2. die *ideologische* Perspektive (»Wie und aus welcher Position wird das Wahrgenommene moralisch, ethisch etc. bewertet?«);
3. die *räumliche* Perspektive (»Aus welcher räumlichen Position wird das Geschehen wahrgenommen?«);
4. die *zeitliche* Perspektive (»Ist das ›Jetzt‹ an eine der Figuren gebunden, oder drückt es eine autonome zeitliche Position der Erzählinstanz aus?«);
5. die *sprachliche* Perspektive (»Wessen Sprache spricht der Erzähler – die einer der Figuren oder seine eigene? Verstellt er sich womöglich, oder drückt die Sprachverwendung z. B. ironische Distanz aus?«).

Werden diese Parameter wahrnehmbar, so lässt sich immer auch erkennen, ob sie tendenziell figural oder narratorial bestimmt sind. Sie verweisen auf die Position(en) einer oder mehrerer Figuren oder aber auf die der Erzählinstanz. Am Beispiel des fünften Aspekts der sprachlichen Perspektive illustriert: In Dostojevskijs *Doppelgänger* –

19 Vgl. ebd., 58 bzw. unten Abschnitt V.3.

20 Vgl. Boris Andreevič Uspenskij, *Poetik der Komposition: Struktur des künstlerischen Textes und Typologie der Kompositionsform*, hrsg. und nach einer rev. Fassung des Orig. bearb. von Karl Eimermacher, aus dem Russ. übers. von Georg Mayer, Frankfurt a.M. 1975.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 123/152]
1

einer heterodiegetischen Erzählung (d. h. einer Erzählung, die von einer Instanz, die selbst nicht Teil der erzählten Welt ist, vorgetragen wird) – dominiert etwa die figurale Perspektive:

> »Der Erzähler übernimmt […] fast durchgängig die Sprache seines Helden […], auch dort, wo die perzeptive Perspektive gar nicht die der Figur ist […]. Der Erzähler reproduziert dann die Sprache seines Helden, nicht nur in der Lexik, in den feierlichen, pathetischen, manchmal archaischen Benennungen, sondern auch in der Syntax, die einerseits durchsetzt ist mit kanzleisprachlichen Wendungen, geschraubten Phrasen und pseudopoetischen Figuren, andererseits aber Sprachnot zeigt […].« (150)

Auf der Grundlage einer systematischen Analyse aller Parameter kann somit erschlossen werden, ob die Erzählperspektive einer bestimmten Passage eher *kompakt* ist (d. h. dominant figural oder narratorial) oder eher *distributiv* (d. h. figurale und narratoriale Perspektive konfligieren bezüglich eines Parameters oder mehrerer).[21] Im Fall von Tschechovs *Student* gilt etwa, dass ausschließlich die ideologische Perspektive auf die Figur verweist, die anderen Parameter dagegen narratorial bestimmt sind (vgl. 151 f.). Die vorgeschlagene Heuristik – Schmid bedient sich konkret des Darstellungsmittels der Kreuztabelle – ist aber auch dann produktiv, wenn sie versagt, wenn gewisse Felder leer bleiben, sei es, weil gewisse Parameter nicht erkennbar sind (in kurzen Texten oder Abschnitten sucht man etwa oft vergeblich Daten zur räumlichen und zeitlichen Position), sei es, weil eine Neutralisierung der Opposition vorliegt (wenn also nicht entschieden werden kann, ob bestimmte Parameter auf die Figur oder auf den Erzähler zurückzurechnen sind).

Schmid macht aber auch einen Vorschlag, wo die Dimension der Perspektivierung innerhalb seines idealgenetischen Modells anzusiedeln ist, welchen Transformationen die Perspektive auf den Ebenen

[21] Da Erzählungen generell auf dem Neben- und Ineinander von Erzähler- und Figurentext basieren, kennt Schmid keine neutrale Perspektive, die in anderen Entwürfen (etwa auch bei Genette, s.u.) gerade eine entscheidende Rolle spielt. Eine gegebene theoretische Option ist dagegen die Neutralisierung von Erzähler- und Figurenperspektive (vgl. ebd., 152).

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 124/152]
1

der Konstitution korreliert.[22] Das ist, wie gesagt, ein Kontrapunkt zu allen anderen einschlägigen Entwürfen, die »die Perspektive« *einer* Transformationsstufe zuordnen. Schmids Entwurf zeichnet sich schließlich aber auch dadurch aus, dass er die leichte Anwendbarkeit seines Modells nie aus den Augen verliert. Auf die hoch differenzierte Entfaltung seines heuristischen Modells, der aufwändigen mehrstufigen Analyse, lässt er ein »vereinfachtes Verfahren« (153) folgen, das insbesondere auch bei kurzen Erzähltexten produktiv sein soll. Er schlägt vor, sich an drei fundamentalen Akten des Erzählens zu orientieren: der *Auswahl*, der *Bewertung* und der *Benennung* der Geschehensmomente – die Akte also, die den Parametern der Perzeption, Ideologie und der Sprache entsprechen. Sie, anhand der folgenden Leitfragen zu erschließen, rücken damit auf in den Rang *primärer* Parameter:[23]

1. Welche Instanz ist für die *Auswahl* der Geschehensmomente verantwortlich, der Erzähler oder die Figur?
2. Wer ist in dem jeweiligen Abschnitt die *bewertende* Instanz?
3. Wessen *Sprache* (Lexik, Syntax, Sprachfunktionen) prägt den Ausschnitt? (153)[24]

An diesem Punkt kann nun der Wechsel zum älteren kanonischen Modell erzählerischer Perspektivierung erfolgen: der Fokalisierungstheorie Gerard Genettes. Schmid war auf eine Ablösung dieser Theorie aus (vgl. 118 ff.). Da sie aber in plausibler Weise eigene Akzente setzt, gehört sie noch immer zum Standard, und *in praxi* werden oft beide Modelle nebeneinander genutzt.

Dass Schmid und Genette komplementäre Leistungen erbringen, kann man sich klarmachen, wenn man noch einmal fragt, was man sich von einer narratologischen Theorie der Perspektivierung überhaupt erhofft – nämlich Angebote zur Erschließung dessen, was ein Erzähler weiß, was er wissen kann und wie er dieses Wissen bewertet. Das hoch differenzierte Modell Wolf Schmids sensibilisiert hier primär für die qualitative, die ideologisch-wertende Position, die das Erzählen auszeichnet; es verweist auf die »Einstellung der Erzählin-

[22] Vgl. ebd., 279.

[23] An diesen werde ich mich, wenn der Beispieltext in den Blick kommt, denn auch in erster Linie orientieren.

[24] Schmid, Art. »Perspektive«, 141.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 125/152]
1

stanz zum erzählten Geschehen«[25]. Genettes dreiteilige Theorie der *Fokalisierung* ist dagegen dazu geeignet, die epistemologische Position des Erzählers auch schlicht quantitativ zu erschließen, seine *prinzipiellen* Möglichkeiten des Wahrnehmens und Wissens.

2. Genettes Fokalisierungstheorie[26]

Der Begriff der *Fokalisierung* bezeichnet die Möglichkeiten des Wahrnehmens und Wissens, die einer Erzählinstanz eigen sind, mithin den Aspekt der so oder anders »gesteuerten Informationsaufnahme«[27]. In bewusster Absetzung von der älteren Forschung, die mit der anthropomorphen Metaphorik des »Sehens« operierte (»point of view«, »erzählerischer Blickpunkt«, etc.), soll die technische Rede von Fokalisierung der latenten Vermenschlichung der Erzähl*instanz* zur Erzähl*person* vorbeugen. Denn diese verbindet sich regelmäßig mit dem Folgeproblem einer Vermischung des Wahrnehmens mit der erzählerischen Repräsentation des Wahrgenommenen. Beides fällt im (literarischen) Erzählen eben oft gerade nicht in einer Figur oder Instanz zusammen: Auch wenn eine Erzählinstanz grundsätzlich wie eine bestimmte Figur wahrnimmt (Fokalisierungstyp der »Mitsicht«, s. u.), muss sie diese Wahrnehmung kei-

25 Silke Lahn und Jan-Christoph Meister, Einführung in die Erzähltextanalyse, Stuttgart [3]2016, 105.

26 Vgl. Genette, Erzählung, 132–149; 235–244. Es sei vorausgeschickt, dass die folgende Darstellung der Position Genettes insofern von deren Rezeption mitbestimmt wird, als der Akzent auf dem Modell der dreifachen Fokalisierung liegt. Lässt man sich – wie Tatjana Jesch und Malte Stein es getan haben – auf die Details des Entwurfs ein, auf die Unklarheiten, die sich der erwähnten eigentümlichen Genese von Genettes Theorie verdanken, so tun sich erhebliche konzeptionelle Probleme auf. Vgl. Tatjana Jesch und Malte Stein, »Perspectivization and Focalization: Two Concepts – One Meaning? An Attempt at Conceptual Differentiation«, in: Peter Hühn et al. (Hg.), Point of View, 59–77. Für einen starken Erweiterungsvorschlag vgl. etwa William Nelles, Frameworks: Narrative Levels and Embedded Narrative, New York 1997. Nelles Überlegungen (ebd., 95f.) zielen produktiv in Richtung einer verfeinerten Fokalisierungstypologie nach den Sinnen: »ocularization« (Sehen), »auricularization« (Hören), »gustativization« (Geschmack), »olfactivization« (Geruch), »tactivilization« (Tasten).

27 Silke Lahn und Jan-Christoph Meister, Erzähltextanalyse, 105.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 126/152]
1

neswegs so wie diese Figur artikulieren; sie kann explizit oder durch die Wahl bestimmter sprachlicher Mittel auch eine Distanz in der Beurteilung des Wahrgenommenen zu erkennen geben.

Nach Genette lässt sich der Erzähler als Wahrnehmungsinstanz anhand von *drei Fokalisierungstypen* genauer beschreiben. Jeder dieser Typen wird durch ein anderes quantitatives Verhältnis zwischen zwei Wahrnehmungspositionen und den ihnen entsprechenden Wissensmengen bestimmt: eben dem Wissen des *Erzählers* und dem Wissen der erzählten *Figuren*, wobei sich freilich beide nur interpretativ aus dem Zusammenhang erschließen lassen.

Im Fall einer *Nullfokalisierung* scheinen die Wahrnehmungs- und Wissensmöglichkeiten des Erzählers keinerlei Einschränkungen zu unterliegen; er wirkt vollständig unabhängig von der epistemologischen Position einer Figur innerhalb oder außerhalb der erzählten Welt. Er verfügt über eine »Allsicht« und wird traditionell denn auch als »allwissender Erzähler« bezeichnet. Tvetan Todorovs Formel für diesen Fokalisierungstyp lautet schlicht: *Erzähler* > *Figur*.[28] »Eine Textpassage ist genau dann nullfokalisiert, wenn sich das Erzählte nicht einer klar identifizierbaren Perspektive verdankt.«[29] Diese Anlage begegnet klassisch in unzähligen (heterodiegetischen) Erzählungen und Romanen des 18. und 19. Jahrhunderts, aber auch in mythischen Erzählungen wie etwa den biblischen Schöpfungsberichten (Gen 1,1): »Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.« Die Informationen, die hier vermittelt werden, übersteigen offensichtlich die gängigen menschlichen Wahrnehmungs- und Wissensoptionen.

Im Fall der *externen Fokalisierung* sagt der Erzähler weniger, als die Figur weiß. Er hat keine Einsicht in deren Psyche und ist somit auf Vermutungen hinsichtlich ihrer Befindlichkeit und ihrer Motivationen angewiesen. Dieser Fokalisierungstyp – auch als »Außensicht« oder »objektive Technik« bezeichnet – lässt sich auf die Formel *Er-*

28 Tzvetan Todorov, »Les catégories du récit littéraire«, in: *Communications* 8 (1966), 125–151; dt.: »Die Kategorien der literarischen Erzählung«, in: Heinz Blumensath (Hg.), *Strukturalismus in der Literaturwissenschaft*, Köln 1972, 263–294.

29 Tilmann Köppe und Tom Kindt, Erzähltheorie, 230.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804

zähler < Figur bringen. »Eine Textpassage ist genau dann extern fokalisiert, wenn sie von Figuren handelt und keine direkten Informationen über deren Mentales [= geistige Zustände, Einstellungen] enthält.«[30] Diese Weise der Fokalisierung gleicht der Aufzeichnung einer Kamera; es wird nur gesagt, was ›äußerlich‹ zu sehen ist. Die Signalformel des Typus gilt entsprechend das »scheint so und so …«. Ich verweise auch hier auf den einschlägigen Prototyp: Hemingways *The Killers* (1927):

> »The door of Henry's lunch-room opened and two men came in. They sat down at the counter.
> ›What's yours?‹ George asked them.
> ›I don't know,‹ one of the men said. ›What do you want to eat, Al?‹
> ›I don't know,‹ said Al. ›I don't know what I want to eat.‹
> Outside it was getting dark. The street-light came on outside the window. The two men at the counter read the menu.«[31]

Dieser Typus kennt zwei klassische und insofern leicht nachvollziehbare Funktionen: Die externe Fokalisierung hat – erstens – einen »dokumentarischen Effekt«, und da das Mentale der Figuren nicht zur Darstellung kommt, kann dieser Typus – zweitens – auch der »Verschleierung des Plots« dienen: »Falls wir nicht wissen, mit welchen Zielen und aus welchen Gründen eine Figur handelt, so fällt es uns schwer, das Verhalten einer Figur in erklärende Zusammenhänge einzubetten, die den Plot konstituieren.«[32]

Von *interner Fokalisierung* ist schließlich dann die Rede, wenn eine Erzählinstanz an die epistemologische Position einer Figur gebunden ist. Der Erzähler kann in diesem Fall nicht mehr sagen, als die Figur weiß. Formelhaft lautet diese »Mitsicht« (die nach Genette wiederum in drei Subtypen zerfällt)[33] entsprechend: *Erzähler = Figur*. »Eine Textpassage ist genau dann intern fokalisiert, wenn das Erzählte aus

30 Ebd., 226.

31 Ernest Hemingway, »The Killers«, in: *The Complete Short Stories of Ernest Hemingway*, New York 1987, 215–222, 215.

32 Tilmann Köppe und Tom Kindt, Erzähltheorie, 228.

33 Vgl. Genette, Erzählung, 134–138.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804

der Perspektive einer Figur präsentiert wird.«[34] So beginnt Hemingways *For Whom the Bell Tolls* (1943) etwa mit den folgenden Zeilen:

> »He lay flat on the brown, pine-needled floor of the forest, his chin on his folded arms, and high overhead the wind blew in the tops of the pine trees. The mountainside sloped gently where he lay; but below it was steep and he could see the dark of the oiled road winding through the pass. There was a stream alongside the road and far down he saw a mill beside the stream and the falling water of the dam, white in the summer sunlight.«[35]

Die interne Fokalisierung, die Übernahme der raum-zeitlichen Koordinaten der Figur wird hier nicht nur durch ausdrückliche Wendungen wie »he could see« greifbar; sie zeigt sich auch in detaillierten Wahrnehmungsdaten wie dem »von Kiefernnadeln bedeckten Boden« oder dem »Berghang«, der »sanft abfällt«. Eine einschlägige Funktion der internen Fokalisierung ist entsprechend die der Figurencharakterisierung. Der Typus gibt substanzielle Einblicke in die Wahrnehmung und den psychischen Haushalt einer Figur, was Empathie erlaubt oder weckt.

Die exponierte Dreiertypologie lässt sich als solche freilich kaum direkt auf das Erzählmaterial abbilden. Ein Erzähltext kann sich zwar durch einen einheitlichen Fokalisierungstyp auszeichnen; in vielen Fällen begegnet aber eine »variable« bzw. »multiple« Fokalisierung[36], d. h. eine Typusverschiebung zwischen verschiedenen narrativen Einheiten. *In praxi* operiert man oft innerhalb eines Dominanzmodells.

34 Tilmann Köppe und Tom Kindt, Erzähltheorie, 216.

35 Ernest Hemingway, For Whom the Bell Tolls, New York 1943, 1.

36 Die Differenz von »variabel« und »multipel« betrifft nach Genettes Vorschlag (Erzählung, 135) die Einheit des Gegenstandes: Er spricht von Variabilität, wenn die fokale Figur ersetzt wird (wie etwa in *Madame Bovary*), von multipel dagegen, wenn »ein und dasselbe Ereignis« geschildert wird, wie etwa im Briefroman mit seinen verschiedenen SchreiberInnen.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 129/152]
1

IV. Von der Perspektivität zur Multiperspektivität

Eine gleichsam natürliche Folgefrage, die sich an ein solches Theorietableau anschließen kann, ist die nach der *Zahl* so oder anders involvierter Perspektiven. Was in Frage steht, ist das Phänomen der (literarischen) *Multiperspektivität.* Als Leitfrage drängt sich hier auf: *Wie viele sind eigentlich »Multi« – und inwiefern schlägt die jeweilige Zahl allenfalls zurück auf das Problem der Perspektivierung und ihrer Analyse?*

Denn man kann natürlich bestreiten, dass an dieser Stelle ein nennenswerter Denkschritt gemacht werde. Dass Erzähltexte mehr als eine Perspektive zur Darstellung bringen, ist fraglos eher die Regel als die Ausnahme. Multiperspektivität kann, in einem *schwachen* Sinn, als *generelle* Eigenschaft literarischer Erzähltexte zur Geltung gebracht werden (und wird es auch).[37] Ein anderer und *starker* Sprachgebrauch – und diesem werde ich folgen – denkt bei »Multiperspektivität« an etwas anderes, nämlich an eine deutlich radikalere Pluralisierung bzw. Konstellierung von Perspektiven, an ein größeres *Multi.*

Dass die zweite als *stark* zu bezeichnende Auffassung die – in verschiedenen Varianten – eher vertretene ist, hat gute Gründe. Das Problem der ersten Auffassung ist ihre mangelnde Spezifik: Wenn nahezu jede Erzählung multiperspektivisch ist, verliert der Terminus seine pragmatische Distinktionskraft innerhalb des literaturwissenschaftlichen bzw. narratologischen Vokabulars; er bedeutet keinen Unterscheidungsgewinn. Die Tendenz geht daher dahin, den Begriff für Fälle *starker Multiperspektivität* zu reservieren – für Erzähltexte, die in dieser oder jener Weise programmatisch mit einer hohen Pluralität von Perspektiven arbeiten.[38] Mit Hartner: Der Begriffsge-

[37] Vgl. die neuere Literatur, v.a. Marcus Hartner, Art. »Multiperspectivity«, in: Peter Hühn et al. (eds.), *the living handbook of narratology.* Hamburg University, hup.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php?title=Multiperspectivity&oldid=1857 (27.04.2018); Marcus Hartner, *Perspektivische Interaktion im Roman*; Carola Surkamp, *Die Perspektivenstruktur narrativer Texte: Zu ihrer Theorie und Geschichte im englischen Roman zwischen Viktorianismus und Moderne*, Trier 2003; Vera Nünning und Ansgar Nünning (Hg.), *Multiperspektivisches Erzählen.*

[38] Vgl. Vera Nünning und Ansgar Nünning, »Von ›der‹ Erzählperspektive zur Perspektivenstruktur narrativer Texte: Überlegungen zur Definition, Konzep-

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 130/152]
1

brauch »has to be restricted to cases where points of view interact in salient and significant ways and thus create multiperspectivity, by, for instance repeatedly portraying the same event from various different angles«[39]. *Wie* hoch diese werden kann, ist allerdings noch immer eine offene Frage – in Gerold Späths Roman *Commedia* (1980) melden sich auf unter 400 Seiten etwa über 200 Figuren zu Wort –, und offen ist auch, wie im Fall von Hartners klassischem Gebrauch der Multiperspektivität das Multi der Perspektiven mit der Einheit des »same event« vorzustellen ist. Wir begegnen hier, anders gesagt, literarischen Versionen der Phänomene und Konfliktlagen, die in der philosophischen Perspektivismus-Debatte die Agenda bestimmen, insbesondere einem Wahrnehmungsrelativismus und einer skeptischen Position gegenüber Wissen und Realität.[40]

Der Reiz dieses Erzähltypus liegt auf der Hand: Perspektivenreibungen, wenn nicht -kollisionen sind nicht nur auf der Produktionsseite von Interesse, sie stimulieren auch das leserseitige Interesse. Eine beachtliche Reihe von Werken, die unter diesem Label diskutiert werden, gehört zum Kanon von Nationalliteraturen, wenn nicht zur Weltliteratur.[41] Zur groben Strukturierung des Feldes des starken multiperspektivischen Erzählens bietet sich an, eine plausible Differenz des Dramentheoretikers Manfred Pfister aufzunehmen. Er unterscheidet die beiden Grundtypen der *offenen* und der *geschlossenen* Multiperspektivität, wobei die Explikation des literaturwissenschaftlichen Begriffspaars noch einmal deutlich zeigt, *wie* nah die angedeuteten philosophischen Problemlagen hier sind: Geschlossene Multiperspektivität bezeichnet Darstellungsformen inkompatibler Perspektiven, die trotz ihrer starken Heterogenität integrierbar sind in eine kohärente Geschichte. Es gibt in der Stimmenvielfalt eine dominante Stimme oder mehrere, die dafür sorgen, dass klar wird, »was

tualisierung und Untersuchbarkeit von Multiperspektivität«, in: dies., Multiperspektivisches Erzählen, 3–38, 19.

39 Marcus Hartner, Art. »Multiperspectivity«, 1.

40 Vgl. die Beiträge von Holm Tetens und David Weberman in diesem Band.

41 Man denke nur an De Laclos *Les Liaisons Dangereuses* (1782), Joyces *Ulysses* (1922), Faulkners As I Lay Dying (1930) oder Rushdies *Satanic Verses* (1988); für ein lyrisches Beispiel Eliots *The Waste Land* (1922), für ein filmisches Korosawas *Rashomon* (1955). Literaturwissenschaftliche Erwägungen zur Multiperspektvivtät beziehen sich allerdings fast ausnahmslos auf die Erzählliteratur.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 131/152]
1

der Fall ist«. Dieser Typus scheint daher, vereinfachend gesagt, eine traditionelle robuste Auffassung von Intersubjektivität, Wahrheit, Realität, Wissen etc. zu unterstützen. Die *offene* Multiperspektivität zeichnet sich dagegen aus durch unversöhnliche und unversöhnbare Dissonanzen und Widersprüche. Diese Anlage scheint im Gegenzug eine eskalierend pluralistische und darin wahrheitssubvertierende Position zu unterstützen. Unabhängig von diesen beiden Typen erfordert eine multiperspektivische Erzählanlage auf jeden Fall eine besonders intensive Mitarbeit der Leserin/des Lesers, in Iser'scher Diktion: einen offensiven Umgang mit den »Unbestimmtheits-« oder »Leerstellen«. Entsprechend wird auch die Klassifikation »offen« vs. »geschlossen« nicht immer einheitlich ausfallen.[42]

Denkt man nun nach über besonders signifikante Ausprägungen von Multiperspektivität, so wird man wenigstens zwei ausmachen. Das multiperspektivische Erzählen kennt zwei interessante Grenzwerte, wobei sich beide nicht nur auf die *Zahl*, sondern auch auf das *Spektrum* der involvierten Perspektiven beziehen. Denn die Zahl allein muss ja nicht zwingend starke Irritationen hervorrufen. Die Figuren in *Commedia* könnten auch, gleichgeschaltet, in immer gleicher Weise die immer gleichen Wahrnehmungen artikulieren. Die Leitfrage *Wie viele sind Multi?* erweist sich demnach als nicht hinreichend; der *numerische* Aspekt muss mit dem – wie ich sagen würde – *spektralen* gekoppelt werden.[43]

Der eine Grenzwert ist, normativ formuliert, die *zu kleine Differenz* der Versionen, d. h. das Ausbleiben nennenswerter Perspektivenreibung. Der zweite Grenzwert ist die *zu große* Differenz der Versionen, die zu einer Perspektivenreibung führt, die die Perspektiven als Perspektiven auf *einen* Gegenstand oder Handlungszusammenhang gerade zerreiben. Beide Grenzwerte sind von Interesse, weil sie – weil *zu integriert* bzw. *nicht integrierbar* – potenziell zur Umstellung des Rezeptionsmodus führen. Sie geben starken Anlass, über die Funktionsweise des Regelfalls nachzudenken: Die Aufmerksamkeit wird sich tendenziell verschieben von der Erfassung der perspektivischen

42 Wobei sich diese Differenz natürlich korrelieren lässt mit einer größeren Zahl textdeskriptiver Oppositionen.

43 Vera und Ansgar Nünning sprechen hier von der »Streuung des Angebots an Perspektiven« (»Multiperspektivität aus narratologischer Sicht«, 52).

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 132/152]
1

Vermittlung *dieser bestimmten* Geschichte auf die perspektivische Vermittlungsleistung von Geschichten *an sich*. Welche Perspektivierungen und – genauer – Perspektiven*strukturen* sind es eigentlich, die uns eine ›normale‹, eine perspektivisch unauffällige Rezeption erlauben? Man kann in diesem Fall wohl von einer *epistemologischen Multiperspektivität* sprechen, weil sie die Aufmerksamkeit mitunter forciert – nämlich durch »synthesestörende Strategien«[44] – auf die erkenntnismäßigen Implikationen des Erzählens lenkt.

Dass sich diese Multiperspektivität, jenseits der genannten Differenzen, erzählpraktisch sehr verschieden gestaltet, ist in aller Kürze der Bestimmung zu entnehmen, die Vera und Ansgar Nünning zur Sache vorgelegt haben:

> »Multiperspektivisches Erzählen liegt in solchen narrativen Texten vor, in denen das auf der Figurenebene dargestellte oder erzählte Geschehen dadurch facettenartig in mehrere Versionen oder Sichtweisen aufgefächert wird, dass sie mindestens eines der folgenden drei Merkmale […] aufweisen: (1.) Erzählungen, in denen es zwei oder mehrere Erzählinstanzen auf der extradiegetischen und/oder der intradiegetischen Erzählebene gibt, die dasselbe Geschehen jeweils von ihrem Standpunkt aus in unterschiedlicher Weise schildern; (2.) Erzählungen, in denen dasselbe Geschehen alternierend oder nacheinander aus der Sicht bzw. dem Blickwinkel von zwei oder mehreren Fokalisierungsinstanzen bzw. Reflektorfiguren wiedergegeben wird; (3.) Erzählungen mit einer montage- bzw. collagenhaften Erzählstruktur, bei der personale Perspektivierungen desselben Geschehens aus der Sicht unterschiedlicher Erzähl- und/oder Fokalisierungsinstanzen durch andere Textsorten ergänzt oder ersetzt werden.«[45]

[44] Vgl. Gaby Allrath, »Multiperspektivisches Erzählen und synthesestörende Strategien im englischen Frauenroman des 19. Jahrhunderts aus der Sicht einer feministischen Literaturwissenschaft: Subversive Variationen des single point perspektive systems bei Jane Austen, Emily Brontë und George Eliot«, in: Vera Nünning und Ansgar Nünning (Hg.), *Multiperspektivisches Erzählen*, 175–198, v.a. 182.

[45] Vera Nünning und Ansgar Nünning, »Von ›der‹ Erzählperspektive zur Perspektivenstruktur narrativer Texte«, 18.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 133/152]
1

V. Zum Beispiel: Andrea Maria Schenkel, *Tannöd* (2006)

1. Die Tannöd-Akten

Andrea Maria Schenkels Roman *Tannöd*[46] vermittelt eine düstere Inzest- und Mordgeschichte aus der oberpfälzischen Provinz; in Aufnahme eines historischen Krimifalls wird erzählt vom »Mord-dorf« (5) in Tannöd. Die Familie Danner – Vater, Mutter, Tochter, zwei Kinder und eine Magd – lebt auf einem Einödhof, und sie alle werden durch Schläge mit einer Spitzhacke grausam ausgelöscht. Was dem schmalen Buch Aufmerksamkeit verschafft hat, ist allerdings weniger das Erzählte (die Geschichte), die ja auch eher stereotyp ist, als das Erzählen (der Diskurs), die Eigenart ihrer narrativen Vermittlung: Die Autorin verzichtet auf die krimipoetologisch einschlägige Figur des Ermittlers, durch dessen meist chronologisch repräsentierte Investigationsarbeit das Verbrechen geklärt und der Täter überführt wird. An die Stelle der ermittlerzentrierten Erzählbewegung – und damit zugleich auch an die Stelle des Indizienparadigmas und die spannungstechnisch entscheidenden *red herrings* – tritt eine multiperspektivische Repräsentation der Zusammenhänge rund um das Verbrechen. Der Roman ist aufgebaut aus 43 mehr oder minder kurzen Abschnitten, die verschiedensten Textsorten angehören. Der erste Abschnitt begründet im Ich-Diskurs die Recherchesituation; er sorgt im Modus einer Halbrahmung für die raumzeitliche Verortung der Ereignisse:

> »Den ersten Sommer nach Kriegsende verbrachte ich bei entfernten Verwandten auf dem Land. In jenen Wochen erschien mir dieses Dorf als eine Insel des Friedens. Einer der letzten heil gebliebenen Orte nach

[46] Andrea Maria Schenkel, *Tannöd* (Zitatnachweise aus dem Roman jeweils im Haupttext). Ich nutze hier Material, das in einem anderen Fragezusammenhang erarbeitet wurde. Vgl. Andreas Mauz, »De profundis. Erzählanalytische und theologische Beobachtungen zum Kriminalroman als Klageliteratur (Ani, Schenkel)«, in: Alfred Bodenheimer und Jan-Heiner Tück (Hg.), *Klage, Bitte, Lob. Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur*, Ostfildern 2014, 182–210. Der stärkste textanalytische Beitrag, dem ich viel verdanke, stammt von Joachim Linder († 2012): *Tannöd: Autopsie (Rohschnitte)* (2008); er war zugänglich auf Linders vorzüglichem Krimi-Blog.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804

dem großen Sturm, den wir soeben überstanden hatten. Jahre später, das Leben hatte sich wieder normalisiert und jener Sommer war nur noch eine glückliche Erinnerung, las ich von eben jenem Dorf in der Zeitung. Mein Dorf war zum ›Morddorf‹ geworden und die Tat ließ mir keine Ruhe mehr. Mit gemischten Gefühlen bin ich in das Dorf gefahren. Die, die ich dort traf, wollten mir von dem Verbrechen erzählen. Reden mit einem Fremden und doch Vertrauten. Einem der nicht blieb, der zuhörte und wieder gehen würde.« (5)

Ein Ich – männlich oder weiblich –, das sich im Dorf aufhält, wird als Chronist installiert, der über alles (andere) Material verfügt: über Zitate, Protokolle von Interviews[47] und Erzählsequenzen. In dieser oder jener Gestalt erhalten die Lesenden Einblick in die Ereignisse und damit die Möglichkeit, aus den Quellen den Geschehensverlauf zu erschließen. Durch diese Anlage nähert sich der Text strukturell einem ominösen justiz- oder auch allgemein verwaltungstechnischen Format an: der Aktensammlung. Das Buch gleicht von Ferne einem nachlässig sortierten Konvolut, dessen einzelne Blätter in mehr oder minder engem Bezug zum Tannöd-Fall stehen; man kann daher, ohne die strukturelle Analogie forcieren zu wollen, von den *Tannöd-Akten* sprechen. Ohne chronologische Ordnung finden sich hier eine Zeugenaussage (von Nachbarn des Hofes oder von Amtsträgern wie dem Postboten oder Pfarrer)[48], da ein Zeitungsartikel (vgl. 103 ff.), aber eben auch einige konventionell heterodiegetisch erzählte Passagen[49]. Und in einer solchen wird dem Leser schließlich, im letzten Abschnitt, auch der Täter präsentiert (vgl. 121 – 125).

47 Dass die Zeugenaussagen in Interviews entstanden, erschließt sich indirekt durch die Bezugnahme der Zeugen auf ihr fragendes Gegenüber: »Wann ich die Spangler Barbara das letzte Mal gesehen habe? Warten Sie, gesehen habe ich sie genau eine Woche vor ihrem Tod.« (99, vgl. u.a. 11, 19).

48 Jeweils überschrieben mit Personenangaben wie »Ludwig Eibl, Postschaffner, 32 Jahre« (36) oder »Anna Hierl, 24 Jahre, vormals Magd auf dem Dannerhof« (89).

49 Erzählanalytisch bedeutsam sind diese Abschnitte, weil durch sie eine weitere Erzählinstanz eingeführt wird: ein heterodiegetischer Erzähler, der von den Ereignissen zwischen den Mordtaten und ihrer Entdeckung berichtet und insofern ›älter‹ ist als der homodiegetische »Erzähler-Interviewer« (Silke Horstkotte – Olaf Schmidt, *Heilige Maria, bitte für sie! Die narrative Funktion der Litanei zum Troste der armen Seelen in Andrea Maria Schenkels ‚Tannöd‘*, in: Martin Blawid (Hg.),

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 135/152]
1

Allerdings muss die Rede von »den Akten« nuanciert werden; wir haben gewissermaßen zwei unterschiedliche Konvolute vor uns: das *schmalere* Konvolut, das vom in Anschnitt 1 eingeführten Chronisten erstellt wird, und das *umfangreichere* Konvolut, das die Leserin/der Leser vor sich hat. Unser Dossier ist umfangreicher, weil es eben auch die konventionellen Erzählungen umfasst – und diese Differenz ist von Bedeutung, weil der Fall innerfiktional *ungelöst* bleibt; zumindest wird die Lösung, des offenen Schlusses wegen, nicht explizit erzählt. Nur die Leserinnen und Leser sind in der Lage, Tat und Täter richtig zuzuordnen – und das Buch zumindest in dieser Hinsicht befriedigt zur Seite zu legen.

2. Ausgewählte Perspektiven

Eröffnungsabschnitt

Sehen wir uns zunächst die Perspektivierung des zitierten Eröffnungsabschnitts genauer an, dabei Gebrauch machend von allen exponierten Theoriestücken (wobei sich Schmids Perspektivmodell als Ausgangspunkt anbietet).

Zur *perzeptiven* Perspektive: Die bestimmende Wahrnehmungsposition ist das Ich, das selbst das Wort ergreift. Wir haben es mit einem Fall interner Fokalisierung zu tun: Das Ich entscheidet über den Geschehensausschnitt, der in die Geschichte eingeht. Und da es sich um einen Ich-Erzähler handelt, bringt er – Schmids fünfter Aspekt – auch die eigene sprachliche Perspektive mit. Die *ideologische* Perspektive ist fundiert in der intensiven und äußerst positiven emotionalen Beziehung des Erzählers zu jenem Dorf, das er – obwohl nur

Poetische Welt(en). Ludwig Stockinger zum 65. Geburtstag zugeeignet, Leipzig 2011, 237–254.). Diese Erzählebene gleichfalls als Imagination – und insofern (innerfiktional) nicht faktualen Sachverhalt – dem homodiegetischen Erzähler zuzuordnen (ebd., 245), ist natürlich möglich. Im Kontext der kriminalliterarischen Bedeutung der korrekten Zuordnung von Tat und Täter gewinnt diese Erwägung allerdings an Gewicht: Werden mit dieser These auch die Aussagen des letzten Abschnitts in ihrem Wirklichkeitsstatus in Frage gezogen, so bleibt offen, ob Georg Hauer die Tat tatsächlich begangen hat (s.u.).

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 136/152]
1

Feriengast – »mein Dorf« nennt. Dass der als »Insel des Friedens« erfahrene Ort zum »Morddorf« wird, gibt denn auch den Ausschlag, dorthin zu fahren. Der eigentliche Anlass scheint zunächst aber nicht so sehr das Dorf zu sein – im Sinn der von einem grausamen Verbrechen betroffenen Gemeinschaft, der der Erzähler beistehen will –, als die Wiedergewinnung der eigenen »Ruhe«, die ihm abhanden gekommen ist. Bezüglich der *räumlichen* Perspektive scheint entscheidend, dass sie gerade eine Dynamik einschließt. Die Kenntnisnahme der fernen Ereignisse durch die Zeitung motiviert zur Annäherung. Eine räumliche Nähe zum Tatort selbst ist aufgrund der erzählerischen Retrospektion allerdings nur möglich durch den Austausch mit auffallend gesprächsbereiten ZeugInnen. Auch wenn dies nicht der erste Anlass seiner Reise war, der Erzähler scheint hoch willkommen, weil er sich als »Fremde[r] und doch Vertraute[r]« als Gesprächspartner zum Austausch über die Gewalttat anbietet. Die *zeitliche* Perspektive ist bezüglich des Verbrechens selbst klar retrospektiv, doch lässt sich der Grad der Retrospektion nur näherungsweise bestimmen. Die psychische Dringlichkeit des Dorfbesuches wie die Gesprächsbereitschaft der Zeugen machen eine relative Nähe zum Ereignis wahrscheinlich. Innerhalb des Abschnitts spielt zudem die Relation zweier Zeitstufen eine erhebliche Rolle: Die Geschichte wird durch eine narrative Analepse öffnet, die auf den Anfang der erzählten Zeit blendet (d.h. den frühesten Zeitpunkt, der thematisiert wird). Nur durch die Installation der frühkindlichen Glückserfahrungen, geschuldet dem Kontrast zu den eben überwundenen Kriegswirren, wird das Verbrechen als Einbruch ins Idyll erleb- bzw. erzählbar. Auch wenn der Abschnitt einige Auskünfte über die Biographie des Erzählers und seine emotionale Involviertheit in die geschilderten Ereignisse des Erzählers umfasst – er ist ein exemplarischer »offener Erzähler«[50] –, bleibt offen, an *wen* sich seine Rede adressiert. Es gibt keine fiktionsinterne Klärung der genauen Kommunikationssituation.

[50] Silke Lahn und Jan-Christoph Meister, Erzähltextanalyse, 63f.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 137/152]
1

Als Beispiel des Quellentypus der Interview-Mitschrift sei die Auskunft der *Pfarrerköchin Maria Lichtl* (63) angeführt:

> »Wenns mich fragen, der Teufel hats geholt. Ja, der Deifel, der hats geholt die ganze Sippschaft [i. e. die Familie Danner]. Der Herr Pfarrer glaubt's mir nicht. Der sagt, ich soll nicht so gottlos daherreden. Aber es stimmt, die Wahrheit ist's und die darf man sagen. […]
> Und deshalb sag ich ihnen, diese Sippschaft da draußen ist vom Luzifer geholt worden. […] Gesehen hab ich ihn sogar, den Verbrecher, den Höllenfürst. […] Am Waldrand ist er gestanden und hat rübergeschaut nach dem Ödhof der Danner. Ganz schwarz war er, mit Hut und Feder auf dem Kopf. So schaut nur einer aus, der Teifel. So kann nur der auschauen, sag ich Ihnen, und wie mich noch einmal umgewendet habe, da war der verschwunden. […]
> Mit an Brief wars beim Pfarrer, die Barbara. Mit an Brief von den Franzosen. Nein, gesehen hab ich ihn nicht, den Brief. Aber den Herrn Pfarrer hat sie sprechen wollen und dann hats ihm zum Dank noch eine Spende für die Kirch da lassen. Das Kuvert, das hab ich liegen sehen, mit eigenen Augen hab ich's liegen sehen. […]
> An Ablass von ihren Sünden hat sie sich bestimmt kaufen wollen. Das schlechte Gewissen hats druckt.« (105 f.)

Im Fall dieser Figur scheint die *ideologische* Perspektive von besonderem Interesse. Die Interviewerzählung der Köchin trägt, anders als die meisten anderen, nichts bei zur Rekonstruktion der *unmittelbaren* Tathergänge (etwa zur Zeitstruktur oder zum Tatmotiv). Was sie berichtet, bildet durch Aussagen zur »Wahrheit« des Tathergangs aber ein starkes Milieuindiz. Die Köchin formuliert eine These zur Identität des Täters, und sie bemüht dazu auch das Beglaubigungsmuster der Augenzeugenschaft. Diese starke These bildet aber vor allem ab, wie sehr ihr eigenes moralisches Wertesystem durch die »Zustände« auf dem Danner-Hof brüskiert wurde. Das Ausmaß an unchristlichem Verhalten – Inzest und der Versuch, diesen durch einen gekauften Kindsvater zu vertuschen – *muss* nach dieser Auffassung durch den Teufel selbst sanktioniert werden. Zugleich ist in ihre Darstellung ein Perspektivenkonflikt eingelassen, da der Pfarrer dieser These widerspricht, wohl aufgrund ihres allzu volksfrommen

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 138/152]
1

Charakters. Zur *sprachlichen* Perspektive: Die stilistische Gestaltung des Abschnitts zielt offensichtlich darauf, im Medium der Schrift eine möglichst starke Mündlichkeit zu fingieren. Die auf Oralisierung bedachte Darstellung macht an verschiedenen Stellen aber auch klar, dass diese Rede in einem ganz bestimmten Kontext erfolgt. Wenn die Köchin etwa sagt »Nein, gesehen hab ich ihn nicht, den Brief« (106), so reagiert sie auf eine Rückfrage, deren Verlautbarung nur implizit erschließbar bleibt.

Die Tat aus der Perspektive des Zeugen (119 f.)

> »Mich dreht sich auf den Rücken, kann das Grauen nicht fassen. ›Der bringt mich um, wenn er mich erwischt, der bringt mich auch um!‹ Tränen laufen über seine Wangen, er hat Todesangst. Er hält sich beide Hände vor sein Gesicht. […] Versucht seinen Atem, der stoßweise aus ihm herausbricht, unter Kontrolle zu halten, anzuhalten. Die Augen geschlossen, liegt er da. Doch der Rasende unter ihm hört ihn nicht. Blind für alles in seinem Rausch, schlägt dieser zu, immer und immer wieder. […]
> Nach einer Ewigkeit tritt Stille ein, Totenstille. Erst nach einer weiteren Unendlichkeit bemerkt Mich die Stille. Er robbt langsam, fast lautlos auf dem Bauch Richtung Stiege. Unter ihm der Staden ist leer. Der Täter muss durch den Stall weiter ins Wohnhaus eingedrungen sein. Mich hat nur diese einzige Möglichkeit, ungesehen und mit dem Leben davonzukommen. Er holt Luft und läuft sie Stiege hinab. […]
> Atemlos rennt er, rennt immer weiter.« (119)

Dieser dritte Beispielabschnitt präsentiert erneut einen anderen Quellentypus: Es handelt sich um eine der wenigen heterodiegetisch vermittelten Passagen. Dem Erzählten nach erfolgt hier die Schilderung der Gewalttat – die erste von zwei Darstellungen des mehrfachen Mordes, die in verschiedenen Hinsichten divergieren.

Entscheidend scheint hier die *perzeptive* Perspektive: Wir haben es mit einer *intern* fokalisierten Darstellung zu tun. Ein heterodiegetischer Erzähler erzählt das Geschehen entlang der Wahrnehmung der Figur Mich. Dieser Erzähler verfügt über eine psychologische Innensicht; er weiß etwa, dass Mich erst verspätet die Stille nach der Tat bemerkt. Und er rapportiert Michs Gedanken, der dramatischen

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 139/152]
1

Szene gemäß, unter anderem in der ›originalen‹ Gestalt *zitierter* (innerer) Figurenrede. Zur *räumlichen* Perspektive: Mich ist an sich ein *Augen*zeuge. Doch schränkt er seine Perspektive, seinen Sehsinn, gleich doppelt ein. Einerseits dreht er sich angesichts der Ereignisse unwillkürlich auf den Rücken, andererseits hält er sich »beide Hände vor das Gesicht«. Er reduziert seine Wahrnehmung also auf eine Ohrenzeugenschaft. Das ist psychologisch sicher plausibel, doch führt es zu einer interessanten Inkonsistenz, die der Autorin wie dem Lektor möglicherweise entgangen ist. Wenn Mich so daliegt, kann er nicht sehen, wer unter ihm zum Opfer wird; er kann nicht wahrnehmen, dass »[z]uerst der Danner, dann noch seine Enkeltochter« ahnungslos in den Stall hineinkommen. Aber vielleicht ist die Inkonsistenz auch gar keine. Wenn man den Abschnitt als dominant, nicht aber *konsequent* intern fokalisiert betrachtet, kann man den fraglichen Satz stärker von der Figur abheben und einem punktuell nullfokalisierenden Erzähler zuschreiben. Nach diesem Abschnitt weiß der Leser deutlich mehr über den effektiven Tathergang; die Identität des Täters ist aber nach wie vor unklar. Diese wird im nächsten und zugleich letzten Abschnitt des Buches offengelegt.

Die Tat in der Perspektive des Mörders (121 ff.)

In diesem Fall bleibt die diskursive Anlage des Erzählens konstant. Auch hier ergreift ein heterodiegetischer Erzähler das Wort, nur dass er – erneut intern fokalisierend – auf den Mörder blickt. Er ist ein ehemaliger Liebhaber der Tochter Barbara. (Aus diesem Abschnitt stammte auch das zu Beginn eingespielte Zitat.)

> »Mit dem Gesicht zum Fenster sitzt er da. Der Blick leer in die Ferne gerichtet. So sitzt er auf seinem Bett in seinem Schlafzimmer, sieht ohne wahrzunehmen, den Blick nach innen, nicht nach außen gerichtet. […] Vor sich sieht er die Bilder des Nachmittags, sein Gespräch mit Anna, seiner Schwägerin. So deutlich und klar steht sie vor ihm, wie sie vor zwei Stunden vor ihm gestanden ist. In den Stall zu ihm hinaus war sie gegangen. Mit ihm sprechen wollte sie, musste sie. In ihrem Gesicht Ungläubigkeit und Trauer. Gemeinsam sind sie zur Bank hinter dem Haus gegangen. Von dort kann man im Frühjahr den ganzen Obstgarten

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 140/152]
1

überblicken. Sieht die Bäume in voller Blüte. Sieht das Land sich selbst wieder gebären. Er liebt diesen Anblick, jedes Jahr freut er sich darauf. Doch heute waren die Äste der Bäume noch kahl und tot vom vergangenen Winter. Neben ihn hat sie sich gesetzt. Stumm saßen sie da. In ihren Händen hatte sie ein Stück Stoff gehalten. Er jetzt sah er es, erkannt er es. Ein Tuch rot vom Blut. Sein Tuch.
Das Tuch, an dem er sich die Hände abgewischt hatte. Die Schuld, die er auf sich geladen hatte, hatte er mit dem Tuch von seinen Händen wischen wollen, aber es klebt immer noch an ihm. Wegwerfen hat er das Tuch wollen, aber wohin hätte er es werfen sollen. So hat er es wider besseres Wissen, wider alle Vernunft behalten. Vielleicht, so geht es ihm durch den Kopf, hat er es nicht weggeworfen, damit sie es findet, damit er einem Menschen von seiner Schuld beichten konnte. Nicht alleine sein wollte er, nicht alleine mit seiner Tat.
Anna hat ihren Arm um ihn gelegt und sagt nur: ›Warum?‹ ›Warum?‹« (122)

Ich beschränke meinen Kommentar auf die zeitliche und die ideologische bzw. – eng mit ihr verschränkt – die sprachliche Perspektive. Zur *zeitlichen* Perspektive: In der Erzählgegenwart sitzt der Mörder in seinem Schlafzimmer, das zugleich das Todeszimmer seiner Frau ist. Aus dieser Gegenwart blickt er zurück auf ein Gespräch am Nachmittag des gleichen Tages – ein Gespräch mit seiner Schwägerin Anna –, und dieses ist im Sinn einer relativen Chronologie genau terminiert, nämlich zwei Stunden zuvor. Nach dieser Retrospektion wird wieder auf die Erzählgegenwart geblendet; das Präteritum wird vom Präsens abgelöst: »Er hat seine alte Pistole aus seinem Nachttisch genommen. Kalt und schwer liegt die Waffe nun in seiner Hand. [/] Alles ist von ihm abgefallen. Er sitzt nur da, ruhig sitzt er da.« (125) Was dann geschieht, ist der Phantasie der Leserinnen und Leser überlassen. Auf jeden Fall kommt eine Selbstjustiz des Mörders nicht nur als mögliche, sondern als wahrscheinliche Option ins Spiel.

Entscheidend einmal mehr die *ideologische* bzw. *sprachliche* Perspektive: Das Gespräch mit der Schwägerin wird ausdrücklich als ein »Beichten« bezeichnet (123). Und dieser Sprachgebrauch scheint eben der der *Figur* zu sein. Als Indiz für diese These lässt sich anführen, dass die entsprechenden Sätze – »Beichten muss er. […] Sie Absolution soll sie ihm geben.« – umstandslos reformulierbar sind im

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 141/152]
1

Ich-Stil, sei es als Gedankenrede oder auch laut: »Ich muss beichten … […] Die Absolution soll sie/sollst du mir geben.«

Diese christlich-religiöse Rahmung des Gesprächs ist aber nicht die einzige. Es wird darüber hinaus auch durch eine dramatische Metapher charakterisiert, nämlich als »reißender Strom«, der aus ihm, dem Beichtenden, herausbricht. Wie reißend der Strom ist, zeigt sich daran, dass der Redende als Ursprung des Stroms von diesem selbst »mit sich fort« gerissen wird. In diesem metaphorischen Setting wird Anna, die Beichtmutter, zum »rettenden Ast«, an den er sich klammert. Ich betone das Nebeneinander dieser beiden Bilder, weil das zweite, die Flussmetapher, nun *nicht* dem psychischen Haushalt der Figur entnommen zu sein scheint, sondern dem des Erzählers. Sie lässt sich nicht umstandslos in Ich-Rede transformieren. Tut man es, sprengt es auf jeden Fall die Einheit der Figuren, wie man sie bislang kennengelernt hat. »Wie ein reißender Strom bricht es auch mir heraus. Die Flut reißt mich mit sich fort.« Ein zweites Teilmoment der ideologischen Perspektive, das die Rahmung der Beichte in aufschlussreicher Weise erweitert: Der Mörder schreibt sich seine Tat nicht als autonome Handlung zu; er sieht diese – potentiell selbstentlastend – als Folge rauschhafter Besessenheit:

> »Wie im Rausch. In einem Rausch aus Blut, die Sinne vernebelt, nicht mehr Herr seiner Selbst. Nein, nicht er hat sie erschlagen. Nicht er. Die ›wilde Jagd‹, die von ihm Besitz ergriffen hat. Der Dämon, der Verderber, er hat sie erschlagen, alle. Zugesehen hat er sich selbst, zugesehen, wie sie alle erschlagen hat.« (123).

Hier zeigt sich schließlich eine Korrespondenz zur eben diskutierten Passage. Die These der Pfarrköchin ist insofern nicht ganz falsch, als sie sich mit der Selbstdeutung des Täters berührt.

Mit diesen kurzen Kommentaren ist weder das Spektrum der informellen Zeugenberichte noch das der anderen Quellentypen erschöpft, doch dürfte andeutungsweise klar geworden sein, wie die verfügbaren Theoriebestände im konkreten Fall produktiv werden können. Die folgenden bilanzierenden Überlegungen müssen nun stärker Aspekten der Perspektivenstruktur gelten, also den relationalen Dimensionen, die der einzelnen Perspektive im Gesamtgefüge des Textes ihre spezifische Stellung geben.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 142/152]
1

3. Mord, multiperspektivisch

Wenn mit dem Phänomen der Perspektive immer auch das einer Pluralität gegeben ist (minimal: einer Dualität), so verbindet sich damit nicht zwingend, aber regelmäßig die Notwendigkeit der *Priorisierung* einer Perspektive. Dieser Sachverhalt zeigt sich verschärft in Konstellationen der Multiperspektivität. Hier mögen bereits die hohe Zahl und die gegebenen pragmatischen Anforderungen dazu nötigen, diese oder jene Perspektive in dieser oder jener Weise zu privilegieren. Die Logik dieser Privilegierung geht exemplarisch auch aus den eben angestellten textnahen Kommentierungen hervor: Weder konnten alle 43 Abschnitte zur Sprache kommen, noch war jeder Abschnitt mit gleicher Intensität zu diskutieren. Welche Kriterien den Ausschlag gaben, gerade diese zu wählen und in diesen Hinsichten zu kommentieren, lässt sich, nach einigen anderen Hinweisen, aber genauer sagen – genauer vielleicht auch, als es bei multiperspektivischen Erzählungen anderer Genres der Fall wäre.

Denn das gewählte Beispiel ist in gewisser Weise ein wohlfeiles. Im kriminalliterarischen Erzählen geht es qua Gattung dezidiert darum, divergierende Perspektiven zu sichern, zu sichten und zu evaluieren. Die delikate Beziehung von Wahrheit und Perspektive liegt hier auf der Hand, weil es angesichts einer Untat – klassischerweise dem Kapitalverbrechen eines Mordes – geboten ist, die Wahrheit zu erheben, um sie in Gestalt eines Rechtsverfahrens zur Geltung zu bringen. Aber gerade aufgrund dieser Genrekonvention ist das gewählte – wie man sagen könnte – *dokumentarisch-multiperspektivische* Erzählverfahren ja von Interesse. In diesem Fall bedeutete es einen eklatanten Verstoß gegen die Genrekonvention, wenn die Lektüre es dabei beließe, sich auf ein ästhetisches Wohlgefallen am vorüberziehenden Perspektivenreigen zu beschränken.

Der Roman kommt der Konvention der entschiedenen Perspektivenwahl und –evaluation denn auch bereitwillig entgegen: Als multiperspektivische Erzählung gehört Schenkels *Tannöd* sicher dem *geschlossenen* Typus an. Die vielen Perspektiven lösen die Einheit des Erzählten nicht auf. Und aufgrund des vergleichsweise kleinen und spektral schmalen Multi (s. u.) führen sie kaum zur Umstellung des Lesemodus von Handlungsrekonstruktion auf literarische (oder narratologische) Epistemologie. Insofern bleibt der Roman trotz

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 143/152]
1

seines moderat formexperimentellen Charakters dem klassischen Erzählmuster des Krimis nahe: Der Fall ist am Ende klar; Tat und Täter lassen sich zweifelsfrei richtig zuordnen. Der Zeugenbericht korrespondiert mit dem Selbstzeugnis des Mörders; sie beglaubigen sich wechselseitig. Allerdings muss bei aller Stimmigkeit eine entscheidende Perspektivendifferenz betont werden: *Innerfiktional* werden Tatmotiv, Tathergang und Täterschaft *nicht* öffentlich. Anna, die Quasi-Beichtmutter des Mörders, ist die Einzige, die ausdrücklich Bescheid weiß. Der Ich-Erzähler des eröffnenden Abschnitts kann sich als Urheber der Tannöd-Akten dagegen keine Gewissheit über die Ereignisse verschaffen. Nur auf der textexternen Ebene, zwischen Text und Leserin/Leser, wird das Bedürfnis nach einem Wissen um Täterschaft und Tatmotiv befriedigt und – durch das Schlussbild des Täters mit der Pistole – andeutungsweise auch das nach ausgleichender Sühne.

Im generischen Milieu der (zumal klassischen) Kriminalliteratur liegt generell auf der Hand, wer für das sensible Geschäft der Perspektivenpriorisierung und -evaluation zuständig ist: die Ermittlerfigur. Sie begibt sich ins Dickicht widersprüchlicher Auskünfte und vager Indizien, um nach besten Kräften Ordnung zu schaffen. Insofern die Leserin/der Leser ebenfalls wissen will, was Sache ist, wird der Ermittler zu ihrem textinternen Repräsentanten. Wenn nun diese Instanz fehlt, wie bei Schenkel der Fall, ist die Leserin/der Leser auf sich selber gestellt; sie oder er haben unmittelbareren Zugang zu den Akten und müssen sich nicht aufhalten mit den mehr oder minder geschickten und erfolgreichen Rekonstruktionsbemühungen des Ermittlers.

Der Gravitation auf das Kapitalverbrechen folgt aber, wie meine Kommentierung zeigt, nicht nur eine behagliche private Lektüre, sondern auch eine exemplarische im Kontext wissenschaftlicher Reflexion. Es liegt auf der Hand, dass die Abschnitte bzw. Perspektiven zur Sprache kommen mussten, die unmittelbar dem Verbrechen gelten. Wenn der Mehrfachmord als zentrierendes Geschehenselement fungiert, so bildet seine doppelte Darstellung – diejenige aus der »Live«-Perspektive des Zeugen und die aus der Retrospektive des Täters – zweifellos einen Grundbestand, dem andere Erzähleinheiten zu- oder eben auch nachgeordnet werden können (zum Beispiel die Auskunft der Köchin, die insofern eine subordinierte Perspektive ist,

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 144/152]
1

als sie nur mittelbar Aufschluss gibt über die Tatmotivation und ihren Hergang). Aufgrund des geschilderten Handlungszusammenhangs liegt auf der Hand, dass die repräsentierten Perspektiven hierarchisch geordnet werden können – anders als in Fällen eines offenen multiperspektivischen Erzählens, das gerade von der tendenziellen Nebenordnung schwer oder nicht integrierbarer Stimmen lebt.[51]

Die Perspektivenwahl wird aber nicht nur bestimmt durch Aspekte der narratologischen Dimension der Geschichte (dem Tathergang als zentralem Geschehensmoment), sondern auch durch die spezifische Anlage des Erzähldiskurses. Meine Darstellung des Romans konnte nicht absehen vom einleitenden Abschnitt, der den folgenden Tannöd-Akten allererst einen Rahmen gibt: Die Ich-Perspektive dieses Erzählers erlaubt es, die vielen folgenden Ich-Perspektiven grob zu situieren. Der Roman gehört also einerseits dem dritten der zitierten Grundformen des multiperspektivischen Erzählens an, den »Erzählungen mit einer montage- bzw. collagenhaften Erzählstruktur, bei der personale Perspektivierungen desselben Geschehens aus der Sicht unterschiedlicher Erzähl- und/oder Fokalisierungsinstanzen durch andere Textsorten ergänzt oder ersetzt werden«[52]; andererseits lässt er sich, was die Situierung der Erzählinstanzen betrifft, als eine »intradiegetisch multiperspektivische«[53] Erzählung klassifizieren. Wie im Schulbeispiel des Briefromans sind die einzelnen Erzählinstanzen selbst auf der Ebene des Erzählten angesiedelt; einen Erzähler, der diese Instanzen aus extradiegetischer Warte noch einmal überblickt, gibt es nicht. Und zur Sprache kommen musste aus textstrukturellen Gründen auch der letzte Abschnitt. Denn abgesehen davon, dass hier die Täterretrospektive erfolgt, vollzieht sie die ›hintere‹ Schließung der erzählten Welt; hier wird das letzte und daher gewichtige Wort zu den Ereignissen gesprochen, das nicht noch einmal durch weitere Perspektiven relativiert werden kann. Die Täterperspektive, die Gewissheit verschafft über Täter und Tathergang,

[51] Abgesehen von der Hierarchie, die bereits und eindeutig durch die Ebenendifferenz von der Halbrahmung und den diversen Gesprächen auszumachen ist.

[52] Vera Nünning und Ansgar Nünning, »Von ›der‹ Erzählperspektive zur Perspektivenstruktur narrativer Texte«, 18.

[53] Dies., »Multiperspektivität aus narratologischer Sicht«, 43.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 145/152]
1

wird gleichsam aufgespart bis zum letzten Moment;[54] die metaphorische Rede vom »Fluchtpunkt«[55] der Perspektiven hat hier ein texttopologisches bzw. erzählstrategisches Pendant.

Zur Perspektivenstruktur

An dieser Stelle müssen aber, in aller Kürze, noch einmal alle 43 Abschnitte in die Überlegungen einbezogen werden. Die Angebote der narratologischen Multiperspektivismusdiskussion erlauben es, die Perspektivenstruktur des Romans, seine Realisierung des geschlossenen Typus, punktuell noch genauer zu benennen: Wie das Beispiel erahnen ließ, kann sich eine Bestimmung dieser Struktur nicht auf den quantitativen Aspekt der *Zahl* der involvierten Perspektiven beschränken; er muss fraglos auch dem qualitativen ihres *Spektrums* Rechnung tragen. Denn beide sind nicht direkt zu korrelieren: Viele Figuren oder Perspektiventräger bedeuten nicht zwingend viele – substanziell – *verschiedene* Perspektiven; der Umfang des »Perspektivenangebots«, ausgespannt zwischen mono- und polyperspektivischen Texten, sagt nichts über dessen »Streubreite«[56], ausgespannt zwischen Homo- und Heterogenität. Das Personal von *Tannöd* gehört trotz klarer interner Ausdifferenzierung (die in punkto Beruf und Alter bereits aus den Abschnittsüberschriften hervorgeht) und vorbehaltlich der perzeptiven, räumlichen und zeitlichen Individualität insgesamt einem einheitlichen Milieu an. Die Streuung des ideologischen Spektrums ist, gemessen am Gesamtspektrum möglicher Weltanschauungen und Werthaltungen, eine sehr geringe. Im Feld zwischen Individualität und Kollektivität partizipieren die *Tannöd*-Figuren an einer starken übergeordneten Kollektiv-Perspektive. Der einzige herkunftsmäßig Fremde ist der

54 Genauer: bis *fast* zuletzt, denn das letzte Wort hat der liturgische Text, der Auszug aus der *Litanei zum Troste der Armen Seelen,* der seinerseits mit dem gebetstheologischen Finalwort »Amen!« (125) endet. Vgl. ausführlicher Andreas Mauz, »De profundis«.

55 Vera Nünning und Ansgar Nünning, »Multiperspektivität aus narratologischer Sicht«, 60 u.ö.

56 Ebd., 54.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 146/152]
1

aktensammelnde Ich-Erzähler. Doch auch er teilt, wie der erste Abschnitt zeigt, entscheidende Wahrnehmungsparameter und Werte mit den Dorfbewohnern, und nur als ein derart Fremd-Vertrauter kommt er auch als Chronist in Frage.

Entscheidend ist nun freilich, wie sich die Differenzeinheit dieser Perspektiven konkret darstellt, wie sich das Geschlossene des Typus hier genauer fassen lässt. Wie knapp referiert, wird die Perspektivenstruktur als Netzwerks modelliert, das innerhalb eines Kontinuums zwischen Kongruenz und Differenz drei markante Ausprägungen kennt: die *additive*, die *korrelative* oder die *kontradiktorische* Gestaltung. *Tannöd* realisiert mit dem additiven offensichtlich den schwächsten Typus multiperspektivischen Erzählens. Die einzelnen Perspektiven ergänzen sich; das Geschehen fügt sich durch die verschiedenen Passagen schließlich zu einem stimmigen Gesamtbild – anders als beim korrelativen (oder auch »kontrastiven«), das durch den höheren Grad an wechselseitiger Relativierung bestenfalls kleinräumige und/oder partielle Passungen erlaubt, und ganz anders als im kontradiktorischen Erzählen, in dem die Perspektiven gänzlich inkommensurabel werden und die Logik eines kohärenten vornarrativen Geschehens, das erzählerisch plural repräsentiert wird, zerbricht.

Diese Perspektivenaddition wird diskursiv auch in der einfachsten Form repräsentiert, nämlich als *sukzessive* Folge und nicht etwa alternierend[57] oder simultan[58]. Diese Anlage führt durch den *primacy effect* zwangsläufig zu einer formalen Privilegierung der ersten Perspektive(n); jede spätere nimmt sich als Variation der früheren aus. (Wobei gerade dies die Frage aufbrechen lässt, weshalb diese Perspektive vor jener geführt wird bzw. was sich veränderte, wenn es anders wäre.) Die Geschlossenheit ergibt sich also auch durch den Verzicht auf eine alternierende Struktur, die durch den mehrfachen

[57] Vgl. noch einmal Faulkners *As I lay Dying*.

[58] Vgl. etwa Brayn Stanley Johnsons *Albert Angelo* (1964). Die mehrspaltig erfolgende Darstellung kann die Hierarchie effektiv reduzieren und eine Form der Gleichzeitigkeit repräsentieren. Gänzlich ausgehebelt wird sie aber nicht, weil sich durch die unhintergehbare Ordnung der Lektüre (von oben links nach unten rechts) im Rezeptionsvollzug noch immer die linke Spalte als Einsatz aufdrängt. Zu diesem Beispiel auch Vera Nünning und Ansgar Nünning, »Multiperspektivität aus narratologischer Sicht«, 56.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 147/152]
1

Wechsel mehrerer Perspektiven zumindest potentiell stärkere Reibungen und (Selbst-)Widersprüche erlaubt.

Wenn dieses weiter entfaltbare Modell der Perspektivenstruktur grundsätzlich für zwei gegensätzliche Strategien der Perspektivensteuerung sensibilisiert – die »integrationsfördernde« und die »synthesestörende« –, so ist es von Interesse, dass *Tannöd* als integrationsfördernd-geschlossenes Exempel auf ein prominentes Mittel der Integrationsförderung verzichtet. Es kennt keine übergeordnete Erzählinstanz. Und ein »niedriger Grad an Ausgestaltung der Erzählerperspektive« gilt idealtypisch eben als Instrument einer »synthesestörenden Perspektivensteuerung«, weil mit ihm die entscheidende Option »expliziter Rezeptions- und Sympathielenkung« entfällt.[59] Dass sich die Autorin dieses Darstellungsverfahrens bedient und dennoch ein perspektivenrelativ geschlossenes Ende präsentiert, dürfte mit für den Erfolg des Romans verantwortlich sein.

An diesem Punkt verlasse ich die narratologische Perspektivendiskussion und das *Tannöd*-Exempel und schließe im Sinn einer ausblickshaften Problemanzeige mit einer ausdrücklich hermeneutischen Perspektive auf die Narratologie selbst.

VI. Praxeologisch-hermeneutische Coda: Beschreiben und/oder Interpretieren

Im weiten Spektrum der Hermeneutiken scheint mir die praxeologische im Moment besonders produktiv, ein Theorietypus also, der die Vollzugsdimension des Verstehens und Interpretierens ins Zentrum stellt. Oder negativ formuliert: Praxeologische Reflexion setzt nicht an in der Sphäre der Theorien und/oder Methoden; sie achtet, *bottom up* verfahrend, gerade auch auf die Vollzugsaspekte, die nicht aus den *top down* strukturierten Theorien und Methoden ableitbar sind.[60] Diese Aufmerksamkeit für die Praxis wird nun auch und gerade

[59] Ebd., 65.

[60] Ich folge mit dieser Skizze dem Band: Andrea Albrecht et al. (Hg.), *Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens*, Berlin 2015. Vgl. v.a. die gleichnamige Einleitung der Herausgeberin, ebd., 1–22. Als interdisziplinär kanonischer Referenztext des »practice turn« wäre zu nennen: Andreas Reckwitz, »Grund-

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 148/152]
1

dort relevant, wo die kardinale normative Dimension des Interpretierens zur Debatte steht, wo wenn nicht die »Wahrheit« oder »Objektivität« von Interpretationsaussagen, so doch deren intersubjektive Plausibilität bzw. Akzeptierbarkeit in Frage steht.[61] Wenn sich der Ort der Praxis extern durch die doppelte Unterscheidung von der Dimension der Theorien und der Methoden näher bestimmen lässt, so ist damit für die interne Ausdifferenzierung des Begriffs noch nichts gewonnen. Und dass eine solche interne Differenzierung fällig ist, liegt auf der Hand, wenn man sich die Pluralität wie die Heterogenität der Akte vor Augen führt, die ein Interpret vollzieht:

> »Diese [die Interpretationen] tun immer vieles (aber nie alles Mögliche, nie alles auf einmal und schon gar nicht Beliebiges): Sie antworten, appellieren, assoziieren, behaupten, belegen, beschreiben, bestätigen, bestreiten, deuten, differenzieren, erklären, erläutern, exemplifizieren, fragen, individualisieren, informieren, kontaktieren, legen aus, mutmaßen, perspektivieren, projektieren, rubrizieren, schildern, schließen, spekulieren, systematisieren, typisieren, verallgemeinern, verdeutlichen, vergleichen, vermuten, zeigen, zitieren u. v. a. m.«[62]

Eine einfach Weise, das weite Feld der texthermeneutischen Praxisformen zu strukturieren, liegt in der Unterscheidung von *Beschreibungsakten bzw. -aussagen* von *Interpretationsakten bzw. -aussagen.* Diese Sortierung kann sich u. a. an den Zielsetzungen der jeweiligen Handlungen orientieren, denn beschreibende und interpretierende Akten bzw. Aussagen antworten auf tendenziell unterscheidbare Fragen. Das Ziel des Beschreibens ist primär das einer Klassifikation, der – korrekten – Zuordnung phänomenaler Sachverhalte und phänomenbeschreibender Kategorien; das Ziel des Interpretierens ist dagegen die Bestimmung oder Etablierung umfassenderer höherstu-

elemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialwissenschaftliche Perspektive«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (2003), 282–301.

61 Für eine ausführliche Untersuchung des Gütekriteriums »Plausibilität« vgl. prägnant: Simone Winko, »Zur Plausibilität als Beurteilungskriterium literaturwissenschaftlicher Interpretationen«, in: Andrea Albrecht et al. (Hg.), *Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens*, 483–512.

62 Steffen Martus, »Zur normativen Modellierung und Moderation von epistemischen Situationen in der Literaturwissenschaft aus praxeologischer Perspektive«, in: *Scientia Poetica* 20:1 (2016), 220–233, 229.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 149/152]
1

figer Bedeutungszusammenhänge.[63] In Aufnahme von Leitdifferenzen, die in der entsprechenden Debatte begegnen, lässt sich auch sagen: Liegt der Akzent hier auf dem »Objektbezug«, der »Textimmanenz« und dem »(rekonstruierenden) Lesen«, liegt er dort auf dem »Subjektbezug«, der »Texttranszendenz«, dem »(kreativen) Verstehen«[64]. Diese Grunddifferenz verbindet sich ferner mit tendenziell unterscheidbaren Weisen, beschreibende und interpretierende Tätigkeiten/Aussagen zu evaluieren. Während sich Beschreibungen in der Regel bewerten lassen über eine Wahr-Falsch-Differenz, unterliegen Interpretationen, insofern sie Hypothesen formulieren, grundsätzlich eher einer skalaren Bewertung geringerer oder höherer Plausibilität.

Funktional betrachtet dient die Unterscheidung bzw. der differenzierte Bezug von Beschreibung und Interpretation schließlich selbst zentral der Evaluation von Interpretationsaussagen. Denn Textinterpretationen lassen sich durch textbeschreibende Hinweise problematisieren; Interpretationen stehen aus der Perspektive der Beschreibung in einer »Logik der Rechtfertigung«[65]. Mit der Evalua-

63 Ich folge mit dieser groben Sortierung der Position Tom Kindts, dargestellt unter anderem in: »Deskription und Interpretation. Handlungstheoretische und praxeologische Reflexionen zu einer grundlegenden Unterscheidung«, in: Marie Lessing-Sattarie et al. (Hg.), *Interpretationskulturen. Literaturdidaktik und Literaturwissenschaft im Dialog über Theorie und Praxis des Interpretierens*, Berlin 2015, 93–112. Ergänzend scheint es mir aber wichtig festzuhalten, dass sich die beschreibende Klassifikation kaum erschöpft in bloßer »Terminologieanwendung« (ebd., 99), sondern auch kreative, begriffs*bildende* Momente umfasst. Auch diese sollten aufgrund ihrer Phänomennähe unter »Beschreibung« und nicht unter »Interpretation« subsumiert werden.

64 Vgl. Oliver Jahraus, »Analyse und Interpretation. Zu Grenzen und Grenzüberschreitungen im struktural-literaturwissenschaftlichen Theoriekonzept«, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 19:2 (1994), 1–51, 15.

65 Carlos Spoerhase, »Strukturalismus und Hermeneutik. Über einige Schwierigkeiten struktural Verfahren im Spannungsfeld von Textanalyse und Interpretation«, in: Hans-Harald Müller et al. (Hg.), *Strukturalismus in Deutschland. Literatur- und Sprachwissenschaft 1910–1975*, Göttingen 2010, 13–38, 21. Damit wird – was wichtig ist – nicht einem unidirektionalen Modell der Beziehung das Wort geredet. Im Anschluss an Spoerhase muss betont werden, dass Textbeschreibungen nie ›rein‹ sind und sich allen Daten gleichermaßen intensiv zuwenden. Damit würde sie kaum fertig, und sie wären auch ihres

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 150/152]
1

tionsfunktion verbindet sich freilich ein Paradox, das eine der Schwierigkeiten der Unterscheidung und ihres Gebrauchs kenntlich macht: »Je semantisch gehaltvoller die Beschreibung ist, desto gefährdeter scheint die für ihre intendierte Kontrollfunktion der Interpretation notwendige Intersubjektivität, je unkontroverser ihre semantischen Gehalte sind, desto bestätigungsirrelevanter ist sie.«[66]

Die praxeologisch-hermeneutische Differenz von Beschreibung und Interpretation ist offensichtlich auch von Bedeutung für die Narratologie im Allgemeinen und das Problem erzählerischer Perspektivierung im Besonderen. Zumindest den klassischen Varianten der Erzähltheorie[67] eilt in Aufnahme entsprechender ausdrücklicher Ansprüche der Ruf voraus, sie seien »rein deskriptiv«. Und wenn die Narratologie weit über die Literaturwissenschaft hinaus zu einer Referenztheorie geworden ist, so verdankt sich dies sicher auch der effektiven Objektivierungsleistung der verfügbaren Modelle und Terminologien. Unabhängig von der entscheidenden Frage, wie »Beschreibung« und »Interpretation« und ihr Zusammenspiel im narratologischen Kontext zu modellieren sind, lässt sich sagen: Es gibt eine Vielzahl narratologischer Aspekte, die den Phänomenen nach (wenn auch nicht den Vokabularen nach) deskriptiv fassbar sind; zweifellos gibt es aber auch Aspekte, die höherstufige Interpretationsakte erfordern. Im Kontext der Erzählperspektive lässt sich etwa zweifelsfrei zwischen Erzähler- und Figurenrede unterscheiden (die Figurenrede wird durch Redezeichen oder *verba dicendi* als solche ausgewiesen); einen Erzähler als »unzuverlässig« einzustufen, ist dagegen nur aufgrund weiterreichender – und daher angreifbarerer – Hypothesen möglich. Wenn Vera und Ansgar Nünning in ihrem maßgeblichen Beitrag zum multiperspektivischen Erzählen notieren, sie würden »ein systematisches Raster von *deskriptiven* Analyseka-

»zielführenden Charakters« (ebd., 18) beraubt. Die Selektion der erfassten Daten wird vielmehr durch ein textinterpretatorisches Interesse bestimmt.

66 Benjamin Gittel, »Die Bestätigung von Interpretationshypothesen zu fiktionalen literarischen Werken«, in: Andrea Albrecht et al. (Hg.), *Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens*, 513–564, 528.

67 D.h. den Narratologien, die sich – wie Genette und auch Schmid – im Bereich der strukturalistischen Erzähltheorie bewegen, im Gegensatz etwa und insbesondere zu den Varianten einer kognitiven Narratologie. Vgl. noch einmal Greta Olson (Hg.), *Current trends in narratology*.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 151/152]
1

tegorien«[68] anstreben, ist das nicht unmittelbar vereinbar mit dem Hinweis, dass bei der »Analyse der Gestaltung von Einzelperspektiven […] der *Grad an Zuverlässigkeit oder Glaubwürdigkeit*« entscheidend sei, »der ihren Urteilen und Einstellungen jeweils zugeschrieben wird«[69]. Oder mit Bezug auf das oben explizierte Perspektivmodell Schmids: Seine Parameter 2 und 5, die ideologische und die sprachliche Perspektive, sind sicher nicht rein beschreibend erschließbar. Hier basieren Aussagen über diese oder jene Stelle oder Figur zwangsläufig auf einer interpretierenden Wahrnehmung des Gesamttextes oder auch auf der Einbeziehung textexterner Faktoren. Und je subtiler die Kategorien der Beschreibung und Interpretation gefasst werden, je stärker die normative Funktion ihres Zusammenhangs betont wird, desto schwerer wiegen diese Differenzen.[70]

Wenn Perspektiven nicht nur, aber besonders im Fall ihrer starken Pluralisierung zur Evaluation nötigen, so stellt die Erzählliteratur exemplarisches Material bereit für entsprechende Übungen. Und eine hermeneutisch informierte Narratologie liefert bestenfalls perspektiventheoretische Impulse, die auch jenseits der Erforschung von Erzählliteratur auf Unterschiede verweisen, »die einen Unterschied machen«[71].

68 Beitrag zur in Vera Nünning und Ansgar Nünning, »Multiperspektivität aus narratologischer Sicht«, 47 (meine Kursivierung, A.M.)

69 Ebd., 53.

70 Das wäre anhand von Benjamin Gittels eben zitiertem Aufsatz »Die Bestätigung von Interpretationshypothesen zu fiktionalen literarischen Werken« – dem derzeit, wie mir scheint, subtilsten Beitrag zur Debatte – weiter zu entfalten.

71 Gregory Bateson, *Mind and Nature: A necessary Unity*, New York 1979, 99: »Information consists of differences that make a difference«.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124804
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 152/152]
1

Johanna Breidenbach

Das Gebet als Perspektivenwechsel

Zum Umgang mit zweideutigen Blicken und dunklen Bildern

Hinführung und Hinweise zur Gliederung

Der Bedarf nach einem Perspektiven*wechsel* besteht dann, wenn eine Perspektive zu eng geworden ist und mehr verstellt als sie eröffnet. Das gilt auch für den epistemischen Kontext, aber prekär wird das, wenn es um die Perspektive geht, die wesentlich die Sicht auf Gott, einen selbst und auf andere Menschen bestimmt. Das lässt sich sowohl im zwischenmenschlichen wie im politischen Bereich ständig beobachten. Wenn der, den man auf eine bestimmte Art sieht, gerade durch diese Sehweise verzerrt wird, so wird der Blick starr, ungnädig und feindlich. Dem korrespondiert die Erfahrung, in Perspektiven anderer oder in der Perspektive Gottes auf einen selbst gefangen zu sein.

Wenn als Lösung für das Problem verengter, geradezu verkehrter Perspektiven eine vollständige Elimination des Blickes des anderen nicht in Frage kommt – weil dieser Exit selten möglich und oft auch nicht wünschenswert ist – so ergibt sich der Bedarf nach einer Veränderung der Perspektive. Wie wäre eine solche Transformation der Perspektive im und durch das Gebet zu denken, so dass vom Gebet als Perspektivenwechsel gesprochen werden kann? Eine zentrale Rolle wird hierbei die Stimme und das Gehör spielen. Das Sehen wird transformiert, so die These, soweit es ihm gelingt, den Hörsinn in sich aufzunehmen. Dann wird das Sehen ein Schauen, *contemplatio*. Dieser Begriff, mit dem das Beten traditionell auf das Schauen Gottes bezogen wird (gen. subj. und obj.), umfasst die entscheidenden Gesichtspunkte, die die Übergänglichkeit des Gebets ausmachen.

Dem Text, der das entfalten soll, wird zunächst eine kurze Thesenreihe zum Gebet vorausgeschickt. Sie spannt den gebetstheologischen Rahmen auf, in welchen die folgenden Überlegungen eingezeichnet werden. Beginnen möchte ich dann mit einer autobiographischen Erzählung von Herta Müller (I.). Bei ihrer Lektüre stößt man auf das Problem der totalisierenden Perspektive

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 153/182]
1

allsehender Instanzen sowie einen zweifachen Spiegelbegriff. Letzterer weist bereits in Richtung der Lösung des Problems. Der Zusammenhang von Gebet und Anfechtung, der hier implizit thematisch wird, wird in einem zweiten Abschnitt explizit entfaltet (II.). Die Fragen, die sich aus diesem Komplex ergeben, sollen in einem nächsten Schritt anhand des Traktats *De visione Dei* des Nikolaus von Kues erörtert werden (III.). In dessen Zentrum steht das Bild eines *panoptes*, eines Allsehenden. Besondere Aufmerksamkeit soll zum einen der Gebetsförmigkeit des Traktats sowie zum anderen der Interpretation der Schrift durch Michel de Certeau gelten. Denn in ihr wir die dogmatische Frage verbunden mit einer gegenwartshermeneutischen Analyse, die die Wahrheitsfähigkeit religiöser Rede überhaupt berührt. Was sind die Bedingungen der Möglichkeit, in einer Situation weltanschaulicher Pluralität und sich weiter durchsetzender Säkularisierung auf eine absolute Wahrheit bezogen zu bleiben? Hier kommt dem »Hören auf die Brüder«, in und durch das sich neu das Bild der ewigen Wahrheit abzeichnet, eine zentrale Rolle zu. Kontemplation wird durch de Certeau so zugleich als soziale Praxis profiliert. Die letzten beiden Schritte bündeln die Gedanken zur Bedeutung der Überkreuzung von Schauen und Sprechen im Gebet (IV.) und resümieren den zurückgelegten Weg (V.).

Vier bis fünf orientierende Thesen

Kommen wir zu den angekündigten Thesen, damit klar ist, von wo nach wo sich der grundlegende Perspektivwechsel vollzieht, mit dem das Gebet zu tun haben soll bzw. in welchen Horizont er eingezeichnet ist.

1. Im Gebet geht es darum, wie wir in die Welt schauen oder mit anderen Worten: Das Gebet hat es wesentlich mit der Perspektive zu tun, die wir auf die Welt einnehmen. Im Term der »Welt« seien hier gegenüber anderen möglichen Konstellierungen einbegriffen ich selbst, die anderen Menschen und Lebewesen sowie die unbelebte Kreatur. Mit der Bezeichnung »Kreatur« greife ich schon vor auf These 2:
2. Das Gebet hat an einem Wechsel dieser Perspektive Teil und aktualisiert ihn fortlaufend. Dieser Wechsel ereignet sich so, dass

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 154/182]
1

alles was ist, als Kreatur in den Blick kommt, d. h. als Schöpfung Gottes, mein Mitmensch als Nächster und ich selbst als gerechtfertigte Sünderin. Es geht es also um die radikale Totalperspektive des Glaubens, die nicht etwas sieht, was sonst keiner sieht, sondern alles anders sieht. Dabei ist die Pointe dieses Wechsels, dass sie keine Wahlmöglichkeit des Menschen ist, denn es ist unmöglich, sich von sich aus so auf Gottes Standpunkt zu stellen, dass seine Sicht der Dinge zur existenzbestimmenden Orientierung würde.[1] Vielmehr ist der Perspektivenwechsel vom Unglauben zum Glauben, so lässt sich in Anlehnung an Ingolf Dalferth sagen, ist als gewährte Partizipation an Gottes Sicht auf die Welt zu beschreiben, die allem, was ist, den Glanz der Gnade[2] verleiht. Diese fungiert als Einschub eines bestimmten »als ob« zwischen uns und unser Welterleben. Von Paulus wird dies im ersten Korintherbrief negativ formuliert: die »die diese Welt gebrauchen« sollen sie so gebrauchen, »als brauchten sie sie nicht« (1 Kor 7,31).

3. Die Zusammenrückung von Glaube und Gebet hat das Folgeproblem, in der Beschreibung zwar gründlich, aber relativ unscharf zu sein. Denn wenn man den Glauben als Totalperspektive versteht, so gewinnt man damit zwar viel, vermag aber all die Randphänomene wie Wachstum, Anfechtung und Transformationen des Glaubens innerhalb der symbolischen Koordinaten der christlichen Religion nur schwer zu erfassen. Damit wird auch das Gebet in seiner merkwürdigen Mittelstellung zwischen intentionalem Vollzug und unverfügbarem Geschehen nicht hinreichend erfasst. Eigens bedacht werden muss weiter, dass
4. das Gebet eines Menschen nicht abgelöst werden kann vom Rahmen der gemeinschaftlichen religiösen Praxis, in dem es sich konstituiert bzw. abhängig ist von der Verfassung dieses Rahmens. Mit anderen Worten: die Vermittlung der Perspektive des Glaubens ist ebenso zu betonen. Welche Formen ich beim Beten in Anspruch nehme, hat wesentlich damit zu tun, was ich bei

[1] Vgl. von Ingolf U. Dalferth beispielsweise Radikale Theologie, Leipzig [3]2013.

[2] Vgl. Christof Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989, z.B. 31, 301 et passim.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 155/182]
1

anderen gesehen und gehört habe – oder eben nicht. Im christlichen Kontext bedeutet das zugespitzt: Das Gebet des Einzelnen ist immer Teil des Gebets der christlichen Gemeinschaft wie auch das Gebet der Gemeinschaft abhängt vom Gebet der Einzelnen. Die christliche Gemeinschaft wiederum ist nicht unabhängig von der gesellschaftlichen Gesamtsituation, von der sie Teil ist.

5. Im Folgenden kommt das Gebet vor allem zur Sprache in seiner praktisch wie theoretisch bedeutsamen Verbindung mit dem Gesichtssinn (*contemplatio*), gemäß der Tradition, in der es bezogen ist auf die Schau Gottes (*visio beatifica*). Damit finden viele andere Aspekte des Gebets hier keine Beachtung, die sich für den Gegenstand auch nahelegen würde, insbesondere natürlich die Thematisierung des Gebets als Klage und Lob und des berühmten Stimmungsumschwungs[3] zwischen beiden. Ich hoffe aber, mit der Nachzeichnung des Gebets in seinen Momenten von Gewähr, Gegenseitigkeit und Entzug eine Kernbewegung des Betens überhaupt zu erfassen.

I. Teuflischer und göttlicher Spiegel. Oder: Beten bedeutet, sich mit der Stimme zu helfen

In dem Essay-Band »Der Teufel sitzt im Spiegel«, erschienen 1991, sind elf poetologische Essays von Herta Müller versammelt, die 1953 im Banat in Rumänien geboren wurde und 2009 den Nobelpreis für Literatur erhielt. In den Aufsätzen geht sie dem Prozess des Schreibens nach. Er verbindet in ihrer autobiographischer Erzählung ihre Nachkriegskindheit auf dem Land als Teil einer kleinen deutschen Minderheit, ihre Zeit als Schriftstellerin unter Nicolae Ceaus|,escu sowie die ersten drei Jahre in der BRD seit ihrer Ausreise dorthin 1987. Für das Mädchen war die Großmutter eine prägende Gestalt. Als die Großmutter einmal beobachtete, wie ihre Enkelin mit ihrem Spiegelbild kokettierte, warnt sie davor, dass der Teufel im Spiegel sitze.

[3] Hermann Gunkel, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, zu Ende geführt von Joachim Begrich, Göttingen ^{4}1985 (^{1}1933), 268–271; 282–285: »Im Wechsel zwischen Klage- und Danklied verläuft das ganze Leben des Frommen.« (285)

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 156/182]
1

Später entdeckte Müller jenseits der pädagogischen Maßnahme einen tieferen Sinn dieser Ermahnung, auf den ich gleich wieder zurückkommen werde. Grundlegend für das Leben im Dorf war eine bedrückende Enge, die jede Form von Nähe unterhöhlte durch Erfahrungen der Entfremdung, die Müller im Rückblick als den »deutschen Frosch« bezeichnet: »Der deutsche Frosch aus den Niederungen [ihr erstes Buch, erschienen 1982 in zensierter Fassung, JB] ist der Versuch, eine Formulierung zu finden, für ein Gefühl – das Gefühl, überwacht zu werden. Auf dem Land war der deutsche Frosch der Aufpasser, der Ethnozentrismus, die öffentliche Meinung. Der deutsche Frosch legitimierte diese Kontrolle des einzelnen mit einem Vorwand. Der Vorwand hieß: Bewahren der Identität. […] Doch wie immer hat auch dieses Auge des deutschen Frosches, da es ein Auge der Macht war, nichts behütet.« Im Gegenteil »verwandelte er alles in Eitelkeit und Verbote […]. Er hatte das Urteil ›Schande‹ zur Hand, für das, was beim einzelnen hinter der Stirn geschieht. Und das Urteil ›Schuld‹ für das, was der einzelne nach außen tut.«[4]

In dem so gestimmten Leben des Dorfes ereignet es sich eines Tages, dass das Kind Herta Müller die Großmutter durch ein Schlüsselloch beobachtet, wie sie alleine in einem Zimmer laut mit sich selbst redet. Das Kind ist schockiert, die Großmutter erscheint ihr fremd, verwickelt in ein Gespräch, das keine Zeugen erlaubt. Sie spürt intuitiv, dass sie sich im Beobachten ihrer Großmutter gemein macht mit den Glubschaugen des Frosches. In diesem Sinne schaut sie die Großmutter wie in einem Spiegel an, der dazu verführen kann, eine Analyse des Spiegelbildes vorzunehmen, die die Realität in ein gnadenloses Licht taucht: »Der Satz ›Der Teufel sitzt im Spiegel‹ wußte das.« In der Übertragung dieser Spiegelerfahrung auf die Sicht auf andere Menschen schreibt Müller weiter: »Wenn man Menschen, auch wenn sie einem nahestehen, ansieht, wird man schonungslos. Man zerlegt sie. […] Man sieht nichts, doch man ahnt, was innen ist. Weil es bei der Ahnung bleiben muß, wird diese zum Sehen, das sich

[4] Beide Zitate aus Herta Müller, Der Teufel sitzt im Spiegel. Wie Wahrnehmung sich erfindet, Berlin 1991, 20f.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 157/182]
1

ganz erfindet. Da wird die Wahrnehmung […] blutiger, als wenn man hineinsehen würde.«[5]

Jedoch wird das gnadenlos spiegelnde Blicken unterbrochen durch das, was Müller im Folgenden *hört*. Aus dem Satz, den die Großmutter öfter wiederholt, erschließt sie, dass die diese mit sich selbst sprach und zugleich mit ihrem Ehemann, »der sie entwürdigt hatte. Sie führte für sich ein Gespräch zu Ende, das sie gar nicht geführt hatte, oder, das sie halb geführt und ganz entwürdigt hatte.«[6] Der Satz, den Müller immer wieder hörte, war: »›[I]ch bin kein Schuhlappen‹. Und: ›Merk dir das‹, hatte sie oft gesagt.«[7]

Die eigene Stimme laut werden zu lassen und zu hören – Müller bezeichnet dies als »Stimme« oder auch als »Diskurs des Alleinseins« – hilft der Großmutter, sich gegen die Perspektive ihres Mannes auf sie zur Wehr zu setzen. Durch die »Stimme des Alleinseins« gewinnen die eigenen Gedanken und Gefühle eine sinnliche Wirklichkeit. Sie eröffnet einen Raum, in dem eine andere Sicht ihr Recht einfordert und anfängt, Recht zu bekommen. In diesem Sinne, so Müller, ist auch die Stimme wie ein Spiegel. Aber eben kein teuflischer, der eine zerstörerische Perspektive freisetzt, sondern hier ist der Spiegel als Instrument gemeint, das dem Selbstinteresse und der eigenen Vergewisserung sowie der Träumerei dient.

Das laute Selbstgespräch erinnert Müller an das Gebet:

> »Die Stimme im Alleinsein hatte immer etwas vom Beten. Doch in der Kirche beim Beten saßen viele dicht gedrängt in den Bänken und beteten vor sich hin mit derselben Stimme, als wäre jeder mit sich allein. […] Worüber ich mich wunderte: daß sie, sie alle, für die der Teufel im Spiegel saß, sich nicht schämten, voreinander mit der Stimme des Alleinseins zu beten.«[8]

Auf ihre Frage an die Großmutter, warum man überhaupt laut beten müsse, antwortete diese: »‚Weil du sonst überhaupt nicht betest. Und

[5] Müller, Der Teufel sitzt im Spiegel, 26. Vgl. zur Regulierung des prekären Blicks im Zusammenhang mit dem Spiegel seit alters Hans Belting, Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks, München ^{2}2008, 246–251.

[6] Müller, Der Teufel sitzt im Spiegel, 58.

[7] Müller, Der Teufel sitzt im Spiegel, 59.

[8] Müller, Der Teufel sitzt im Spiegel, 60.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 158/182]
1

wenn ich sagte: ›Ich bete leise‹, wußte sie: ›Du lügst, du willst nicht laut beten, weil du mit den Gedanken ganz woanders bist.‹ Sie hatte recht.«[9]

Das Gebet hat etwas vom Selbstgespräch. Und doch ist es eines, das im gemeinschaftlichen Vollzug seine Wahnhaftigkeit verliert – oder die dort einen angemessenen Ort findet und dadurch nicht dieselbe bleibt. Es bedeutet, sich all dessen nicht schämen zu müssen, was einen in anderen Situationen dazu bringt, laut mit sich selbst zu sprechen. Und offenbar lebt es von der Übereinstimmung zwischen den Gedanken und dem ausgesprochenen Wort.

Die Großmutter hat die Abwesenheit ihres Mannes gebraucht, um im dadurch ermöglichten Gespräch mit ihm »sich bis ans Ende ihres Wunsches« und ihres »Bedürfnisses nach Würde« »ins Recht zu setzen« und »zu Ende reden durfte«[10]. Und so hat Müller später in Situationen der Bedrängnis, etwa vor Verhören durch die *Securitate*, die Wahrheit, dass sie kein Schuhlappen ist, alleine für sich laut wiederholt und dabei die Stimme des Alleinseins als Spiegel benutzt.[11]

Wir halten fest: dem Diskurs des Alleinseins, der hilft, mit den Gedanken bei der Sache zu sein, der es ermöglicht, Wahrheiten zu träumen und auszusprechen, die während des Tages mit »seinem großen Auge«[12] nicht erlaubt sind, der hilft, Widerstand zu leisten und zu seinem Recht zu stehen und als Gebet ermöglicht, ohne Scham zusammen jeder für sich zu sein – all diese auf den anderen angelegten Artikulationen des Selbst entspricht eine visuelle Erfahrung. Diese begreift den Spiegel als Reflexionsraum, der zugleich vergewissert und Möglichkeiten eröffnet. In diesem Fall, so darf man wohl folgern, sitzt nicht der Teufel im Spiegel.

Wir können also mit Herta Müller zwische Spiegel und Spiegel unterscheiden. Der eine ist gekoppelt an ein überwaches Auge, das gleichermaßen kontrolliert wie zersetzt. Dieser Spiegel, in dem der

9 Müller, Der Teufel sitzt im Spiegel, 60.

10 Müller, Der Teufel sitzt im Spiegel, 60.

11 Noch eine weitere Sprache ist neben dem lauten Selbstgespräch diesem Register des Alleinseins zuzuordnen: der Traum. Genauso intim wie das Selbstgespräch und ebenso der völligen Kontrolle entzogen, stellt er »für jeden die unfreiwillige Arbeit an der Existenz dar, der bis zur letzten Konsequenz geführte Diskurs des Alleinseins.« Müller, Der Teufel sitzt im Spiegel, 62.

12 Müller, Der Teufel sitzt im Spiegel, 63.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 159/182]
1

Teufel sitzt, wirft den Blick als eine horrende Supervision zurück. Der andere Spiegel ist gekoppelt an Stimme und Ohr. Er unterbricht die Super-Vision und eröffnet eine andere Perspektive. Er empfängt sein Bild und gibt es, Möglichkeiten zuspielend, wieder zurück.

Herta Müller ist dem Frosch in veränderter Gestalt übrigens immer wieder begegnet. Zuerst wurde er »der Frosch des Diktators«[13], also von Ceaus|,escu, der sich später u. a. »unser irdischer Gott« nennen ließ, und dessen allgegenwärtiges Porträt oberirdisch das allseits wache Auge seines Geheimdienstes flankierte. In der Bundesrepublik, so Müller, sah sie den »Frosch der Freiheit«[14]. Von unzähligen Wahl- und Werbeplakaten starrten Gesichter, die in einen Vergleich zwingen, dem keine und keiner standzuhalten vermag. »Der Frosch der Freiheit lächelt mit weißen Zähnen. Er hinterfragt nicht Dinge. Er stellt Menschen in Frage.«[15]

Vielleicht ließe sich diese letzte Variante des Frosches als Ausdruck der »narzisstischen Bildbesessenheit«[16] begreifen, die Johannes Hoff durch den Austausch mit dem Bildkünstler Christoph Schlingensief als das zentrale Problem unserer Zeit identifiziert. Als Lösung visiert Hoff eine Unterbrechung des ungebrochenen (wenngleich durch die Psychoanalyse transformierten) Narzissmus der Moderne durch einen Medienwechsel an, nämlich durch das Hinzutreten des Hörens. Bezugnehmend auf das bekannte Pauluswort aus Röm 10,17 »Der Glaube kommt vom Hören« geht es Hoff, vereinfacht gesagt, um eine Rehabilitierung des Hörens gegenüber einem entfesselten Blicken. Hoff führt dies durch anhand des Traktats *De visione Dei* von Nikolaus von Kues, angeregt durch einen Aufsatz von Michel de Certeau.

Bevor ich mich dem zuwende, möchte ich noch einmal auf den Aspekt der Bedrängnis zu sprechen kommen, die von einer allessehenden Instanz ausgehen und damit die Interpretationshinsicht zuspitzen, mit der an die Abhandlung von Cusanus herangetreten werden soll.

13 Müller, Der Teufel sitzt im Spiegel, 29.

14 Müller, Der Teufel sitzt im Spiegel, 29.

15 Müller, Der Teufel sitzt im Spiegel, 30.

16 «narcissistic obsession with images": Johannes Hoff, The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicolas of Cusa, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 2013, xxiii.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 160/182]
1

II. Zwischenschritt: Anfechtung und Gebet

Denn dass Gott unerkennbar ist, jedoch in der Potenz des Allsehenden seinerseits alles und jeden (er-)kennt, stellt ein genuin theologisches Problem dar. Gerade die Allsicht Gottes, die verbunden ist mit anderen Attributen seiner universalen Macht, führte trotz gegenteiliger Bemühungen der Theologinnen in der Vergangenheit immer wieder zu Krämpfen. So beschreibt es Tillmann Moser in seinem Buch »Gottesvergiftung«, in dem er sich in einem erschütternden Brief an Gott von dem Gott zu befreien sucht, der ihm in seinem Elternhaus eingeträufelt wurde, vorzugsweise intravenös über die ergreifenden Lieder des protestantischen Pietismus.

> »Aber weißt du, was das Schlimmste ist, dass sie mir über dich erzählt haben? Es ist die tückisch ausgestreute Überzeugung, daß du alles hörst und alles siehst und auch die geheimen Gedanken erkennen kannst. […] ›Herr, erhebe dein Antlitz über uns…‹, so haben wir am Ende jedes Gottesdienstes gefleht, als gäbe es keine größere Sehnsucht, als immerzu dein ewig-kontrollierendes big-brother-Gesicht über uns an der Decke zu sehen. Du als Krankheit in mir bist eine Normenkrankheit […], der unerfüllbaren Normen, die Krankheit des Angewiesenseins auf deine Gnade, die […] bei dir erbettelt werden mußte. Ein Wucherer warst du mit deiner Gnade, oft nur hast du sie gegen Menschenfleisch, doch immer nur provisorisch, mit dauerndem Widerrufsrecht, vergeben.«[17]

Auf verwickelten Ebenen wird bei Moser deutlich, was theologisch als Realität der Sünde[18] auszuweisen wäre. In diesem Kontext stellt sie so etwas wie eine Eintrübung der Sicht dar, die den allsehenden Blick Gottes nicht als Fürsorge wahrnimmt, sondern als unsichtbare Schreckensfigur in der Mitte des Bentham'schen Panoptikums, das Foucault in »Überwachen und Strafen« untersucht hat.

17 Tilmann Moser, Gottesvergiftung, Frankfurt a.M. 1976, 13ff.

18 Zur Kritik an (unvorsichtigen) Rationalisierungen und Externalisierungen der Anfechtung und für ein Plädoyer bleibender Unbestimmtheit des Woher der Versuchung vgl. Philipp Stoellger, Glaube als Anfechtung? Zur Hermeneutik der Differenz von Anfechtung und Versuchung, in: Anfechtung. Versuch der Entmarginalisierung eines Klassikers, hg.v. Pierre Bühler/Stefan Berg/Andreas Hunziker/Hartmut von Sass, Tübingen 2016, 63–100.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 161/182]
1

Das Panoptikum stellt den Entwurf der perfekten Strafanstalt durch vollständige Überwachung dar und fußt auf dem Prinzip, die Wechselseitigkeit des Blickens zwischen einem Wärter und vielen Häftlingen auszuschalten. Im Halbkreis angeordnete Zellen, welche vollständig be- bzw. durchleuchtet sind, befinden sich alle im Blickfeld eines zentralen Turmes. Der Bewacher in der Spitze des Turmes wird durch die Abschottung seines Ausgucks mittels Jalousien allerdings von niemandem gesehen. Besonders perfide ist die dadurch erzielte Internalisierung der Perspektive des Bewachers: Es reicht zu wissen, dass man immer unter Beobachtung stehen könnte, unabhängig davon, ob gerade wirklich jemand im Turm anwesend ist oder nicht. Bezeichnenderweise funktioniert die absolute Kontrolle nur über die Allsicht des Blickes, der nicht erwidert werden kann, und nicht im akustischen Analogon. Bentham sah in einem ersten Entwurf Hörrohre zur Überwachung vor: Aber um die Reziprozität akustischer Lebensäußerungen zwischen Turm und Zellen zu unterbinden, hat man keinen Kunstgriff gefunden wie im Feld des Sehens.[19]

In Fortführung der malignen Froschfamilie Müllers müsste man hier sagen, dass der »Frosch Gottes« mindestens bis in jüngere Zeit über Generationen an der Drangsalierung des menschlichen Selbstverhältnisses und damit an der Beschränkung von Beziehungsfähigkeit mitgewirkt hat. Aber unabhängig von den Zeitläuften ist der (unheilvolle) Wechsel von getroster Zuversicht auf Gott über eine Verunsicherung hinsichtlich seiner Präsenz und Güte bis hin zur Gegnerschaft mit Gott dem Glauben selbst grundsätzlich eingeschrieben. Denn der Glaube ist die Bedingung der Möglichkeit des Zweifels[20]. Die abgründige Möglichkeit, dass Gott, die Güte selbst, als *malum* erfahren wird, stellt den maximalen Fall von Anfechtung, *tentatio*, dar.[21] Laut Luthers klassischer Formel sind es nun gerade *oratio*, *meditatio* und *tentatio*, die einen Theologen zum Theologen

19 Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M. 1994 [erstmals 1976 auf Deutsch erschienen, ein Jahr nach dem Erscheinen der französischen Originalausgabe], 256ff., bes. 259, Anm. 4.

20 »Zweifel« meint hier natürlich mehr als kognitive Unsicherheit, sondern den Fall existenzieller Fragwürdigkeit.

21 Vgl. Stoellger, Glaube als Anfechtung?, 87–89. Ingolf U. Dalferth, Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008, 460–478.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 162/182]
1

machen.[22] Claudia Welz hat in Auslegung dieser Formel jüngst gezeigt, wie gerade Gebet und Anfechtung zusammenhängen. Sie verdeutlicht das Problem an der Rede von Gottes Stimme, die spricht und von der erhofft wird, auf Gebete zu antworten. Die Frage der Anfechtung lautet hier: Wie erkenne ich Gottes Stimme in den vielen Stimmen? Da ein objektiv verfahrendes Kriterium in der Sache des Glaubens grundsätzlich untauglich ist, kann Erhörung sich nur festmachen an der »Art und Weise, wie das Gehörte zum Unerhörten in Bezug gesetzt wird«[23]. In den daraus resultierenden glaubenden Unterscheidungsprozessen, die nie abschließbar sind, stellt das Gebet also einen vermittelnden Vollzug dar. Und zwar vermittelt es Zweifel und Glaube so, dass der Zweifel nicht zu einem völlig destabilisierenden Skeptizismus führt, der Glaube hingegen vor einem Kippen in vermeintliches Wissen bzw. Erkennen bewahrt bleibt. Die Anfechtung hält gewissermaßen den Kreislauf des Glaubens aufrecht, wenn anders das Gebet das Herz des Glaubens ist:

> »Sie [die Anfechtung, JB] sorgt dafür, dass immer wieder von neuem gefragt wird, was genau gesagt wurde und was damit gemeint sein könnte. Sie führt nicht nur zum Lesen und Wiederlesen dessen, was geschrieben steht, sondern auch hinein in ein fortgesetztes ›Gespräch‹ mit Gott, in dem auch und gerade die Stille zu den Betenden spricht.«[24]

Die skizzierte Problematik des Allsichtprädikats Gottes vertieft sich, wenn man sich den fundamentalen Zusammenhang von Denken und Sehen für das menschliche Sein vor Augen hält. Seit Beginn der Philosophiegeschichte ist das denkende Erfassen Gottes und der Welt durch ein reflektierendes menschliches (Selbst-) Bewusstsein mit der

22 Martin Luther, Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften Luthers [1539], Martin Luther Ausgewählte Schriften, hg.v. Karin Bornkomm/Gerhard Ebeling, Frankfurt a.M. 1982, 5–11, 8.

23 Claudia Welz, Dem Unsichtbaren eine Stimme geben: Gebet, Glaubensanfechtung und (Un)Gehorsam, in: Anfechtung, 253–282, 271.

24 Welz, Dem Unsichtbaren eine Stimme geben, 281. Vgl. Pierre Bühler/Stefan Berg/Andreas Hunziker/Hartmut von Sass, Anfechtung. Einleitende Überlegungen, in: dies., Anfechtung, IX-XXIII, XX.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 163/182]
1

Metaphorik des Sehens gekoppelt,[25] was der zentralen Bedeutung des Gesichtssinns für die Ausbildung menschlicher Identität und Sozialität korrespondiert.[26] Das hat mindestens Bedrängnispotenzial, denn zugespitzt kann man formulieren, dass ein sich selbst bewusster Mensch niemals ohne ein Auge ist, das ihn besieht, ob man dies nun epistemisch, psychologisch, ethisch, theologisch oder anderweitig entfaltet. Die mannigfaltigen Leiden, die diese Grundkonstellation des um sich selbst wissenden, sprich, sehenden[27] Selbstbewusstseins erzeugt, machen es ab einem gewissen Grad an Aufmerksamkeit[28] notwendig bzw. lösen das vielleicht unabweisbare Verlangen aus, sich zu diesem Auge zu verhalten. Damit spielt sich das Drängen nach einem Austausch ein, einer Möglichkeit der schonenden, vielleicht ja wohlwollenden, am Ende gar selig gelösten »Rede« mit dieser Instanz ein.[29] Mit dem Auge sprechen zu können, würde dessen Macht verändern.

Auf dem so skizzierten Weg führte die prekäre Allsicht Gottes auf das Thema der Anfechtung und von da aus weiter zum Gebet als Möglichkeit befreienden Umgangs damit. Auf diesem Hintergrund wenden wir uns nun Nikolaus von Kues zu.

25 G. König, Art. Theorie, in: HWPh 10 (1998), 1127–1146. Vgl. Kristóf Nyíri, Bild und Gebet, in: Christoph Dohmen/Christoph Wagner (Hg.), Religion als Bild – Bild als Religion, Regensburg 2012, 217–228.

26 Vgl. die brillanten Beobachtungen von Georg Simmel, Exkurs über die Soziologie der Sinne, in: Soziologie. Untersuchungen über die Vergesellschaftung, Gesamtausgabe, Bd. 11, Frankfurt a.M. 1992, 722–742.

27 Bzw. eben nicht sehend. Zur inhärenten Trübheit des Denkens vgl. George Steiner, Warum Denken traurig macht. Zehn (mögliche) Gründe, Frankfurt a.M. 2006, bes. 53ff.

28 Vgl. hierzu Günter Bader, Anfechtung als Aufmerksamkeit. Aufmerksamkeit als Anfechtung, Kolloquium Genf 8.4.2011, Rheinbach 2012.

29 Von hier aus führte leicht eine Abzweigung zum Begriff des Gewissens und von da aus noch weiter zum theologischen Motiv der Forumssituation des Menschen sowie zum Sprechen und Beten im Zusammenhang mit der Rechtfertigung. Hier steht allerdings das Hören im Vordergrund. Vgl. wiederum Gerhard Ebeling, Das Gebet; ders., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen 1979, 189–191; 202–204; Bd. 3, Tübingen 1979 208–219 sowie ders., Theologische Erwägungen über das Gewissen, in: Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen ^{3}1967, 429–446. Vgl. dazu das Ebeling-Referat bei Deutsch, O-Ratio, 195–214. Zum Zusammenhang von leidvollem (sich) selbst denken müssen und Sprache vgl. Jochen Schmidt, Klage. Überlegungen zur Linderung reflexiven Leidens, Tübingen 2011, 1–24; 154–176.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 164/182]
1

III. Sehen und Gesehenwerden. Beten als Schau und Gespräch

Im Jahr 1453 schickt Nikolaus von Kues als Bischof von Brixen eine Abhandlung unter dem Titel[30] »De visione Dei sive de icona liber« an einen Konvent von Mönchen am Tegernsee. Diese hatten ihn um Stellungnahme in einem Streit gebeten, welcher sich an der Frage entzündet hatte, ob dem Affekt oder dem Willen der Vorzug zu geben sei auf dem Weg zur *unio mystica*, der Vereinigung der Seele mit Gott. Cusanus antwortet, indem er nicht (direkt) antwortet, sondern die Mönche zu einer besonderen Bildbetrachtung auffordert. Zusammen mit seiner Handreichung möchte er die Mönche »*experimentaliter*«, »auf dem Weg der Selbstbetätigung in das heilige Dunkel«[31] führen. Damit diese Einweisung ihnen leichtfalle, schickt er ein Bild eines »Alles-Sehenden/*omnia videntis*« mit. Diese neue Errungenschaft auf dem Feld der Malerei wirkt so, »als ob es alles ringsherum überschaue/*quasi cuncta circumspiciat*«[32]. Cusa zählt mehrere Bilder dieser Art auf, keineswegs alle religiöser Natur. Wir wissen nicht, welches Bild er letztlich mitgeschickt hat, auch wenn einiges dafür spricht, dass es ein Christusbild war, denn nicht nur nennt er es selbst *icona Dei*[33], sondern seine Schrift läuft auch auf eine christologische Betrachtung zu. Ich komme auf diese Unklarheit oder »Inkonvenienz« gleich noch einmal zurück. In der Versuchsanweisung für das, was Bernard McGinn eine »Paraliturgie«[34], Michel de Certeau eine »mathemati-

30 Zur bildtheologischen Relevanz der wechselnden Titel s. Günter Bader, Nicht-Sehen im Sehen Gottes. Zu Cusanus, [sic] De visione Dei, in: Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes, hg.v. Philipp Stoellger/Thomas Klie, HUTh 58, Tübingen 2011, 325–343, 328–331.

31 Nikolaus von Kues, De visione Dei/Die Gottesschau, in: ders., Philosophisch-theologische Schriften, hg. u. eingef. v. Leo Gabriel, übers. v. Dietlind und Wilhelm Dupré, Studien- und Jubiläumsausgabe Lateinisch-Deutsch, Bd. 3, Wien 1967, 93–219, 94f. Die neuere Ausgabe des lateinischen Textes findet sich in Band 6 der Gesamtausgabe im Meiner-Verlag: Nicolai de Cusa, De visione Dei, hg.v. Heide D. Riemann, Hamburg 2000.

32 Nikolaus von Kues, De visione Dei/Die Gottesschau, 94f.

33 Vgl. ebd., 96.

34 Bernard McGinn, Seeing and Not Seeing. Nicholas of Cusa's De visione Dei in the History of Western Mysticism, in: Cusanus, The Legacy of Learned Ignorance, hg.v. Peter J. Casarella, Washington 2006, 26–53, 39.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 165/182]
1

sche Liturgie«[35] genannt hat, geht es letztlich um das Erwecken der Augen des Geistes und der Vernunft (»*mentalibus et intellectualibus oculis*«[36]) anhand einer sinnlichen Wahrnehmung.

Sie soll so vonstattengehen: Die Mönche hängen das Bild an eine Wand und stellen sich im Halbkreis um das Bild auf. Nun wird das mystische Experiment anhand eines dreifachen Erstaunens gegliedert, das gleichsam der Impulsgeber für das schrittweise Übersteigen der visuellen Perzeption hin zu einer geistigen ist: Zunächst nimmt der einzelne Mönch wahr, dass er an seinem Ort angeschaut wird, aber auch angeschaut wird, wenn er seinen Platz verlässt und sich an das andere Ende des Halbkreises begibt. Er wird sich wundern, so von Kues, über »die Wandlung des unwandelbaren Blickes«.[37] Sodann wird er sich wundern, wenn er sich in Bewegung setzt und erfährt, dass auch im Abschreiten des Halbkreises der Blick des Auges auf ihm ruhen bleibt. Schließlich wird er völlig erstaunt sein, wenn er seinen Mitbruder, der sich ebenfalls entlang des Kreises bewegt, nach seiner Bilderfahrung fragt und ihn antworten hört, dass der Blick des Bildes auch ihn beständig begleitet. Er möge glauben, so von Kues, »so er hört, daß der Blick des Bildes sich gleichermaßen mit ihm und entgegengesetzt bewegt. Sollte er nicht glauben, würde er nicht fassen, daß dies möglich ist./*Et nisi crederet non caperet hoc possibile.*«[38]

Im Anschluss an die Versuchsanordnung, die im Gegensatz zu dem Bentham'schen Panoptikum gerade die eigene Seherfahrung und die dynamische Perspektive in den Vordergrund stellt, folgen drei Vorbemerkungen zur Theologie der Sicht Gottes. Hier sei nur diejenige genannte, die die Kreisstruktur der Theologie betrifft. Sie beruht auf dem Axiom der absoluten Identität Gottes, die Alterität, insofern sie nur als Gegensatz zu Identität zu denken ist, ausschließt. Dies bewirkt für die Attribute Gottes, dass sie, obwohl sie auf der sprachlichen Ebene Verschiedenes ausdrücken, in Gott nichts Verschiedenes meinen können, so dass die Attribute des Sehens, Hören, Riechens,

35 Michel de Certeau, Nikolaus von Kues: Das Geheimnis eines Blickes, in: Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik, hg.v. Volker Bohn, Frankfurt a.M. 1990, 325–356, 339.

36 Nikolaus von Kues, De visione Dei/Die Gottesschau, 112.

37 De visione Dei/Die Gottesschau, 97.

38 De visione Dei/Die Gottesschau, 96f.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808

Empfindens und Verstehens usw. in Gott selbst »nicht verschieden/ *non est aliud*«[39] sind.

Auf diese Grundlegung folgt die eigentliche Betrachtung, die bezeichnenderweise einen Wechsel in die Redeform des Gebets beinhaltet. Den Sprechrichtungswechsel (hin zu Gott) leitet eine Anrede an den Bruder ein, um die Wendung zu Gott von dessen Sprecherposition aus zu vollziehen: »Tritt nun, Bruder und Betrachter, heran zum Bild Gottes/*Accede nunc tu frater contemplator* […]«[40].

Aus der Erfahrung des treuen Blickes, so von Kues, »fühlst [du] dich aufgerufen und wirst sprechen: Herr, ich schaue nun in Deinem Bild Deine Vorsehung in sinnlicher Erfahrung. Denn wenn Du mich, der ich der niedrigste von allen bin, nicht verläßt, dann wirst Du niemals irgendeinen verlassen. […] Du bist also als das absolute Sein von allem so bei sämtlichen Wesen, als ob du um nichts anderes Sorge trügest. […] Du läßt mich in keiner Weise begreifen, Herr, daß Du etwas anderes außer mir mehr liebst als mich, da mich Dein Blick nicht verläßt. Und weil das Auge dort ist, wo die Liebe weilt, erfahre ich, daß Du mich liebst; denn über mir, deinem geringen Diener ruht Dein Auge in größter Aufmerksamkeit.«[41]

Eine neue Art zu sehen

Bevor wir nun diesem mehrfachen Wechsel der Sprecherposition eigens nachgehen, treten wir nochmals einen Schritt zurück, um das Spezifische dieser Bildbetrachtung bei von Kues zu erfassen. Das Thema »Bild und Gebet« hat in der christlichen Tradition eine lange und komplexe Geschichte. In Fortführung dieser Tradition, aus welcher besonders das Motiv des »lichten Dunkels« in der Mystischen Theologie für Nikolaus von Kues wichtig ist,[42] kommt dem Bild bei

39 De visione Dei/Die Gottesschau, 102. Vgl. Nikolaus von Kues, Non aliud/ Das Nicht-Andere, in: ders., Philosophisch-theologische Schriften, hg. u. eingef. v. Leo Gabriel, übers. v. Dietlind und Wilhelm Dupré, Studien- und Jubiläumsausgabe Lateinisch-Deutsch, Bd. 2, Wien 1966, 443–566.

40 De visione Dei/Die Gottesschau, 103.

41 De visione Dei/Die Gottesschau, 105.

42 In der mystischen Theologie invertiert deren Gründervater Pseudo-Dionysius Areopagita Sehen und Nicht-Sehen in Bezug auf Gott. In der paradigma-

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 167/182]
1

ihm eine besondere Rolle zu.[43] Sie speist sich daraus, dass er inmitten der Entstehungszeit einer neuen Epoche deren Impulse aufnimmt und sich der Frage widmet: »Was heißt ›sehen‹? Wie kann aus einer ›Sehweise‹ eine neue Welt entstehen?«[44] Das Ergebnis ist nach Michel de Certeau ein besonderer Zugang, der sich in einer »Verbindung von Beobachtung und Intuition«[45] niederschlägt. Zentral für diese Art, Philosophie zu betreiben, sei die Konzeptualisierung von materiellen Gegenständen, von Dingen dieser Welt, als Spiegel. Blickt man in ihn hinein, vollzieht sich in der *contemplatio* eine Transformation des Blickens überhaupt. Auf der einen Seite beobachtet man in diesem Spiegel durchaus ein Objekt, kann es genau analysieren und beschreiben. Auf der anderen Seite leitet der Spiegel den Blick weiter in die Möglichkeit des Unsichtbaren, er verwandelt das Sehen und rei-

tischen Nachzeichnung des Aufstiegs Mose auf den heiligen Berg schreibt Areopagita im Anschluss an die Erlangung des Gipfels: »Danach [nach der Wahrnehmung des »Ortes« des bleibend unsichtbaren, nicht antreffbaren Gottes] löst sich (Mose) auch vom Bereich dessen, was sichtbar ist und zu sehen vermag, und taucht in das Dunkel des Nichtwissens ein, in das wahrhaft mystische (Dunkel), in dem er sich allem gegenüber verschließt, was die Erkenntnis zu erfassen imstande ist. […] Daß wir in diesem überlichten Dunkel weilen und im Nichtsehen und Nichterkennen den sehen und erkennen möchten, der unser Sehen und Erkennen übersteigt, (und zwar gerade) durch Nichtsehen und Nichterkennen – denn das bedeutet in Wahrheit Sehen und Erkennen –, darum bete ich«. Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die Mystische Theologie, eingel. u. übers. v. Adolf Martin Ritter (Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 40), Stuttgart 1994, 76 (c. I; 1001,1 A – c. II; 1025, 1 A). Zur Rezeption des Areopagiten bei Nikolaus von Kues vgl. Hoff, Rethinking Modernity, 5–9. Vgl. weiterführend zum Traditionshintergrund den Beitrag von McGinn, Seeing and Not Seeing.

43 Zur Rolle des Bildes in der die Renaissance quasi vorbereitenden Etappe der *devotio moderna* vgl. Johanna Scheel, Das altniederländische Stifterbild. Emotionsstrategien des Sehens und der Selbsterkenntnis, Berlin 2014.

44 Michel de Certeau setzt generell, wie einige andere, die Ablösung der sogenannten westlichen Welt von einem einheitlichen Glaubens- und Denkrahmen, die sich in der Moderne voll durchsetzt, bereits vor der Konfessionalisierung an, hier mit Verweis auf Cusas' »De pace fidei«, die in der Darstellung von Wahrheit*en* eine »Antwort auf das Wüten des Fanatismus« gebe. Michel de Certeau, Das Geheimnis eines Blickes, 326. Zur Veränderung der Tradition bei Kues ohne diese spezifische geistesgeschichtliche Rahmung vgl. Bader, Nicht-Sehen im Sehen Gottes, 331.

45 De Certeau, Geheimnis eines Blickes, 326.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 168/182]
1

chert es unendlich an. Um ein Beispiel aus der Küche zu nehmen: der Löffel. Er ist alltäglicher Gebrauchsgegenstand und hat doch signifikative Potenz. Dann wird der Löffel zum Spiegel: »Als Spiegel erreicht der Löffel seine Vollendung und wird zu einem Juwel für den Geist, wenn der Betrachter über die genaueste Beobachtung hinaus in ihm eine Pracht entdeckt, die dem Auge verborgen bleiben muß.«[46] Im Hintergrund des Zusammenfallens der beiden Sehweisen, die den Spiegel als Instrument des Übergangs[47] ausmachen, steht sowohl Cusanus' »De docta ignorantia« – welche Cusanus zufolge aufgrund einer Eingebung entstanden ist – als auch sein mathematisches Interesse. Es macht ihn zu einem Vermittler zwischen der immer neue Erkenntnisse erzielenden naturwissenschaftlichen Methodik und einem traditionellen theologischen Wahrheitsverständnis, demzufolge alle *particula veri* eingebunden sind in die Hinordnung menschlichen Lebens und Erkenntnisstrebens auf die Wahrheit des einen Gottes.[48] Johannes Hoff unterscheidet für diesen spezifischen Ansatz bei ihm zwischen truth_1 und truth_2, die das Verhältnis von Liturgie und Theorie als den beiden Quellen theologischer Wahrheitserkenntnis bei Cusanus bestimmen.[49] Während truth_2 wahrheitsfunktionale, einzelne Erkenntnisse auf allen möglichen Wegen erbringt, dient truth_1 – d. h. die doxologisch-liturgische Fundierung der Wahrheit – als sinngebender Rahmen dieser Erkenntnisse, der überhaupt eine Gewichtung bezüglich der Relevanz und Bedeutung erlaubt und damit Orientierung des Wissens ermöglicht.[50]

Die Verbindung beider Wahrheitszugänge vollzieht sich bei Cusanus im Perspektivenwechsel des betenden Blicks. Ihm sind die Dinge

46 De Certeau, Geheimnis eines Blickes, 327f.

47 Vgl. De Certeau, Geheimnis eines Blickes, 327.

48 Dies ließe sich auch für die spezifische Aufnahme der neuen Perspektivmalerei bei Cusanus zeigen, die durch Leon Battista Alberti entwickelt wurde. Vgl. Philipp E. Reichling, Rezeption als Meditation. Vergleichende Untersuchungen zur Betrachtung in Mystik und klassischer Moderne, Oberhausen 2004,141–146.

49 Hoff, Rethinking Modernity, 19–24; 185–189.

50 Mit diesem Programm möchte Hoff die szientistischen und narzisstischen Auswüchse der Moderne sanieren, wobei die katholische Kirche, wie sich später herausstellt, mit ihrem liturgischen Handeln das Paradigma der Vermittlungspraxis von Individualität und Totalität ist bzw. endlicher und unendlicher Perspektive ist. Es wäre interessant zu erfahren, welche gesellschaftliche Rolle der Kirche sich daraus für Hoff ergibt.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 169/182]
1

zugleich Gegenstand materieller Welterkenntnis und Zeichen der ewigen Wahrheit, die beides bedingt: den erkennenden Blick und den Gegenstand seines Interesses, und beide umfängt. Der »Spiegel« schlägt sich hier ganz auf die positive Seite der beiden Spiegelsorten, die wir bei Müller notiert haben. Es wird nicht unterschieden zwischen Spiegel und Spiegel, sondern zwischen Spiegel und Nicht-Spiegel. Sobald etwas im Gebet Spiegel zu werden vermag, ist bereits alles gewonnen; denn dann reflektiert er das Ganze im Einzelnen und lässt es funkeln in diesem größeren Licht.

Sehen ist gesehen werden

Durch die Spiegelmetapher deutet sich eine Rezeptivität im aktiven Sehen an. Cusanus vertieft das passive Moment weiter, indem er die Asymmetrie des Blickwechsels zwischen Ikone und *contemplator* betont. Im Betrachten des Blickes wird der Betrachter gewahr, dass sein Sehen des Bildes eine Wirkung des vorgängigen Sehens von Gott her ist:

> »Was anderes ist Dein Sehen, Herr, wenn Du mich mit liebendem Auge betrachtest, als daß ich Dich sehe; indem Du mich ansiehst, läßt Du, der verborgene Gott, Dich von mir erblicken. Jeder vermag Dich nur soweit zu sehen, als Du es ihm gewährst. Nichts anderes ist es Dich zu sehen, als daß Du den Dich Sehenden ansiehst.«[51]

Cusanus spitzt diese passive Struktur des Sehenlassens durch Gott noch weiter zu. Er baut dazu auf der genannten Kreisstruktur auf. Da Gott keine Andersheit in sich begreifen kann, sieht jeder Mensch in Gott wie in einem Spiegel nichts anderes als sich selbst bzw. seine eigene Wahrheit: ein Mensch in zorniger Stimmung sieht in Gott ein zorniges Bild, ein freundlicher Mensch erkennt ein freundliches und würden wir annehmen, dass Tiere Gott sehen, so ist klar, dass ein Rind nichts anderes als ein Rind sehen würde.[52] Grund für diese Unterwerfung unter das Gesetz der Projektion, sit venia verbo, sei für Gott,

[51] De visione Dei/Die Gottesschau, 109.

[52] Vgl. De visione Dei/Die Gottesschau, c. VI., 112–117. Vgl. c. VIII., 127, wo von Gott ausgesagt wird, dass er ein lebendiger Spiegel ist.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 170/182]
1

damit den Menschen näher an sich zu ziehen. Denn vorausgesetzt, dass der Mensch zunächst am meisten liebt, was ihm ähnlich ist, kommt Gott ihm um der Liebe willen so entgegen, als sei er das Abbild und der Mensch das Urbild. Der betende Blick des Menschen jedoch erkennt diesen – letztlich christologisch fundierten – *move* Gottes. Dieser stellt sich zwar als einfacher Spiegel des Menschen: »Doch das Gegenteil davon ist wahr. Was er in jenen [sic] Spiegel der Ewigkeit sieht ist nicht Darstellung, sondern die Wahrheit, deren Darstellung er, der Sehende, selbst ist.«[53]

Genau diese Erkenntnis des eigenen Blickens als vollständig erblickter Blick löst ein Erschrecken aus, das nach de Certeau zu einer Blendung des Menschen führt. Er verliert den gewohnten Standort, von dem aus er etwas erkannte, und muss, wie Liebende oder Verrückte einer anderen Logik gehorchen. Sie hat ihren archimedischen Punkt darin hat, dass der vermeintlich selbsttätig nach (Gottes-)Erkenntnis ausblickende Mensch in diesem Erkennen sich als erkannt erfährt.[54] Die vor-gestellten Annahmen über Gott werden damit ebenso irritiert wie die Selbstsicherheit des Menschen. Damit beginnt der Überstieg in das überhelle Dunkel Gottes, in dem Gott nur so erkannt wird, dass er nicht erkannt wird.[55]

Es geschieht also im Verlauf des Sehens, dass die Präsenzqualität des Bildes kippt: von einem Anschauungsgegenstand frommer Betrachtung, das etwas zeigen kann, wird es bedeutsam gerade in dem, was es nicht zeigt. Just dieses blinde oder negative Moment im Bildexperiment ist aber nicht nur der Beginn des Überstiegs hin zu Gott, der nicht Gegenstand objektorientierter Erkenntnis sein kann, son-

53 De visione Dei/Die Gottesschau, 161.

54 Michel de Certeau, Geheimnis eines Blickes, 346. 352f.

55 An dieser Stelle sei auch auf die die dreifache »Inkonvenienz« des Bildes verwiesen, die Bader ausmacht. Sie meldete sich erstens bereits vor der Durchführung des Experiments und besteht darin, dass alle möglichen Bilder als *icona Dei* fungieren könnten. Eine weitere Unbestimmtheit besteht darin, dass es nicht um ein bestimmtes Bildsujet oder -motiv geht, sondern um die Qualität eines Blickes. Drittens schert das Bild, das von Kues im Auge hat, aus der Praxis der frommen Bildbetrachtung aus, indem es die Dimension der Affekte gar nicht berührt. So bereitet es bereits als Bild selbst innerhalb dieses Versuchs die Entzugserfahrung vor, die sich in der Durchführung einstellt. Vgl. Günter Bader, Nicht-Sehen im Sehen Gottes, 334–337.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 171/182]
1

dern es auch öffnet den Raum für das Sprechen der Menschen miteinander; es ist der Beginn von Sprache und Geschichte.[56] Um das nachzuvollziehen, müssen wir noch besprechen, wie sich der Wechsel der Perspektiven, der sich auf der Ebene des Sehens vollzieht, ebenso auf der Ebene des Textes ereignet.

Vom Sehen zum Reden und Hören

Es wurde schon gesagt, dass Cusanus unmittelbar vor Beginn seiner Meditation seinen Bruder mit *Tu* anspricht, um dann seinen Platz einzunehmen und sich durch ihn hindurch an Gott zu richten: »Thus, the ego of the author and the *tu* of the addressed are here fused through their shared calling out to the divine *Tu* in mystagogic prayer. The shifting perspectives of *De visione* function on many levels".[57] Diese Fiktion einer gemeinsamen Anrufung Gottes muss aber auch selbst in diesen Wechsel einbezogen werden. Denn wenn Cusanus, wiederum in Anspruchnahme der göttlichen Kreisstruktur, sagen kann: »Dein Blick spricht«[58] und wenn, wie dargelegt, gilt, dass Sehen und Gesehenwerden im Angesicht Gottes in eins fallen, so gilt analog für die gesamte betende Rede, dass sie als Gabe und Äußerung der Stimme Gottes in menschlicher Rede verstanden werden muss. «Thus, the content of Cusanus's message of what it means to see God—a seeing that is being-seen and a speaking that is hearing onself being-spoken—is already inscribed in the dynamics of the text's voices."[59]

Es kommt noch ein weiter Sprecherwechsel hinzu, wo genau dieses göttliche Reden explizit gemacht wird.[60] In Entsprechung zur Beschränkung der relativen menschlichen Sicht stellt nämlich Cusanus im Text eine Frage, die die Beschränkung des Betens thematisiert:

56 Vgl. de Certeau, Geheimnis eines Blickes, 346.
57 Bernard McGinn, Seeing and Not Seeing, 41.
58 De visione Dei/Die Gottesschau, 133.
59 Bernard McGinn, Seeing and Not Seeing, 41.
60 Das zeigt Simon Strick, Spiegel und Mauer, 221f.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 172/182]
1

»Wie gelangt mein Gebet zu dir, der du auf keine Weise erreichbar bist? Wie soll ich dich bitten? Was ist sinnloser, als zu bitten, Du mögest Dich mir schenken, da Du doch alles in allem bist. […] Ja, noch mehr: wie wirst du dich mir geben, wenn Du mich nicht mir selbst gibst? Und wenn ich so im Schweigen der Betrachtung [*in silentio contemplationis*] verstumme, antwortest Du mir, Herr, tief in meinem Herzen und sagst: Sei du dein und ich werde dein sein.«[61]

So wie Gott als Objekt der menschlichen Sicht unerkennbar bleibt, sondern eine Transformation des Sehens selbst stattfinden muss, so kann auch das Gebet Gott nicht erreichen, insofern es sich an ihn als Gegenüber richtet. Gott als der alles Umgreifende und Ewigselbe kann nicht der andere im Gespräch mit dem Menschen sein, sondern sprengt die Dimensionen von »Du« und »ich« insoweit sie eine symmetrische Gesprächsanordnung insinuieren. Nach Strick wird die Sprengung oder Blendung durch einen erneuten Sprecherwechsel auch im Text inszeniert, der Gott selbst im Herzen des Beters sprechen lässt: »Auf textlicher Ebene ereignet sich die coincidentia oppositorum also tatsächlich: Gott, Cusanus und die betenden Mönche sprechen gemeinsam – die Konstellation des Gegenüber ist im Sprechen aufgelöst.«[62] Diese Inszenierung auf der Diskursebene hat nun auch Auswirkungen auf das Bild. Nach Strick verliert es im Verlauf des Experiments seine Funktion und gleicht der berühmten Leiter, die man wegstoßen kann, wenn man oben angekommen ist.[63] Tatsächlich kommt von Kues im Rest des Traktats nicht mehr auf das Bild zu sprechen.

Ist diese Eliminierung des Bildes als gemeinsamer Bezugspunkt der Diskursgemeinschaft und die Konzentration allein auf das Gespräch vielleicht auch die gesuchte Lösung für das Ausgangsproblem der Zweideutigkeit göttlichen Blicks? Das heißt, anders gefragt: Was ist der Gewinn, wenn man das Bildexperiment aus dem 15. Jahrhundert als Modell für die Einstellung der Moderne gegenüber Gott begreifen

61 De visione Dei/Die Gottesschau, 120f.

62 Strick, Spiegel und Mauer, 222.

63 Vgl. Strick, Spiegel und Mauer, 224, unter Bezugnahme auf Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt a.M. 2006 [¹1984], 7–85, 6.54, 85.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 173/182]
1

würde? Welche Denkoptionen bietet es uns heute? Setzt man auf das Zurücktreten des Bildes gegenüber dem Gespräch, so bietet sich die Aussicht, die Instanz, die für Ambivalenzen anfällig bleibt, endlich los zu sein. Und zugleich hat man einen Umgang mit der Pluralität weltanschaulicher und lebensweltlicher Perspektiven gefunden. Auf das Gespräch allein zu setzen und einen Einheitsbezug aufzugeben, scheint also auf den ersten Blick vernünftig. Das Gebet könnte in diesem Verständnis dann z. B. eine Rolle als kommunikative mitmenschliche Haltung mit Transzendenzaspekt spielen, eine elegante Metapher für eine unbestimmte Tiefendimension menschlichen Gesprächs.

Gegenüber dieser These betont de Certeau die bleibende Bedeutung des Bildes. Zwar geht auch er davon aus, dass dem gemeinsamen Austausch zunehmend Bedeutung für das Verständnis des Sehens zukommt. In der frühen Neuzeit, in welcher die kirchliche Deutungshoheit über Wissenschaft, Erkenntnis und Frömmigkeit weiter bröckelt, formuliert er die fundamentale Unsicherheit hinsichtlich des Gottesglaubens folgendermaßen: Zwar spricht der göttliche Blick irgendwie noch: »Er macht eine Aussage, aber niemand weiß oder kann wissen, was er aussagen will. Es gibt nichts, das diesen unbekannten Willen artikuliert oder ihn in einer zugänglichen Form verbreitet.«[64] Deswegen erhält die Einbindung dieser Erfahrung in einen Diskurs umso größere Bedeutung,[65] da genau jener Boden einer selbstverständlich geteilten Verständigung über Glaubensfragen rissig geworden ist. Der Verlust einer »gemeinsamen Anschauung« verweist die Gesprächsteilnehmer an einander. Das führt jedoch nicht, im Gegensatz zur Figur der abgestoßenen Leiter, zu einem Verzicht auf das Bild. Das Gespräch, der Diskurs, kann den Bezug auf das Bild nicht auslöschen, gerade weil es um die Erfahrung des Einzelnen mit dem Unsichtbaren geht: »Was jeder als ein vom Blick bedrängtes Subjekt sagen kann, kann der andere nicht sehen, sondern nur glauben.« Insofern wird die Beziehung zum Bild, das den Diskurs überhaupt ermöglicht und provoziert hat, zwar vervielfacht, aber nicht aufgelöst oder eliminiert. Der Diskurs bleibt an das Bild gebunden,

64 De Certeau, Das Geheimnis eines Blickes, 352.

65 »Wenn du dem anderen nicht glaubst, wirst du im Unmöglichen und Sinnlosen verharren.« De Certeau, Das Geheimnis eines Blickes, 353.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 174/182]
1

gerade weil es sich als Sehbares den Augen entzieht und damit »inmitten der ineinanderverschlungenen Worte *die Gegenwart* einer Abwesenheit bleibt oder mehr und mehr dazu wird«.[66]

Zwei Gesichtspunkte charakterisieren den Diskurs weiter bzw. halten fest, wie Sehen und Sprechen beginnen, sich zu überkreuzen:

Zum einen kommt das Gebet ins Spiel als hermeneutisch relevante Bestimmung des für die menschliche Wahrnehmung unbestimmten göttlichen Blickes.[67] Cusanus legte, wie wir sahen, seine Reflexionen dem *frater contemplator* betend in den Mund. »Du fühlst dich aufgerufen und wirst sprechen…« Damit gibt er dessen Verstehen vor, in welchen Bahnen es sich zu bewegen habe. In diesen Gebetsworten

66 Beide Zitate von de Certeau, Das Geheimnis eines Blickes, 337, Hervorhebung von mir. Diese Position unterstützt auch Josef Wohlmuth, Bild und Name. Zu *De visione dei* von Nikolaus von Kues, in: Sprachegewinn (FS Günter Bader), hg.v. Heinrich Assel/Hans-Christian Askani, Berlin 2008, 257–286. Hoff siedelt genau hier die Sprengung der mit der Zentralperspektivität gestifteten narzisstischen Bildbesessenheit an: Indem ich im Gegenüber meines blinden Punktes gewahr werde, der Beschränkung meiner Sicht, wird es – wird sie oder er – zum Verweis auf Gott, den Unbeschränkten. Hoff, Rethinking Modernity, 105–109.

Das Modell einer signifikanten Abwesenheit ließe sich ohne Weiteres explizit für die übergeordnete Frage nach der Perspektivität von Wahrheit ausführen, wie mit Hoff bereits angedeutet: Unbestritten ist der Glaube eine unter mehreren Perspektiven, die Wahrheit unter ihren eigenen Voraussetzungen (nämlich, dass es dabei um umfassend relevante, letzthinige Wahrheit, also Wahrheit im Sinne von truth_1 geht,) erschließt. Hier besteht keine Konkurrenz zu anderen Perspektiven, sondern nur höfliches, gesprächsweise ausgetauschtes Interesse. Es stellt sich jedoch die Frage, auf welcher Grundlage das Gespräch dann überhaupt geführt werden kann. Das Bild Gottes, wie im Experiment vorgestellt, steht für die Erwartung, dass es einen gemeinsamen Bezugspunkt aller Erfahrungen in und mit dieser Welt gibt. Er ermöglicht die Pluralität seiner Anschauungen und bringt sie in ein gegenseitiges Verweisverhältnis im Sinne einer wechselseitigen Erinnerung daran, dass kein Mensch und keine Disziplin die Wahrheit je »hat«. Die Theologie erinnert sich daran besonders in Zeiten disziplinärer Schwäche, in denen deswegen oft die Negative Theologie, welche genuin die Unerkennbarkeit Gottes unterstreicht, Konjunktur hat. Vgl. hierzu Michel de Certeau, Expérience chrétienne et langages de la foi, in : Christus 46 (1/1965), 147–163. Zur Perspektivität in der Malerei als »Symbol für die Kultur der Neuzeit« vgl. das instruktive Buch von Belting, Florenz und Bagdad, bes. 229–287.

67 Vgl. Wohlmuth, Bild und Name, 261–267. Zur bestimmten Unbestimmtheit Gottes, die die Bestimmtheit des Menschen heilvoll öffnet, vgl. grundlegend Ingolf Dalferth, Bestimmte Unbestimmtheit. Zur Denkform des Unbestimmten in der christlichen Theologie, in: ThLZ 139 (2014), 3–35.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 175/182]
1

wird der göttliche Blick als liebevoll gedeutet und evoziert. An dieser Stelle nimmt das Gebet eher Züge der Predigt an, die (u. a.) gerade dazu dient, Ambivalenzerfahrungen im Sinne der Vertiefung und Vergewisserung des Glaubens von Gott her auszulegen. Dabei bleibt die mystagogische Handreichung des soufflierenden Gebets, die den Bruder an der Hand nehmen und mit zum angestrebten Verstehensziel ziehen will, auf dessen Einstimmung angewiesen.[68] Es verbindet Bestimmtheit und Unbestimmtheit: Es hat eine bestimmte Adresse und durch diesen Gegenstandsbezug[69] eine eindeutige Ausrichtung. Und gleichzeitig ist es unbestimmt darin, dass der Gegenstand des Gebets alle vom Menschen aus einnehmbaren Perspektiven auf ihn übersteigt. Der Bruder kann sich mit diesem angebotenen Gebet einstimmen und ausrichten lassen, aber ob er wirklich etwas sieht, wird dadurch nicht sichergestellt.

Deswegen steht die *contemplatio* als sehendes Nicht-Sehen, das sich verweilend auf Gottes Gegenwart ausrichtet, auch mit dem Harren in Verbindung. In diesem Sinn ist es präzise der Spiegel, durch den »jetzt ein dunkles Bild« (1 Kor 13,12) gesehen wird. Simon Peng-Keller macht in seiner Deutung des kontemplativen Gebets darauf aufmerksam, dass die *contemplatio* als Grunddimension jeglichen Betens verstanden werden kann, dem neben dem Moment des Verweilens und der sensibilisierenden Aufmerksamkeit das Moment der Passivität und der Armut eignet.[70] Letztere beziehen sich auf Unfähigkeit des Menschen, irgendeine adäquate Vorstellung von Gott zu gewinnen, wenn er sie nicht selbst mitteilt. Sich als arm und passiv zu beschreiben, ist Ausdruck einer Bejahung dieser Abhängigkeit. Gleichzeitig greift das die Stummheit des Bildes auf, die de Certeau in

[68] Vgl. Michel de Certeau, Das Geheimnis eines Blickes, 350f. Zur Verbindung, die von dieser Bestimmung zur Devotio moderna verläuft, vgl. Scheel, Das altniederländische Stifterbild, 282–291. Von dieser hermeneutischen Wirkung des Gebets her müsste vielleicht auch die dritte Inkonvenienz des Bildes neu bedacht werden.

[69] Gegenständlich in Bezug auf Gott, pathisch in Bezug auf den Menschen. Vgl. Günter Figal. Das Hermeneutische und die Philosophie, Tübingen 2006, 126–141; Philipp Stoellger, Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹, Tübingen 2010.

[70] Vgl. Simon Peng-Keller, Geistbestimmtes Leben. Spiritualität, Zürich 2012, 183–201.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 176/182]
1

gegenwartsdiagnostische Hinsicht formuliert hatte. Indem nun das Gebet geduldig den Blick auf das gerichtet hält, was von sich aus nichts (oder nichts mehr) zu sehen bzw. zu hören gibt, verbindet es das Moment von Ungewissheit und fester Erwartung. Dadurch ermöglicht es auch im Umgang mit den vielen unterschiedlichen Perspektiven der »Brüder« eine Weite, ohne dass das Gespräch sich verliert. Und andersherum fügt es der festen Ausrichtung auf *eine* Wahrheit die Wunde der Angewiesenheit auf die anderen zu. Daraus folgt eine Brüchigkeit des religiösen Wahrheitsdiskurses, die diesem keinen Abbruch tut, sondern ihn vielmehr neu zur Geltung bringt.[71]

Das führt auf einen zweiten Gesichtspunkt. Das mitgeschickte Bild, die *icona Dei*, wird von Cusa im Text zwar zunehmend weniger bis gar nicht mehr thematisiert. Jedoch rückt proportional dazu Jesus bzw. Jesus als Bild in den Vordergrund. Er wird zunehmend Gegenstand des Traktats, denn er ist der Vermittler von Beschränktheit und Absolutheit. Das macht ihn zum Bild des unsichtbaren Gottes.[72] Insofern tritt auf der Textebene das sinnliche Bild zurück, aber das Bild Jesu als unsinnliches Bild tritt hervor. Dass er als unsinnliches Bild hervortritt, hat wiederum zwei Gesichtspunkte. Der erste ist, dass Jesus Christus als Thema des Traktats zum zentralen Punkt der theologischen Entfaltung der »Gottesschau« wird. Der zweite ist, dass das Hervortreten eines unsinnlichen Bildes als Sprachbild nichts anderes als den Mechanismus der Metapher beschreibt, zu dem ebenso das Zurücktreten bzw. die Negation der wörtlichen Bedeutung gehört. Insofern wiederholt der Text, was er mit dem Bild in actu für die Mönche erreichen möchte: eine Transformation des Blickens selbst. Die sinnliche Anschauung tritt zurück zugunsten einer geistigen und geistlichen Erkenntnis, der Blick dringt gewissermaßen hindurch. Ein solcher Blick, der ergriffen wird von seinem Gegenstand, erkennt die Dinge als das was, sie (auch) sind: Teil der Schöpfung, die nach biblischem Zeugnis sowohl jauchzt wie seufzt und auf beides die befreite Antwort der

71 Vgl. zur Metaphorik von »Wunde« und »Bruch« den Aufsatzband: Michel de Certeau, GlaubensSchwachheit, hg.v. Luce Giard, Stuttgart 2009 [La faiblesse de croire, établi et présenté par Luce Giard, Paris 1987].

72 In Jesus bzw. im Sehen Jesu (gen. obj.), der zugleich Gott und Mensch ist, fällt beides zusammen: beschränktes und absolutes Sehen. Vgl. De visione Dei/Die Gottesschau, c. 19–25, 179–219.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 177/182]
1

Menschen erwartet. Das heißt es besteht weder ein Widerspruch zwischen verschiedenen Perspektiven auf ein Bild, aber auch keine Zusammenhangslosigkeit. Bezogen auf das übergeordnete Problem der Perspektivität der Wahrheit, hieße das, dass denkbar wird, dass Gott im vielfältigen Pluralismus auf neue Weise präsent wird – spricht und blickt –, nachdem die alte Weise vergangen – verstummt und verdunkelt – ist. Das eine Bild Gottes tritt neu in der menschlichen Sprache hervor, wenn diese sich auf ihre eigenen Bildlichkeit besinnt.[73]

IV. Die Überkreuzung von Schauen und Hören

An die Lektüre von *De visione Dei* wurde unter den Vorzeichen der Anfechtungsproblematik herangetreten und der Ertrag der Lektüre soll jetzt noch einmal konzentriert werden. In Bezug auf die dogmatische Kernproblematik – dass sich der fürsorgliche Blick Gottes in einen zerstörerischen verwandelt und damit Gott selbst gegen alles steht, wofür doch Gott stehen sollte – kommt das Gebet durch die Traktierung bei von Kues in mehreren Hinsichten zur Sprache, die eng mit einander verbunden sind. Zentral war die Überkreuzung von Schauen und Hören im Gebet, die bei Cusanus eingeführt wurde durch das Ziel, im betenden Umgang mit dem Bild Gottes das sinnliche Sehen zu einem geistlichen Schauen zu führen. Schauen wäre als positive Bewegung des Glaubens aufzufassen: sie ist bezogen auf ein erst sinnlich, dann geistlich wahrnehmbares Bild. In den Wechsel trat als Scharnierstelle das Hören auf die Brüder, das der negativen Bewegung des Glaubens entspricht, seinem apophatischen Moment: Ich muss auf meine Nachbarin hören und ihr vertrauen, um zu erkennen – weil ich selbst nicht sehen kann. Dennoch ist die Zuordnung nicht so einfach: hier Schauen, Bild und Gewissheit, dort Hören, Wort und Wagemut des Vertrauens.

73 Vgl. dazu die Werke von Günter Bader. Exemplarisch: Die Andacht zum Unbedeutenden. Vom Ursprung der Theologie. Antrittsvorlesung Bonn 6.12.1995, Rheinbach 2008; »Theologia poetica«. Begriff und Aufgabe, in: ZThK 83 (1986), 188–237; Melancholie und Metapher. Eine Skizze, Tübingen 1990.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 178/182]
1

Zwar bietet der Traktat als gemeinsames Gebet zu Gott eine eindringliche Verstehensmöglichkeit des göttlichen Blickes als liebenden, fürsorglichen Blick. Das ist erstens die hermeneutische Bedeutung des Gebets. Hier tritt das gemeinsame Sprechen dem unsicheren Sehen zur Seite und orientiert es in Richtung eines bestimmten Verstehens.

Doch gleichzeitig öffnet das Sprechen das Sehen auf die Rezeption anderer Sehweisen und weitet damit die Perspektive des Betrachters. Nach de Certeau: weil die gemeinsame Anschauung schwindet, verschärft sich die dem Glauben grundsätzlich gemeinschaftliche Dimension; die Notwendigkeit, auf einander zu hören und sich zu vertrauen eröffnet wieder neue Verstehensmöglichkeiten. Dennoch ist das Bild bleibender Bezugspunkt insofern die gemeinsame Betrachtung des Bildes das gegenseitige Gespräch erst ermöglicht hat. Zwar schwindend in seiner Bedeutung als sinnliches Bild, nimmt es jedoch zu in der Gestalt Jesu, die im Text hervortritt. So überkreuzen sich Bild und Sprache, indem im Sprechen das Bild Gegenstand dieses Sprechens bleibt und das Bild sich zunehmend durch das Sprechen erschließt. Dieser Verhältnisbestimmung von Bild und Wort entspricht die Relation von Schauen und Hören: beide, insofern sie zwei notwendige Bewegungen des Glaubens sind, finden sich jeweils sowohl auf der Bild- als auch auf der Textebene.

Schauen wurde eben eher dem positiven, bestimmten Blick des Glaubens zugeordnet, das Hören dem negativen, rezeptiven Moment. Beide durchdringen sich, wenn durch das Hören auf den anderen der Blick geweitet und verändert wird und wenn durch den Blick auf einen Gegenstand das Hören orientiert wird hinsichtlich seines Grundes und Ziels. Hören und sprechen, ein Gespräch, ist überhaupt nur möglich, wenn nicht jeder in die isolierende Individualität seiner Perspektive abrutscht, sondern ein gemeinsamer Bezugspunkt — ein unsichtbares Bild — die Sprechenden miteinander verbindet.

Das Gebet beinhaltete als Kontemplation beide Aspekte: sowohl die intentionale, aktive Wendung als auch die offene, passive Ausrichtung auf Gott. Erstere orientiert den Glauben und richtet ihn aus, indem sie sich an Gott als einen bestimmten Adressaten richtet. Dabei kann sie sich auf die Überlieferung des Christuszeugnisses berufen. Letztere, die Offenheit zu Gott hin, sprengt die gegebenen Verstehens- und Wahrnehmungsmuster, derer sich das Gebet (zunächst) bedient, und taucht damit die menschlichen Erfassensmöglichkeiten in Dun-

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 179/182]
1

kelheit. In dieser Zweipoligkeit ist das Gebet selbst als Instrument des Übergangs zu begreifen, das aufgrund der in ihm wirksamen Spannung die Dynamik dieses Übergangs immer wieder in Gang setzt.

Insofern antwortet das Gebet auf das eingangs gestellte Problem der möglichen Zweideutigkeit des göttlichen Blicks, indem es einen Weg eröffnet zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit. Die Erfahrung, von einem Blick bedrängt zu werden, bleibt zwar bestehen bzw. kann sich immer wieder einstellen. Dennoch muss man dem Blick nicht ausweichen und ihn muss ihn nicht bestreiten, denn diese Erfahrung kann sich durch harrendes Weiter-hin-Schauen wandeln. Die Möglichkeit, im Gebet auch Worte eines anderen bzw. eines Überlieferungszusammenhangs in Anspruch zu nehmen, bietet sich dabei als Verstehenshilfe an.

V. Resümee

Resümieren wir nun noch einmal den gesamten zurückgelegten Gang der Überlegungen. Zunächst wurden mit Herta Müller zwei Spiegel unterschieden, denen jeweils eine Seh- und Selbsterfahrung zugeordnet wurde. Während der eine Blick in den Spiegel der Selbstvergewisserung dient, zerstört der andere durch gnadenlose Analyse den lustvollen Blick auf sich selbst. Von Anfang sind mit diesen Erfahrungsweisen soziale Optionen verbunden, d. h. entweder ermöglichte oder beschädigte Formen, Beziehungen zu knüpfen, sowohl im privaten als auch im öffentlichen Raum. Das Gebet erschien hier als Praxis des Widerstands, als eine Übung, sich gegen den gnadenlosen Blick mit Hilfe der Stimme ins Recht zu setzen.

Die christliche Lehrbildung, nach der Gott selbst als ein Allsehender aufgefasst wird, führte in einem zweiten Schritt auf den Problemkomplex von Gebet und Anfechtung. In der Notwendigkeit, Gott als ultimative Überwachungsinstanz von Gottes fürsorglichem Blick zu unterscheiden, erwies sich das Gebet als Mittel zwischen Glauben und (existenziellem) Zweifel. Dadurch bewahrte es beide vor einer unheilvollen Verfestigung, die zu den jeweiligen Zerrformen von Glauben und Zweifel führen müssten. Durch die Anfechtung bleibt der Glaube im Gebet offen zu Gott hin, bis der Glaube sein *telos* erreicht hat.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 180/182]
1

Schließlich wurde in einem dritten Schritt anhand von Nikolaus von Kues Traktat *De visione Dei* die Überkreuzung von Sehen und Sprechen entfaltet. Der Spiegel kommt hier vor im Rahmen einer experimentellen Bildandacht. In deren Zentrum steht ein zunächst reziproker Blickwechsel, der dann in eine Blendung führt. Diese bewirkt eine Transformation der menschlichen Sehweise: die Erkennende erkennt sich als Erkannte im schrankenlos liebenden Blick Gottes.

Das Gebet wurde in drei Punkten besonders akzentuiert: einmal insofern es als literarische Strategie die unmögliche Gegenüberstellung von Gott und Mensch auf der Textebene auflöste und den Ineinsfall von göttlichem Sprecher und menschlichen Sprechern pragmatisch vollzog; sodann insofern es als hermeneutische Praxis in den Blick kam, die die Unbestimmtheit des göttlichen Blickes auf spezifische Weise bestimmte; und schließlich insofern es einen Weg eröffnet, die Unerkennbarkeit Gottes auszuhalten, indem sein Bild – Jesus Christus – immer wieder erkennbar in der Begegnung mit den anderen hervortritt.[74] Kontemplation wurde so erkennbar als hörendes Schauen, das sowohl auf die Gott wie auf die anderen offen und gewiss bezogen ist.

[74] Ich danke Michael Pfenninger herzlich für das aufmerksame Korrekturlesen.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 181/182]
1

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124808

III.
Konflikte und Dilemmata.
Perspektivismus aus ethischer Sicht

Véronique Zanetti

Moralische Dilemmata, schmutzige Hände und Kompromisse

»A stick that is really straight is one that would
look bent in water even if it is never put in water.
A genuine dilemma is one that, given the right conditions,
would appear to be … appear to be what?«

Mary Mothersill[1]

Der Zusammenhang zwischen ›Dilemmata‹, ›schmutzigen Händen‹ und ›Kompromissen‹ scheint auf dem ersten Blick eindeutig: Politiker oder Privatpersonen, die eine Entscheidung in einer dilemmatischen Situation treffen, d. h. in einer Situation, in der es kollidierende Pflichten ohne harmonisierbaren Ausweg gibt, machen sich die Hände schmutzig und kompromittieren sich.[2] In einem echten Dilemma gibt nämlich keine der konfligierenden Pflichten den Ausschlag. Die Verletzung einer der beiden Pflichten kann daher nicht damit gerechtfertigt oder entschuldigt werden, dass die Handlung alles in allem richtig war. Unter solchen Umständen sieht es so aus, als entkäme man einem Dilemma grundsätzlich nie mit ›sauberen‹ Händen, da keine getroffene Lösung moralisch einwandfrei ist.[3]

1 »The Moral Dilemmas Debate«, in: Homer E. Mason (ed.), Moral Dilemmas and Moral Theory, Oxford 1996, 66.

2 Ich danke Rüdiger Bittner, Manfred Frank und Valerij Zisman für ihre wertvolle Kommentare.

3 Susanne Boshammer, »Politische Verantwortung und moralische Integrität. Das Problem der schmutzigen Hände.« Der Text ist nur online zugänglich: https://www.philosophie-cms.uni-osnabrueck.de/fileadmin/Allgemeine_Uploads/Publikationen/Boshammer/Politische_Verantwortung_und_moralische_Integrität._Das_Problem_der_schmutzigen_Hände__Susanne_Boshammer_.pdf (downloaded März 2017). Siehe auch ihre Einführung in die Problematik des moralischen Dilemmas: »Von schmutzigen Händen und reinen Gewissen. Konflikte und Dilemmata als Problem der Ethik«, in: Johann S. Ach, Kurt Bayertz und Ludwig Siep (Hg.), Grundkurs Ethik I, Paderborn 2008, 143–161.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 185/210]
1

Dieser Eindruck trügt allerdings. Man kompromittiert sich, wenn man sich die Hände schmutzig macht. In Dilemmata-Situationen jedoch, so meine These, macht man sich die Hände nicht schmutzig. Außerdem sind nicht alle Fälle von Kompromissen Fälle von Kompromittierung, und manchmal zeigt sich ein Ausweg aus Sackgassen.

Ich werde die Meinung vertreten, dass es moralische Dilemmata gibt, dass sie aber selten vorkommen. Viele Fälle, die man in der Umgangssprache dilemmatisch nennt, sind in Wirklichkeit keine; es handelt sich vielmehr oft um Beispiele von lösbaren moralischen Konflikten. Ob man sich dabei die Hände schmutzig macht, hängt von der Schwere der Tat, aber auch von der Interpretation der gegebenen Umstände ab. Moralische Dilemmata hingegen sind unlösbar, und ihre dilemmatische Struktur hängt nicht von der Einnahme einer bestimmten Perspektive auf einen Sachverhalt ab.

Im ersten Teil werde ich den Begriff ›moralisches Dilemma‹ präzisieren und werde zwischen einem strengen und dem umgangssprachlichen Sinn von ›Dilemma‹ unterscheiden, bei dem schwere moralische Konflikte gemeint sind. Schwere moralische Konflikte ähneln (strengen) Dilemmata, weil es bei beiden keinen glücklichen Ausgang gibt. Sie unterscheiden sich dennoch darin, dass sie lösbar sind. Im zweiten Teil werde ich eine Parallele zwischen schmutzigen Händen und Kompromissen ziehen: Manche tragischen Konflikte können nicht gelöst werden, ohne dass man moralische Kompromisse schließt und etwas tut, was in den eigenen Augen falsch ist. Die Phänomene Kompromittierung, Schuldgefühl und Bedauern müssen geklärt und auseinandergehalten werden. Dilemmatische Situationen lassen sich hingegen durch keine Kompromissfindung lösen. Ließe sich ein Ausweg aus einem Dilemma durch einen Kompromiss finden, würde es sich nicht um ein echtes Dilemma handeln.

Dilemmata und andere moralische Konflikte

Der Diskurs über moralische Dilemmata ist geprägt von der Diskussion, die in der angelsächsischen Debatte der siebziger und achtziger Jahre stattfand. Sie hatte sich auf die Frage konzentriert, ob es

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 186/210]
1

unlösbare moralische Konflikte geben kann und, gegebenenfalls, welche Konsequenzen diese Erkenntnis für die Moral hätte.[4]

Die Diskussion zeichnet zwei unterschiedliche Richtungen aus, in die sich die Debatte lenken lässt: eine metaethische und eine phänomenologische. Bei der metaethischen besteht der Verdacht, dass Dilemmata grundsätzliche Regeln unserer deontischen Logik in Frage stellen und uns vor die Alternative stellen, entweder die Existenz moralischer Dilemmata zu negieren oder auf einige Grundregeln der deontischen Logik zu verzichten. Angestoßen von Bernard Williams wird parallel darüber diskutiert, was es phänomenologisch für moralische Akteure bedeutet, vor Situationen gestellt zu sein, in denen es keinen anderen Ausweg zu geben scheint, als etwas moralisch Falsches zu tun, um größere Übel zu vermeiden – egal, ob Reaktionen darauf wie Schuldgefühl, Reue oder Bedauern angemessen sind oder nicht.[5]

Ich werde, wie gesagt, davon ausgehen, dass es ›echte‹ Dilemmata gibt, dass sie aber selten vorkommen. Daneben gibt es zahlreiche Fälle von mehr oder weniger harten moralischen Konflikten, die wie Dilemmata aussehen, aber keine sind. Wie bei echten Dilemmata jedoch stehen Pflichten in Konflikt, und die Entscheidung für eine von beiden ist unvermeidlich mit der Hintansetzung der anderen erkauft. Es gibt alsdann keinen völlig glücklichen Ausgang aus dem Konflikt – auch wenn dieser sich rational lösen lässt –, und die Entscheidung kann *je nach ethischer Perspektive* dem moralischen Akteur einen bitteren Nachgeschmack hinterlassen. Dieses Gefühl, das Bernard Williams als Gefühl des Bedauerns beschrieben hat, drückt jedoch nicht eine Erkenntnis aus, dass die Entscheidung falsch war; es ist kein Ausdruck der Reue. Das Gefühl bringt die Tatsache zum Ausdruck, dass man, obschon man die Entscheidung für *unter den Umständen* richtig hält und sie wiederholen würde, sie nicht für *an sich* richtig hält. Lügen beispielsweise wird nicht dadurch moralisch richtig, dass in einer gegebenen Situation, in der das Aussprechen der Wahrheit unver-

4 Z.B. Walter Sinnott-Armstrong, Moral Dilemmas, Oxford 1988.

5 Vgl. Bernard Williams, »Widerspruchsfreiheit in der Ethik«, in: ders., Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956–1972, Stuttgart 1978, 263–296; ders. »Person, Character and Morality«; »Politics and Moral Character« und »Conflicts of Values«, in: ders., Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980, Cambridge 1981.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 187/210]
1

antwortbare Konsequenzen nach sich ziehen würde, die Lüge den Vorzug erhält.

Dilemmata

Ich verstehe ›echte‹ Dilemmata so, dass zwei *gleich gewichtige* moralische Sollensanforderungen aufeinander prallen, die nicht gleichzeitig befolgt werden können. Entscheidend für die Beschreibung der dilemmatischen Situation ist: a) dass die Anforderungen gleich stark sind; b) dass beide Pflichten gleichzeitig realisiert werden müssen, obwohl c) die Realisierung der einen die der anderen ausschließt bzw. verhindert, und d) dass keine dritte Option sich darbietet. Es gibt insofern keinen glücklichen Ausgang.[6] Daraus folgt, dass es keine rationale Entscheidung zugunsten einer der beiden Optionen gibt, weil kein Grund mehr für die eine als für die andere spricht. Dennoch muss eine Entscheidung getroffen werden, weil das Nichtstun selbst auch schwerwiegende Konsequenzen nach sich zöge.

Buridans Esel wird von zwei gleich starken Impulsen getrieben – und man kann diese Impulse sogar als Gründe konstruieren –, nämlich das Heu oder den Hafer zu fressen. Trotzdem steht er vor keinem Dilemma. Die Dilemmata, die uns interessieren, gehören der Moral an. Insbesondere geht es hier um Sollens-Ansprüche oder Pflichten von einem solchen Gewicht, dass wir uns als moralische Akteure mit ihrer Unrealisierbarkeit nicht leicht abfinden können.

Ein in der Literatur oft verwendetes Beispiel für ein echtes Dilemma ist das der Sophie in dem Roman *Sophie's Choice* von William Styron (1979). Ich übernehme es, weil es das Problem, um das es geht, besonders klar darstellt und außerdem allgemein bekannt ist.

Sophie wurde beim Eintritt ins Konzentrationslager aufgefordert zu wählen, welches ihrer beiden Kinder sie behalten möchte. Das andere würde in die Gaskammer geschickt. Weigert sie sich, eine Wahl zu treffen, werden beide Kinder vergast. Es ist demnach für Sophie sinnvoll, sich für eines der Kinder zu entscheiden. Jedoch gibt

[6] Vgl. Walter Sinnott-Armstrong, Moral Dilemmas, 29. Zu einer umfassenden Behandlung der Literatur siehe Marie-Luise Raters, Das moralische Dilemma. Antinomie der praktischen Vernunft?, Frankfurt/München 2013.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 188/210]
1

es keinen rationalen Grund für ihre Präferenz,[7] und jede Option führt unweigerlich zum Tod eines Kindes. Die besondere Tragik der Lage wird dadurch gesteigert, dass eine begründete Wahl zwischen den Kindern als moralisch dubios erscheint: Es ist moralisch abwegig, den Wert des Lebens eines Kindes gegen den des anderen abzuwägen und damit eine Präferenz zu bekunden; andererseits erscheint es auch unangemessen, nicht zu wählen, sondern eine Münze zu werfen und so das grauenhafte Los dem Zufall zu überlassen.[8]

Das Problem bei echten Dilemmata liegt nicht darin, dass zwei Verpflichtungen sich nicht vereinbaren lassen, denn das passiert häufig. Wenn ich meine Vorlesung halten sollte, obwohl mein Kind zuhause alleine krank im Bett liegt und meiner Gegenwart bedarf, kann eine dieser Verpflichtungen die andere übertrumpfen. Das Problem entsteht erst daraus, dass wir gleichstarken Verpflichtungen ausgesetzt werden.[9]

Die Gegner der Annahme moralischer Dilemmata sehen darin eine logische Inkonsistenz, die die handlungsleitende Rolle der Moral grundsätzlich in Gefahr bringe. Mit anderen Worten: Die Dilemmata-Gegner wenden ein, es sei unmöglich, auf der Existenz moralischer Dilemmata zu bestehen und gleichzeitig Grundprinzipien unseres moralischen Denkens aufrecht zu erhalten. Man müsse entweder auf die Prinzipien verzichten oder sich klarmachen, dass es keine Dilemmata gibt. Beides gehe nicht.[10]

7 Um auszuschließen, dass es vielleicht doch einen Grund geben könnte, weil das eine Kind gesundheitlich fragiler als das andere wäre oder weil es einem Jungen schwerer fallen könnte, sich vor harter körperlicher Arbeit zu schützen, die seine Überlebenschancen vermindern würde, usw., wird vorgeschlagen, von eineiigen Zwillingen zu sprechen.

8 Vgl. Susanne Boshammer, Von schmutzigen Händen und reinen Gewissen, 158.

9 Wenn man ein anderes Beispiel als das der Sophie nehmen will, weil man das Einmaligkeits-Merkmal des Nazi-Kontextes vermeiden will, kann man das Beispiel anders konstruieren. Sophie befindet sich am Ufer und sieht das Kanu mit ihren beiden Kindern kentern. Die Kinder können nicht schwimmen, und sie kann nur eines retten.

10 Siehe auch Earl Conee, »Against Moral Dilemmas«, in: The Philosophical Review 91:1 (1982), 87–97.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 189/210]
1

Die Moralphilosophie wird durch echte Dilemmata theoretisch besonders herausgefordert, weil damit, wie gesagt, die paradoxe Situation aufkommt, dass man zwei gleichstarken Verpflichtungen untersteht, die sich ausschließen. Demnach würden drei Grundsätze der deontischen Logik durch Dilemmata in Frage gestellt: Das erste Prinzip, »Sollen impliziert Können« (auch *voluntaristisches Prinzip* genannt), besagt, dass nicht etwas von einer Person verlangt werden kann, das zu tun sie nicht in der Lage ist. Im Fokus des Prinzips stehen nicht Supererogationen: Es geht nicht um eine Empfehlung, moralische Akteure nicht zu überfordern. Das Prinzip drückt eine grundsätzliche Einstellung zur Rolle der Moral aus. Gibt sie uns eine faktisch nicht realisierbare Handlungsanweisung, so ist diese unangebracht, ja unsinnig.

Das zweite Prinzip, das *Agglomerations-Prinzip*, besagt, dass, wenn man zwei Verpflichtungen hat, man mithin verpflichtet ist, sowohl das eine wie das andere zu tun. In anderen Worten, wenn man A und B tun muss, muss man auch (A & B) tun. Bin ich beispielsweise sowohl Mutter als auch Philosophie-Professorin, übernehme ich eine doppelte soziale Rolle mit ihren entsprechenden Pflichten und kann mir nicht nur diejenige aussuchen, die mir besser gefällt oder leichter wahrzunehmen erscheint.

Das dritte Prinzip, *Erlaubnis-Prinzip* genannt, enthält zwei Klauseln: a) Wenn man eine Verpflichtung hat, A zu tun, hat man die entsprechende Verpflichtung, das zu tun, was notwendig – und erlaubt – ist, um diese Pflicht zu erfüllen. Wenn ich zum Beispiel meinem Kind versprochen habe, mit ihm abends ins Kino zu gehen, muss ich mir die Zeit reservieren und genug Geld mitnehmen, damit ich zwei Kino-Karten kaufen kann. Daraus folgt b): Wenn man eine Verpflichtung hat, A zu tun, darf man nichts tun, was A verhindert: Wenn ich meinem Kind einen Kino-Abend versprochen habe, darf ich nicht mit Universitätskollegen abhängen oder an diesem selben Abend einen Vortrag annehmen.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 190/210]
1

Weil Dilemmata-Kontexte Situationen darstellen, in denen *per definitionem* zwei Pflichten kollidieren, führt die Anwendung der drei erwähnten Prinzipien zu logischen Widersprüchen.[11]

Aus der Konjunktion des Voluntarismus- und des Agglomerations-Prinzips folgt: Wenn ich A und wenn ich B tun muss, muss ich (A & B) tun UND es gilt als notwendige Bedingung der Verpflichtung, dass ich sowohl A und B als auch (A & B) tun können muss. Das Letzte ist aber, wie wir wissen, durch die dilemmatische Situation ausgeschlossen. Daraus folgt also, dass ich *sowohl* (A & B) tun muss *als auch* von der nämlichen Pflicht entbunden bin, weil sie nicht durchführbar ist. Das ist natürlich widersprüchlich. [12]

Aus der Konjunktion des Agglomerations- und des Erlaubnis-Prinzips folgt dieses: Wenn ich (A & B) tun muss, A & B zusammen aber nicht realisieren kann und wenn ferner die Realisierung von B impliziert, dass ich dadurch verhindert bin, A zu realisieren, dann habe ich sowohl die Pflicht, B zu tun, als auch die Pflicht, Nicht-B zu tun oder B zu unterlassen. Das ist erneut widersprüchlich.[13]

11 Die Paradoxe und Widersprüche sind bestens von David Brink analysiert: »Moral Conflict and its Structure«, in: The Philosophical Review 103:2 (1994), 215–247. Ich übernehme hier große Teile seiner Analyse.

12 Formalisiert sieht der Widerspruch wie folgt aus:
O (A)
O (B)
¬ C (A & B)Es ist nicht möglich, (A & B) auszuführen, wo C für ›can‹ steht
O (A) & O (B) → O (A & B)Agglomeration
Daraus folgt: O (A & B)
O (A & B) → C (A & B)Volontarismus: ought implies can
Daraus folgt: C (A & B)
Daraus folgt: C (A & B) & ¬ C (A & B).

13 Formalisiert:
O (A)
O (B)
¬ C (A & B)
Daraus folgt : B → ¬ A
[O (A) & (B → ¬ A)] → O (¬ B)
Daraus folgt: O (¬ B)
O (¬ B) → ¬ O (B)
Daraus folgt: ¬ O (B)
Daraus folgt: O (B) & ¬ O (B).

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 191/210]
1

Die Dilemmata-Gegner argumentieren, wie gesagt, dass es keine Dilemmata geben kann, weil sie die Moral mit logisch widersprüchlichen Anforderungen zur Strecke brächten. Diese Schlussfolgerung ist meiner Meinung nach nicht zwingend. Man kann auf ein deontisches Prinzip verzichten, ohne dass die Folgen für die Moral gravierend sind. Man kann nämlich ohne logische Inkonsistenz eine Ausnahme vom Agglomerations-Prinzip formulieren, und zwar wie folgt:

> Es entsteht genau dann keine Verpflichtung aus der Konjunktion zweier Pflichten, wenn die Konjunktion faktisch nicht realisierbar ist.[14]

Die Pflicht, die aus der Konjunktion selbst entsteht, entfällt. Das voluntaristische Prinzip bleibt unangetastet und das Erlaubnis-Prinzip auch, solange es sich auf die einzelnen Verpflichtungen bezieht.

Wie sieht die Lösung konkret aus? Es ist Sophie verwehrt, ihre beiden Kinder zu retten. Würde sie sich weigern, ein Kind auszuwählen, würden beide sterben. Eine Entscheidung zu unterlassen, wäre insofern irrational. Sie soll sich für das eine oder das andere Kind entscheiden. Entscheidet sie sich für den Jungen, obwohl sie genauso viele Gründe gehabt hätte, das Mädchen mitzunehmen und vor der Gaskammer zu retten, tut sie nichts Falsches. In anderen Worten, die einzelnen Glieder der Konjunktion (A & B) verlieren *in der Verknüpfung als Konjunktion* ihren verpflichtenden Charakter, denn sie sind nicht realisierbar. Die *Gründe* jedoch, die für die jeweilige Handlung ausschlaggebend sind und die für die jeweilige Verpflichtung sprachen, verlieren nichts von ihrer Geltung. Deshalb deutet sich hier die Konsequenz des Bedauerns an, die ich im nächsten Abschnitt erläutere.

Ich wende mich jetzt dem zweiten angekündigten Aspekt der Debatte zu, nämlich wie es um die Phänomenologie des moralischen Akteurs moralischer Dilemmata bestellt ist.

[14] Vgl. Bernard Williams, »Ethical Consistency«, in: Proceedings of the Aristotelian Society 39 (1965), 103–138; vgl. auch David Brink, »Moral Conflict and its Structure«.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 192/210]
1

Bernard Williams, Thomas Nagel und andere ethische Pluralisten sprechen hinsichtlich einer Handlungswahl ohne guten Ausgang von einer tragischen Entscheidung. Unterscheiden sich Dilemmata und moralische Konflikte hinsichtlich der Phänomenologie des Zustands, in dem sich der moralische Akteur befindet? Als Philosophen können wir eigentlich wenig darüber sagen. Die Frage müsste sich an Psychologen richten. Was Williams und Nagel dennoch untersuchen, ist, ob ein Restbestand an Verpflichtung bleibt, der trotz meiner Entscheidung für einen Zweig der Alternative weiterhin gilt und dann vielleicht mein Gewissen belastet. Ausgehend von der Tatsache, dass Dilemmata oder moralische Konflikte dadurch charakterisiert werden, dass Pflichten kollidieren, stellt sich die Frage, ob ein schlechtes Gewissen, ein Gefühl der Reue oder des Bedauerns angebracht und dadurch begründet sind, dass eine auf uns liegende Pflicht unerfüllt geblieben ist.

Was meine ich mit ›Reue‹, ›schlechtem Gewissen‹ und ›Bedauern‹? Es ist wichtig, die Begriffe zu unterscheiden.

Mit »Reue« wird etwas anderes als mit »Bedauern« bezeichnet. Reue bezieht sich auf die Handlung selbst, die man aus der zeitlichen Distanz als nicht richtig einschätzt und die man nicht wiederholen würde, wenn man sich erneut in der gleichen Situation befände. Wenn ich mein Tun bereue, sehe ich mich entweder als schuldig und/oder ich denke, dass ich mich in meinem Urteil geirrt habe. Ich drücke mit der Reue meine Einsicht aus, dass meine Einschätzung der Lage falsch und/oder meine Reaktion unangemessen war. Fühle ich Reue, habe ich ein schlechtes Gewissen. Man mag streiten, ob es so etwas wie ein schlechtes Gewissen gibt oder ob es ein Relikt der christlichen Moral ist. Das ist für die Unterscheidung nicht relevant. Falls jemand eine Lanze für das schlechte Gewissen brechen möchte, müsste er oder sie sie als Begleiterscheinung der Reue interpretieren.

Das Bedauern hingegen muss sich nicht auf die Handlung beziehen. Ich kann bedauern, dass ich mich in Umständen befand, unter denen ich zu einer von mir selbst missbilligten Entscheidung kam, die ich dennoch nicht widerrufe. Wie wenn ich zum Beispiel meinem Kind den in Aussicht gestellten Ausflug verweigere, weil es gegen die Absprache seine Hausaufgaben nicht gemacht hat. Meiner Meinung

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 193/210]
1

nach kann man sogar ohne Inkohärenz die Entscheidung selbst bedauern, ohne damit ausdrücken zu wollen, dass sie falsch war. Diese begriffliche Differenzierung ist wichtig für den Kompromiss. Zeigt man sich kompromissbereit, wenn eine Auseinandersetzung festgefahren ist und alle Parteien bei ihrer Überzeugung bleiben, wird man ›über seinen Schatten springen‹, ›in den sauren Apfel beißen‹ und eine Position einnehmen, die man für nicht richtig, den Umständen entsprechend aber für angemessen hält. Einigen sich zum Beispiel Liberale und Konservative auf eine Fristenlösung bei der Entscheidung über Abtreibung, werden beide Parteien das Ergebnis der Entscheidung bedauern, weil sie es für falsch halten. Dennoch werden sie nicht bedauern, dass sie sich kompromissbereit gezeigt haben und dass am Ende der Verhandlung dieses Ergebnis (statt einer Zuspitzung des Konflikts) zustande gekommen ist. Würden sich die Umstände ändern, würden beide Parteien anders entscheiden. In der herrschenden Situation war ihre Entscheidung in ihren Augen richtig. Dass eine Kompromisslösung moralisch wünschenswert oder gut ist, heißt, dass sie eine gangbare Lösung für einen Streit anbietet. Sie ist dennoch als Kompromiss*lösung* moralisch nicht wünschenswert, denn sie ist nicht die Lösung, die man für moralisch richtig hält. Sie ist ›gut‹ bezogen auf den anders nicht beizulegenden Streit, für den sie als Lösung gedacht war. Sie ist ›nicht gut‹ bezogen auf den moralischen Sachverhalt, der den Streit ausgelöst hat. Die *Gründe*, die für die ursprünglich erwünschte Handlung sprechen, bleiben erhalten. »Regret signifies that the non-overriding alternative still matters to her, although her deliberation is well grounded«.[15]

Welche Gefühle sind *gerechtfertigte* Begleiter moralischer Dilemmata? Dabei interessiert mich nicht, welche Gefühle sich *de facto* einstellen – das ist ein psychologisches Problem –, sondern welche rational begründet sind. Soll Sophie Reue, schlechtes Gewissen oder Bedauern empfinden?

Nimmt man die Einsichten wieder auf, die wir aus der metaethischen Analyse gewonnen haben, präsentiert sich Sophies Fall wie folgt: Es ist ihr verwehrt, beide Kinder am Leben zu erhalten. O(A&B) lässt sich nicht realisieren. Sie muss sich für einen Zweig der Alter-

[15] Carla Bagnoli, »Value in the Guise of Regret«, in: Philosophical Explorations 3 (2000), 169–187, 179.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 194/210]
1

nativen entscheiden. Es gilt entweder O (A) oder O (B). Mehr noch, es gilt O (A) und es gilt O (B), auch wenn man Agglomeration nicht zulässt.

Die Dilemma-Situation in alltäglicher Rede wird öfters im Echo auf Kierkegaards »Entweder – oder« beschrieben: »Heirate, und du wirst es bereuen; heirate nicht, und du wirst es bereuen; heirate oder heirate nicht, du wirst beides bereuen.« Das ist allerdings verwirrend. Wird doch damit unterstellt, dass, aufgrund der Geltungs-Symmetrie zwischen zwei kollidierenden Pflichten, keine durch die andere aufgehoben oder übertrumpft wird und die Verbindlichkeit der einzelnen Pflichten gleich stark bleibt. Sophie würde dann etwas Falsches machen, egal, was sie tut.

Mein Vorschlag war, die besondere Situation dahingehend zu interpretieren, dass durch die Gleichgewichtigkeit der konfligierenden Pflichten die Verpflichtungsdimension beider aufgehoben wird. Tatsächlich hat Sophie nur die Wahl zwischen Skylla und Charybdis. Sie ist wie »a downhill skier who has the choice between skiing over a precipice and being buried by an avalanche«[16]. Mangels eines guten Grundes, eine der beiden Optionen vorzuziehen, scheint es mir nicht sinnvoll zu sagen, dass Sophie ihrer Pflicht nicht nachgegangen ist. Wenn keine Entscheidungs-Alternative die besseren Gründe für sich hat, fällt die Verantwortung für die Handlungsentscheidung weg. Nur wenn sie sich geweigert hätte, überhaupt eines der Kinder zu retten, hätte sie ihre Pflicht vernachlässigt. Sophie trägt keine Schuld an der Situation, in der sie sich befindet, und sie fällt kein falsches Urteil, wenn sie eins der Kinder vorzieht. Ich gehe sogar einen Schritt weiter. Meiner Meinung nach sind Dilemmata keine Fälle von moralisch beurteilbaren Entscheidungen, und zwar darum nicht, weil die Symmetrie der Pflichten den moralischen Akteuren eine begründete Handlungsalternative verwehrt und ihnen bloß die Wahl lässt, überhaupt etwas zu entscheiden. Der Skifahrer in Mothersills Beispiel trifft keine moralisch beurteilbare Entscheidung, und er könnte genauso gut schreien oder die Augen zumachen. So verhält es sich auch bei Sophie: Sie könnte genauso gut ein Los ziehen oder mit geschlossen Augen auf eines der Kinder deuten. Schlechtes Gewissen

16 Marie Mothersill, »The Moral Dilemmas Debate«, 75.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 195/210]
1

und Reue sind fehl am Platz. Man wird jedoch verstehen, dass sie ein tiefes Bedauern empfindet, mit einer so trostlosen Alternative konfrontiert zu sein.

Könnte eine Kompromisslösung Sophie einen Ausweg aus der Sackgasse bieten? Das ist Mothersills Vorschlag:

> »Did it, for example, never occur to Agamemnon that he might negotiate a compromise with Artemis, offering to sacrifice a bullock or his favorite hound instead of Iphigenia? […] Could Sartre's student have joined a local chapter of the Free French and stayed at home, or perhaps persuaded his mother to enlist along with him and become a comrade in arms?«[17]

Der Vorschlag ist allerdings verwunderlich und stimmt nicht mit der Beschreibung der Ausweglosigkeit des Skifahrers überein, die Mothersill gibt. De facto hat Sophie nur drei Optionen. Man kann ihre Geschichte erzählen, wie man will: Aus den gegebenen Fakten lassen sich keine weiteren Möglichkeiten konstruieren. Deshalb stellen echte Dilemmata eine so bedeutende Herausforderung an die Moral: Sie sind sowohl ontologischer wie logischer Natur. »[G]enuine moral dilemmas are ontological, not merely epistemic; the truth of the conflicting ought-statements are independent of the agent's beliefs.«[18] Dilemmata sind nicht Perspektiven-abhängig. Und hätte sich ein Ausweg in Gestalt einer Kompromissfindung abgezeichnet, wären die Umstände eben nicht dilemmatisch gewesen.

In dem folgenden Abschnitt diskutiere ich nun zwei Beispiele von schweren moralischen Konflikten, die wie Dilemmata aussehen, aber keine sind, weil Kompromisslösungen in Aussicht stehen. Sie haben mit dem Dilemma gemeinsam, dass sie sich aus einem scheinbar ausweglosen Konflikt zwischen moralischen Forderungen ergeben, aus dem man nicht ohne moralischen Verlust hervorgeht; und dass ein Zwang dem Handelnden die Hand zu führen oder ihm vielmehr die Entscheidung aus der Hand zu nehmen scheint. Gemeinsam ist jedenfalls das drängende Bewusstsein, dass alle guten Auswege versperrt sind und dass keine andere Option zur Wahl steht als eine solche, die die Verletzung einer moralischen Verpflichtung mit sich

[17] Ebd.

[18] Vgl. Terrance C. McConnell, in: »Moral Residue and Dilemmas«, 36.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 196/210]
1

bringt. Im Unterschied zur Dilemma-Situation weiß allerdings der Akteur, was er tun soll. Die Kompromisslösung erscheint ihm sogar zwingend, womit er sich die Hände möglicherweise schmutzig macht.

Das Urteil über die Handlung fällt oft abfällig aus – sowohl aus der Außen- wie auch aus der Innenperspektive –, als sei die Handlung *kompromittierend*. Diesem Begriff möchte ich auf die Spur kommen. Hinter dem Vorwurf der Kompromittierung verbirgt sich die Idee, dass Kompromisse schändlich sind, entweder, weil man sich selbst nicht treu geblieben ist, oder, weil man gewichtige Prinzipien verletzt und ›verraten‹ hat. Eine Person würde sich nämlich nicht kompromittiert fühlen, wenn das, worauf sie durch den Kompromiss verzichtet hat, nicht von moralischer Bedeutung für sie wäre. Ich möchte zeigen, dass das abfällige Urteil, man habe sich kompromittiert und damit die Hände schmutzig gemacht, von der Perspektive abhängt, aus der sich die Handlung darstellt – außer wenn die Tat alles in allem nicht zu rechtfertigen (der Kompromiss nämlich faul) war.

Moralische Konflikte, Kompromisse und schmutzige Hände

Bevor ich zu den angekündigten Beispielen komme, will ich etwas zur Bedeutung von ‚Kompromiss' sagen. Ein Kompromiss ist eine *Verhandlung* oder ein *Verhandlungsergebnis*, das ein Interesse oder einen Anspruch einschränkt, weil die Verhandlungspartner gleichermaßen einsehen, dass ihr Anspruch nicht konsensuell durchzusetzen ist. Der Kompromiss zeichnet sich insofern durch einen *Verlust* oder ein *Zugeständnis* aus: Wie schon angedeutet, möchte man ein Ziel erreichen oder etwas bekommen, von dem man denkt, es wäre rechtens, wünschenswert oder käme einem zu, gibt sich jedoch mit weniger zufrieden.

Der Kompromiss teilt mit dem Dilemma den Ausgangspunkt, dass der Konflikt zwischen den bestehenden Ansprüchen oder Verpflichtungen nicht über den Weg der Abwägung oder des Argumentaustausches zu lösen ist. Hätte es eine Lösung gegeben, die alle Parteien zufrieden stellt, wäre ein Kompromiss nicht erforderlich. Zwar findet bei der Suche nach einem Kompromiss eine Abwägung statt, um eine Lösung zu finden, die mehr oder weniger in die Mitte der konkurrierenden Ansprüche zielt und die Parteien zufrieden stellt.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 197/210]
1

Dennoch bleiben beim Kompromiss die Beteiligten letztlich bei ihrer ursprünglichen Überzeugung, dass ihre Ansprüche berechtigt oder ihre Überzeugung gut begründet waren. Die Parteien, die einen Kompromiss schließen, tun es im Grunde gegen ihren Willen, weil alle anderen Wege zu noch schlechteren Ergebnissen führen. Deshalb neigen die Parteien dazu, die Kompromissbildung als etwas zu beschreiben, in das sie ›hineingeraten‹ sind, zu dem es keine bessere Wahl gegeben hätte. Das gilt vor allem dann, wenn der Kompromiss moralisch bedenklich ist und einen moralisch ernsten Konflikt beilegen soll.[19]

Die Parallele zwischen Dilemma und Kompromiss ist größer bei innersubjektiven als bei intersubjektiven Kompromissen. Weil inkompatible Sollensaufforderungen sich *in foro interno* abspielen, gerät der moralische Akteur in eine Art Handlungsstarre, die durch quasi schizophrene, widersprüchliche Forderungen verursacht ist. Das ist vermutlich der Grund, aus dem die Dilemma-Literatur sich überwiegend auf Fälle von innersubjektiven Konflikten konzentriert, weil sie die unerträgliche Spannung viel lebendiger vor Augen führen.

Zwei Beispiele können helfen, die Problemlage zu klären. Das erste Beispiel steht für einen innersubjektiven Kompromiss, das zweite für seine intersubjektive Form.

(1) In ihrem Buch *On Complicity & Compromise* geben Lepora und Goodin das Beispiel einer Ärztin, die in einem Kriegsgebiet Soldaten Kondome gibt, damit sie Frauen bei der Vergewaltigung nicht schwängern oder (sich) infizieren.[20]

(2) Am 8. Mai 2017 wurde in der Presse berichtet, dass die nigerianische Regierung einen Deal mit der Terrorgruppe Boko Haram abgeschlossen hat. Im Austausch gegen inhaftierte Boko-Haram-Mitglieder und eine Geldsumme wurden 82 entführte Mädchen freigelassen, die seit mehr als drei Jahren

19 Siehe vor allem Chiara Lepora, »On Compromise and Being Compromised«, in: The Journal of Political Philosophy 20:1 (2012), 1–22.

20 Chiara Lepora und Robert E. Goodin, On Complicity and Compromise, Oxford 2013, 1f. In dem erwähnten Beispiel handelt es sich um einen einzigen Soldaten. Man kann sich aber den Fall vorstellen, in dem Kondome den Soldaten freigestellt werden.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 198/210]
1

von ihnen als Sklaven (unter anderem als Sexsklaven) gefangen gehalten waren.[21]

In beiden Beispielen wurde etwas *pro tanto* moralisch Verwerfliches getan, obwohl *alles in allem* das herbeigeführte Gut überwiegt. Im ersten Beispiel kann der Gebrauch von Kondomen die Hemmschwelle zur systematischen Vergewaltigung senken. Vor allem aber bekommt die Verteilung von Kondomen durch die Sanität[erin] das offizielle Siegel der Legalität aufgedrückt. Im zweiten Beispiel verstößt der Staat gegen seine strafrechtliche Pflicht, alle Bürger unparteiisch und als Gleiche vor dem Gesetz zu behandeln. Indem er obendrein eine bedeutende Summe Geld bezahlt und Kriminelle freilässt, unterstützt er nicht nur direkt die Gewalt und mehrt deren Potential, sondern ermutigt auch die Käuflichkeit der Rechtsprechung. In beiden Fällen lassen sich negative Konsequenzen an einer Erschütterung der Wertmaßstäbe messen. Man erwartet von der Sanität, dass sie ihre Soldaten ärztlich versorgt, und vom Staat, dass er die Rechtsausübung gewährleistet. Beide Erwartungen sehen sich durch die ausgeführte Handlung enttäuscht, ja zum Teil pervertiert.

Zwei Fragen stellen sich: Haben wir es in beiden Fällen mit Kompromissen zu tun und, wenn ja, sind sie kompromittierend? Klassische Fälle von Kompromissen haben eine intersubjektive Form. Sie ergeben sich, wie schon gesagt, aus einer Verhandlung. Das trifft vermutlich im zweiten Beispiel zu, nicht aber im ersten. Die Ärztin verhandelt nämlich nicht mit dem Soldaten. Und es ist strittig, ob sie überhaupt mit sich selbst verhandelt.

Ich gehe davon aus, dass sie, bevor sie zu ihrem Entschluss kommt, *in foro interno* mit sich selbst gerungen hat. Zwar findet keine echte Verhandlung statt, weder mit anderen noch mit sich selbst. Außerdem, könnte man einwenden, erfolgt die Entscheidung, so dramatisch ihr Ausgang auch ist, als Resultat der klassischen Prozedur des Abwägens von Pro- und Contra-Argumenten. Was die handelnde Person jedoch anders als bei üblichen Abwägungen erleben wird, ist das auf ihr lastende Gefühl, unter Handlungszwang zu entscheiden: das Gefühl, dass keine andere Wahl bleibt, als eine Handlung zu gestatten,

[21] Frankfurter Rundschau vom 8. Mai 2017, 8.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 199/210]
1

die in einem anderen Kontext als unmoralisch abgelehnt worden wäre. Und dies gilt für beide Beispiele.

Geschah die Entscheidung also unter Zwang, so stellt sich allerdings die Frage, ob die Rede von einem Kompromiss nicht fehl am Platz ist. Es ist tatsächlich eine Bedingung eines genuinen Kompromisses, dass die Verhandlung nicht unter Gewalt oder Gewaltandrohung stattfindet und dass dem Kompromiss freiwillig zugestimmt wird. Stand die Ärztin wirklich unter Zwang, so hatte die innere Auseinandersetzung mit ihren Grundprinzipien nicht die Dimension einer internen Verhandlung mit offenem Ausgang.

Die Analyse der Bedingungen, denen eine freiwillige Zustimmung untersteht, ist Gegenstand einer ausführlichen Debatte in der Sekundärliteratur.[22] Um diese komplexe Debatte abzukürzen, gehe ich davon aus, dass von einer freiwilligen Zustimmung dann *nicht* die Rede sein kann, wenn die handelnde Person unter Gewalt oder Gewaltandrohung steht, ihre Zustimmung zu geben. Im vorliegenden Fall war die Ärztin nicht gezwungen zu handeln, wie sie es tat. Sie war selber nicht bedroht. Dasselbe gilt für diejenigen, die mit Vertretern der Boko-Haram-Bewegung verhandelt haben.

Haben sich die handelnden Subjekte kompromittiert und sich damit die Hände schmutzig gemacht? Das Phänomen der schmutzigen Hände wird in der Literatur überwiegend als Kollateral-Phänomen politischer Entscheidungen behandelt. Dafür gibt es mehrere Gründe. Politiker, vor allem solche mit höheren Entscheidungsbefugnissen, haben einen bedeutenden Einfluss auf das gesellschaftliche Geschehen. Die von ihnen ergriffenen Maßnahmen können weitreichende Auswirkungen für die Gesellschaft haben, sowohl in der Reichweite wie in der Dauer. Politische Funktionen gehen deshalb idealerweise mit einer Verantwortung für das öffentliche Wohl einher: Diese Verantwortung wurde Personen im politischen Dienst übertragen, in der Erwartung, sie werden das allgemeine Interesse über ihr privates stellen, auch wenn sie dafür in manchen Situationen ihre eigenen (moralischen) Überzeugungen hintanstellen müssen.

Das Phänomen mag zwar in der Politik häufiger als im Privatleben vorkommen. Es ist allerdings kein Spezifikum des politischen Han-

[22] Siehe Fabian Wendt, Compromise, Peace and Public Justification. Political Morality Beyond Justice, London 2016, 35–47.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 200/210]
1

delns. Privatpersonen oder Institutionen (Hilfsorganisationen zum Beispiel) stehen auch vor harten Entscheidungen, in denen die Vermeidung des größeren Übels nicht ohne Verletzung moralischer Prinzipien gelingt.

Folgende Elemente bilden die notwendigen Bedingungen der zu analysierenden Handlung: a) ein empirischer Kontext, in dem eine Person sich gehalten sieht, gegen ihre moralischen Überzeugungen und/oder die etablierten Moralvorstellungen zu handeln; b) die externen und nicht selbstverschuldeten Umstände; c) eine klare Vorstellung dessen, was getan werden soll und d) das Bewusstsein des Akteurs, dass das Handeln unter anderen Umständen moralisch falsch wäre.[23]

Um sich allerdings die Hände schmutzig zu machen, sich also moralisch zu kompromittieren, muss man am Ende für schuldig erklärt werden. Ob in den erwähnten Beispielen die Akteure sich eine Schuld ankreiden lassen müssen, obschon die Kompromisslösung einen Ausweg anbot, der einen noch schlimmeren vermied, ist strittig und hängt von der Perspektive ab, unter der die Handlung analysiert wird. Bekanntlich führt der konsequentialistische Blick auf die Gesamtfolgen der Handlung zu einer anderen Schlussfolgerung als eine deontologische Perspektive, die sich auf Pflichten konzentriert, oder als eine Wertetheorie, die deren Verletzung einklagt.

Für die Konsequentialisten ist eine Lösung dann richtig, wenn die zu erwartenden Vorteile die Nachteile überwiegen. Es ist eine Besonderheit dieser Position, dass ihr zufolge Situationen sowohl vergleichbar wie auch skalierbar sind: Sachverhalte können durch Handlungen besser oder weniger gut realisiert werden.[24] Zumindest theoretisch können alle Handlungen als dem Verhältnis zwischen den Gesamtmengen an zu erzielenden Gütern entsprechend eingestuft werden, die sie hervorbringen. Sind Handlungen nach ihren Folgen

[23] Vgl. Robin Celikates, »Gesinnungsethik, Verantwortungsethik und das Problem der ›schmutzigen Hände‹«, in: Ralf Stoecker, Christian Neuhäuser, Marie-Luise Raters, Fabian Koberling (Hg.), *Handbuch Angewandte Ethik*, Stuttgart/Weimar 2011, 278–282.

[24] Vgl. John Harsanyi, »Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility«, in: Journal of Political Economy 63 (1955), 309–321; John A. Mirrlees, »The Economic Uses of Utilitarianism«, in: Amartya Sen and Bernard William (eds.), Utilitarism and beyond, Cambridge 1982, 63–84.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 201/210]
1

skalierbar, werden diejenigen besser sein, die so nahe wie möglich an die gewünschten Ergebnisse herankommen, die in den Handlungsoptionen der handelnden Person liegen, und diejenigen in dem Maße schlechter, wie sie sich von diesem Handlungsziel entfernen. Es kann zwar unter den Handlungsoptionen zwei oder mehr geben, die gleich wünschenswerte Ergebnisse erzielen. Die Befreiung der 82 Mädchen aus der Gewalt der Boko-Haram-Anhänger hätte vielleicht auf dem Weg über andere Zugeständnisse von Seiten der Regierung erreicht werden können. Bei einem ähnlichen Ausgang gibt es keine klare Verpflichtung, genau eine der Handlungen zu vollziehen, die dazu führt. Die Verpflichtung besteht darin, überhaupt eine der Handlungen auszuführen, die zu den insgesamt guten Konsequenzen führen.[25]

Darin unterscheiden sich die konsequentialistische und die deontologische Perspektive, dass die Verantwortlichkeit sich im ersten Fall an den realisierten Ergebnissen messen lässt, während sie sich im zweiten Fall aus der Implementierung der Pflicht ergibt. Im Unterschied zu Pflichten können Verantwortlichkeiten mehr oder weniger realisiert werden. Das liegt daran, dass sich äquivalente Ergebnisse mehr oder weniger leicht durcheinander ersetzen lassen: Ein und derselbe Kompromiss lässt sich auf vielerlei Weise realisieren; und was am Ende zählt, sind nicht die Mittel, die dabei zum Einsatz kamen, sondern was durch sie zustande gekommen ist. Beim Gebot, einer Pflicht nachzukommen, geht es dagegen um alles oder nichts, weil eine Pflicht sich nicht durch eine andere substituieren lässt.[26]

Konzentriert sich der Blick ausschließlich auf die erzielten Konsequenzen, kann den Handelnden nicht vorgeworfen werden, sie haben etwas Falsches gemacht, wenn sie die unter den Umständen beste Option ausgewählt haben.[27] Wenn man durch Kompromissbildung zwischen zwei Übeln das geringere herbeigeführt hat, macht

25 Ben Eggleston, »Act utilitarianism«, in: Ben Eggleston and Dale Miller (eds.), The Cambridge Companion to Utilitarianism, Cambridge 2014, 127.

26 Siehe Robert E. Goodin, Utilitarianism as a Public Philosophy, Cambridge 1995, 86.

27 Vgl. Kai Nielson, »There is No Dilemma of Dirty Hands«, in: Paul Rynard and David P. Shugarman (eds.), *Cruelty & Deception: The Controversy over Dirty Hands in Politics*, Peterborough, ON 2000, 139–155; Peter Baumann, »Schmutzige Hände?«, in: *Logos* 7 (2001), 187–215.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 202/210]
1

man das moralisch Richtige. Entsprechend macht man sich die Hände nicht schmutzig. Fällt eine Abwägung zugunsten einer Handlung insgesamt positiv aus, fällt allein diese Abwägung moralisch ins Gewicht. Einzelne, disjunktive Pflichten haben sich sozusagen aufgelöst, einfach dadurch, dass sie in die Addition eingegangen sind, die sich zur allgemeinen Pflicht summiert.

Das heißt allerdings auch, dass der Konsequentialist am Ende keine Kompromisse schließt. Insgesamt ist für ihn die Inanspruchnahme eines Kompromisses überflüssig, schon darum, weil im Konfliktfall moralische Entscheidungen durch höherstufige Prinzipien diktiert werden, die dann als selbständige Grundsätze und nicht als Ergebnisse von Kompromissen anzusehen sind. Wird zwischen konfligierenden Normen abgewogen und zugunsten einer dritten entschieden, haben wir es nicht mit einem Kompromiss, sondern mit einer Verlagerung auf ein Prinzip zu tun, das nunmehr als höherrangig bewertet wird. Die höherrangige Norm wird als diejenige eingestuft, die in dem konkreten Fall z. B. bessere Aussichten hat, gesellschaftlich größeren Nutzen zu erzielen. Ist ein höherer Nutzen erreichbar, ist die Handlungsentscheidung für diesen Zweck die einzig richtige. Sie ist deshalb keine Kompromisslösung, denn – noch einmal – eine Kompromisslösung ist immer nur eine zweitbeste bzw. eine Lösung, die man eigentlich nicht für richtig hält, die man aber zähneknirschend in Ermangelung einer besseren Lösungsaussicht akzeptiert.

Aus der Perspektive einer strengen Pflichtmoral hingegen kann es Kompromisse geben, diese sind jedoch verpönt; weil sie gegen die Pflicht verstoßen. Der Pflichtmoral zufolge sind Handlungen, in denen etwas Falsches getan wird, um unerwünschte Folgen zu minimieren, intrinsisch falsch und daher verboten. Kants Ansicht über die Strafanwendung ist in dieser Hinsicht deutlich. Danach lässt sich beispielsweise die Staatspflicht, Gerechtigkeit walten zu lassen, durch kein Surrogat ersetzen: »Selbst, wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste […], müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind.«[28] Nicht die unvertretbare Stellung der Todesstrafe ist das, worauf es mir an-

[28] Immanuel Kant, »Das öffentliche Recht«, in: ders., Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Erster Teil, Hamburg 1998, 157.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 203/210]
1

kommt, sondern die Tatsache, dass ein Kompromiss als Surrogat nach Kant der Verletzung einer moralischen Pflicht gleichkommt. Demnach wäre das staatliche Verhandeln mit der Boko-Haram-Gruppe ein Verrat am Prinzip der Gleichbehandlung und der Rechtssicherheit.

Man braucht sich nicht dem kantischen Rigorismus anzuschließen, um angesichts dramatischer Situationen, in denen die Alternative heißt: entweder untätig zu bleiben oder ein Übel vermittels einer moralisch falschen Handlung zu verringern, die Ansicht zu vertreten, man habe eine Pflicht verletzt und sich deshalb die Hände schmutzig gemacht. Diese Deutung ist in der philosophischen Literatur weit verbreitet. Sie sieht die moralische Schuld darin begründet, dass etwas *pro tanto* moralisch Verwerfliches getan wurde *und* sich bestehende Pflichten nicht durch die Konkurrenz anderer Pflichten ›ausradieren‹ lassen.[29] Ruth Marcus argumentiert beispielsweise, dass »consistency of moral principles or rules does not entail that moral dilemmas are resolvable in the sense that acting with good reasons in accordance with one horn of the dilemma erases the original obligation with respect to the other«[30]. Demnach verliert, selbst wenn ein Konflikt lösbar ist, eine Pflicht ihre grundgebende Dimension nicht dadurch, dass sie in der gegebenen Situation nicht handlungsrelevant ist. Der grundgebende Imperativ »Schone das Leben von Menschen« zum Beispiel verliert nicht an Geltung, weil man sich in einer Situation befindet, in der seine Realisierung eine Handlung erfordert, die selbst den Imperativ verletzt. Wenn ein Schwangerschaftsabbruch beispielsweise ausgeführt werden muss, weil das Leben der Schwangeren in Gefahr ist, entsteht der behandelnden Ärztin ein moralischer Konflikt, falls sie der Meinung ist, dass Föten Menschen sind. Führt sie den Abbruch durch, tötet sie den Fötus. Weigert sie sich, die Schwangerschaft künstlich abzubrechen, macht sie sich schuldig, der

29 Aus der sehr ausgedehnten Diskussion seien exemplarisch zur anfänglichen Diskussion drei klassische Texte erwähnt: Bernard Williams, »Ethical Consistency«; Christopher Gowans, Innocence Lost: An Examination of Inescapable Moral Wrongoing, New York 1994, und Ruth B. Marcus, »Moral Dilemma and Consistency«, in: The Journal of Philosophy 77 (1980), 121–136. Aus der jetzigen Diskussion: Marie-Luise Raters, Das moralische Dilemma, bes. Kap. 6 und Lisa Tessman, When Doing the Right Thing is Impossible, Oxford 2017.

30 Ruth B. Marcus, Moral Dilemma and Consistency, 121.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 204/210]
1

Schwangeren Hilfeleistung in Not zu verweigern. Nach dieser Lektüre verletzt sie so oder so den Imperativ und macht sich die Hände schmutzig. Demnach bleibt eine Restpflicht in Kraft, gegen die verstoßen wurde.

Ich halte diese Schlussfolgerung für überzogen. In dem letzten Teil möchte ich für eine Zwischenposition zwischen der konsequentialistischen und der deontologischen Position argumentieren und zeigen, dass, indem sie eine Kompromisslösung akzeptieren und durchführen, um ein geringeres Übel zu erzielen, die Akteure das alles in allem Richtige tun und deshalb keine Schuld tragen. Die moralische Pflicht, die durch die Entscheidung übertrumpft wurde, verliert ihre verpflichtende Dimension. Dennoch verwischt die insgesamt positive Bilanz nicht die Tatsache, dass etwas *pro tanto* moralisch Verwerfliches getan wurde. Die Akteure tragen deshalb eine Verantwortung, in dem Sinne, dass sie für ihr Tun zur Rechenschaft gezogen werden können, was für eine strenge dilemmatische Situation nicht gilt.

Verantwortung ohne Schuld

Wenn wir eine Person für eine Handlung verantwortlich machen, können wir den Aspekt der Verantwortlichkeit in vielerlei Sinne verstehen.

A) Wir können auf die Handlung der Person als Auslöserin von Folgeereignissen verweisen. Verantwortung steht in dem Fall für die direkte Urheberschaft.
B) Wir können darauf bestehen, dass die Person für die Handlungsfolgen zuständig ist. Die Person ist in dem Fall verantwortlich, weil die Handlung, obwohl sie nicht von ihr selbst ausging, in ihre Zuständigkeit fiel.
C) Wir können auf ihre moralische Schuld verweisen.
D) Und wir können sie schließlich für ihr Tun zur Rechenschaft ziehen wollen.[31]

[31] Siehe Kurt Bayertz, »Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung«, in: ders. (Hg.), Verantwortung. Prinzip oder Problem?, Darmstadt 1995, 3–72. Ich bin Johanna Wagner dankbar dafür, dass sie mich ein Kapitel ihres

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 205/210]
1

Die verschiedenen Aspekte können sich implizieren, müssen es aber nicht. Man kann etwas verursacht haben, wofür man keine Schuld trägt, und dennoch Frage und Antwort für die Auswirkungen stehen müssen. Genau diese letzte Dimension ist für das Folgende von Belang.

Ein echtes Dilemma, wir erinnern uns, ist durch eine Symmetrie von Verpflichtungen charakterisiert. Daraus, dass unweigerlich die Realisierung einer Pflicht die andere verletzt, folgt, dass entweder das voluntaristische Prinzip oder das Agglomerationsprinzip aufgegeben werden muss. Mein Vorschlag war, auf das Agglomerationsprinzip dahingehend zu verzichten, dass, wenn die Konjunktion zweier Pflichten faktisch nicht realisierbar ist und aufgrund der Gleichgewichtigkeit der Pflichten keine die andere übertrumpft, sowohl die Pflicht, die durch die Konjunktion entsteht [O (A&B)], als auch die Verpflichtungsdimension der konkurrierenden Pflichten entfällt. Sophie trägt keine Schuld, wenn sie sich für die Rettung eines der Kinder entscheidet; ihre Entscheidung war der Möglichkeit guter Gründe für eine der beiden Optionen entrückt und befindet sich darum außerhalb des Bereichs moralischer Zurechenbarkeit.

Keiner der beiden Fälle von tragischem Konflikt, die als Beispiele gedient haben, ist mithin ein solcher von gleichgewichtiger Verpflichtung. Die Kompromisslösung bietet einen Ausweg an. Sowohl die Ärztin als auch die nigerianische Regierung haben gute Gründe, dem Kompromiss zuzustimmen. Ihre Entscheidung ist folglich moralisch richtig. Dennoch möchte ich nicht dem konsequentialistischen Schluss zustimmen, dass die Akteure nichts getan haben, das sie unter anderen Umständen als eine Verletzung ihrer Pflicht interpretiert hätten. Hares Behauptung, »[w]enn deine Pflichten miteinander in Konflikt geraten, eine davon nicht deine Pflicht ist«,[32] ist nur dann plausibel, wenn damit gemeint ist, dass die Pflicht dann ihre verpflichtende Dimension verliert, nicht aber, dass sie sich dann ganz und gar in Luft auflöst. Bliebe sie verpflichtend, könnte das Voluntarismus-Prinzip nicht aufrechterhalten werden. Löste sie sich aller-

Dissertations-Manuskripts über die Verantwortung hat lesen lassen, auf das ich mich hier beziehe.

[32] Richard Hare, *Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*, Frankfurt a.M. 1992, 93.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 206/210]
1

dings als Pflicht gänzlich auf, gäbe es keinen tragischen Konflikt. Der Grund, weshalb eine Handlung unter anderen Umständen geboten oder verboten gewesen wäre – dieser Grund bleibt bestehen und in der Konfliktsituation weiterhin in Kraft. »There is a reason not acted on that still obtains, and therefore continues to call for action.«[33]

Mit anderen Worten: Bei einem moralischen Konflikt sehen sich die Akteure damit konfrontiert, dass sie eine Handlung begehen müssen, die sie unter anderen Umständen keinesfalls getan hatten, weil moralische Gründe klar gegen sie sprechen.[34] Die Akteure haben einen Kompromiss geschlossen und sich dennoch nicht moralisch kompromittiert. Sie tragen keine moralische Schuld; und dennoch sind sie für ihr Tun verantwortlich. Denn durch den Kompromiss ist ihre (an sich verwerfliche) Handlung überhaupt ermöglicht und sogar realisiert worden. Zwar war der Kompromiss die in dieser Situation beste Option, um Schlimmeres zu verhindern. »But that is merely to say that there are both more goods on the scale as well as more bads, in consequence of the compromise.«[35]

Von den Handelnden zu sagen, dass sie ohne Schuld verantwortlich sind, bedeutet, dass man von ihnen erwarten darf, dass sie für ihr Tun Rechenschaft ablegen müssen. Sie müssen, wie die etymologische Wurzel des Ausdrucks ›Verantwortung‹ klarstellt, ›Rede und Antwort‹ geben, sich rechtfertigen.[36] Eine solche Rechtfertigung wäre aus konsequentialistischer Sicht unangebracht. Insofern bleibt eine moralische Verantwortung für den entstandenen Schaden, auch wenn

33 Monika Betzler, »Sources of Practical Conflicts and Reasons for Regret«, in: Peter Baumann and Monika Betzler (eds.), *Practical Conflicts. New Philosophical Essays*, Cambridge 2004, 197–222, 199.

34 So meint etwa Peter Schaber: »If one is faced with an insolvable moral conflict, one is forced to perform an action that has moral reasons speaking against it, but that is not one that is wrong«. (»Are There Insolvable Moral Conflicts?«, in: Peter Baumann and Monika Betzler, *Practical Conflicts*, 279–294, 288).

35 Chiara Lepora, »On Compromise and Being Compromised«, 16.

36 Vgl. John L. Austin: »One way […] is to admit flatly that he, X, did do that very thing, A, but to argue that it was a good thing, or the right or sensible thing, or a permissible thing to do, either in general or at least in the special circumstances of the occasion. To take this line is to justify the action, to give reasons for doing it: not to say, to brazen it out, to glory in it or the like.« (»A Plea for Excuses«, in: Proceedings of the Aristotelian Society 7 (1956/57), 1–30, 2). Ich danke Johanna Wagner für diesen Verweis.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 207/210]
1

das herbeigeführte Gute *alles in allem* den abgewendeten Schaden übertrumpft.

Durch einen schweren moralischen Konflikt wird man dahin gebracht, einer gewichtigen moralischen Verpflichtung zuwiderzuhandeln, die ihre moralische Geltung nicht einbüßt: Als zurückgedrängte Pflicht bleibt sie grundgebend für die Entscheidung, und das Bedauern ist das Anzeichen dafür, dass wir den nicht zur Geltung gekommenen Grund noch anerkennen.[37]

Schlussfolgerung

Auf die Frage, inwiefern moralische Konflikte Perspektiven-abhängig sind, fiel meine Antwort für die echten Dilemmata negativ und für andere moralische Konflikte positiv aus. Wenn es Dilemmata gibt, sind sie dadurch charakterisiert, dass Pflichten symmetrisch bzw. dass Verpflichtungen gleichgewichtig sind. Deshalb sind echte Dilemmata eine so bedeutende Herausforderung für die Moral. Weil sie entweder das Voluntarismus-Prinzip (»Sollen impliziert Können«) oder das Agglomerationsprinzip außer Kraft setzen.

Ich habe vorgeschlagen, moralische Dilemmata als Entscheidungsfälle zu interpretieren, die sich außerhalb des Bereichs moralischer Pflicht und moralischer Verantwortung befinden. Daraus folgt, dass moralische Akteure für ihre Handlung in dilemmatischen Situationen nicht zu tadeln sind. Schlechtes Gewissen und Reue sind psychologisch nachvollziehbar, sie sind jedoch nicht rational begründet. Hingegen mag das Gefühl des Bedauerns begründet sein, insofern es sich auf die Umstände bezieht, aus denen die dilemmatische Situation entspringt; das ungute Gefühl bezieht sich aber nicht auf die Handlung selbst.

Schwere, aber lösbare moralische Konflikte sind dagegen insofern Perspektiven-abhängig, als die Lösung selbst und ihre Auswirkung auf das Gewissen wesentlich von der ethischen Sicht abhängen, die man auf die Handlung wirft. Kompromisse können einen Ausweg aus einem moralischen Konflikt anbieten. Ist die Lösung alles in allem gut,

[37] Marie-Luise Raters, Das moralische Dilemma, 270.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 208/210]
1

weil mehr Übles dadurch verhindert als getan wird, sind für Konsequentialisten verbleibende Spuren von schlechtem Gewissen, Reue oder Bedauern als irrational zu verbannen. Diese mögen aus Erziehung und religiöser Konditionierung eingetrichtert worden und nicht leicht zu überwinden sein. Sie sind dennoch unbegründet. Aus einer deontologischen Sichtweise, in der die Prima-facie-Pflichten ihren verpflichtenden Charakter nicht dadurch verloren haben, dass sie durch eine insgesamt stärkere Pflicht verdrängt wurden, kann ein Gefühl der Kompromittierung deshalb aufkommen, weil man etwas moralisch Falsches getan hat. Mein Argument war, dass ein solches Gefühl unbegründet ist, wenn man alles in allem eine richtige Entscheidung getroffen hat. Es wäre jedoch erklärlich und sogar rational begründet, dass die Kompromiss-Schließenden ein Gefühl des Bedauerns beschleicht. Schließlich dürfen sie bedauern, nicht haben durchsetzen zu können, was sie für moralisch richtig halten. Sie haben nur das Zweitbeste erreicht: Das war *in diesem Einzelfall* richtig, wäre es aber nicht unter anderen Umständen. Der Deontologe – das ist mein Argument – kann diese Unterscheidung machen, der Konsequentialist hingegen nicht.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 209/210]
1

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124810

Donnerstag, 31.01.2019
[S. 210/210]

Anton Leist

Wertepluralismus als offenes Spiel

> »Ich erzähle Ihnen ja nichts Neues, wenn ich sage, dass die beiden Bereiche im Grunde nicht zu vergleichen sind, schon gar nicht in einer wertenden Art und Weise. Wenn ich nie daran gedacht habe, einen herausragenden Roman zu verfilmen, dann deswegen, weil dort bereits ein Universum vorliegt, das auch für den Film spezifisch literarische Mittel in den Vordergrund rückt.«[1]

1. Wertepluralismus und Konformität

Wir leben in einer Kultur, in der es zum Gemeingut geworden ist, dass es viele mögliche Lebensweisen gibt. Normalerweise begrüßen wir das, aber ist es nur begrüßenswert? Steckt nicht eine Gefahr der Beliebigkeit in dieser Botschaft? Auf weniger sichtbare Weise leben wir außerdem in einer Kultur, die Lebensweisen vereinheitlicht. Zwei Tendenzen laufen gleichsam gegeneinander, eine der Vervielfältigung der Lebensweisen und eine der Vereinheitlichung. Wie ist beides möglich?

Der akademische Terminus für die erste Tendenz ist ›Wertepluralismus‹. Der Wertepluralismus sagt, dass viele verschiedene Werte existieren, ohne sich über einen Grundwert kontrollieren zu lassen. Damit bringt der Wertepluralismus den angedeuteten Grund der Unruhe zum Vorschein. Es gibt kein inhaltliches Band zwischen den verschiedenen Werten. Eine Vorstellung von einem solchen Band gäbe der ›Wertemonismus‹. Ihm zufolge gibt es hinter allen Werten einen Grundwert, in den sich alle Werte übersetzen lassen. In der radikalsten, reduktiven Variante gibt es dann tatsächlich nur einen Wert, auf den sich alle verschiedenen Wertausdrücke direkt oder indirekt beziehen.

Wie akademisch der Terminus ›Wertepluralismus‹ ist, zeigt die zweite Tendenz. Obwohl angeblich viele verschiedene Werte existie-

[1] Stanley Kubrick, »Guten Tag, Mr. Kubrick« (1957), in: Alison Castle (Hg.), *Das Stanley Kubrick Archiv*, Köln 2016, 159.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 211/242]
1

ren, herrscht in der sozialen Realität eine erstaunliche Konformität in den Lebensweisen. Die modernen Individuen können für sich entscheiden, entscheiden aber häufig (für sich) ebenso wie die anderen. ›Konformität‹ ist kein vergleichbar philosophisch umstrittener Terminus, sondern ein empirisch akzeptierter, aber unangenehmer Tatbestand. Dass es ihn gibt, räumt man ein, aber widerlegt er den Wertepluralismus?

Erstaunlich ist jedenfalls nicht, dass sich die diskursive Energie unter Philosophen nur auf den Pluralismus als eine Art Rätsel bezieht. Auf der einen Seite scheint der Wertepluralismus etwas zu sein, das im Prinzip zeitlos ist und ein elementares, also ›philosophisches‹ Problem umfasst: Das Problem ist das der Vergleichbarkeit von Werten. Obwohl prinzipiell unausweichlich, kann es in der liberalen Kultur stärker ins Bewusstsein treten als in einer nicht-liberalen. Denn in dieser Kultur ist es nicht nur erlaubt, man ist häufig gezwungen zu wählen und damit zu vergleichen. Auf der anderen Seite wird, unter Philosophen, zwar meist der Utilitarismus zur Veranschaulichung des Wertemonismus genannt, aber in der realen Gesellschaft ist es eher der Einfluss ökonomischen Denkens auf viele Lebensbereiche, der wertmonistischen Charakter hat.[2] Ökonomisch gedacht wird auf der Grundlage individueller Nutzenmaximierung bei untereinander vergleichbaren Präferenzmengen. Diese Art zu denken steht in unserer Kultur im Konflikt mit dem Wertepluralismus und, bei näherem Zusehen, mit Werten selbst. Schließlich könnte sie auch die zweite Tendenz, die Konformität, mindestens teilweise erklären.

Das ökonomische Denken verspricht maximale Handlungskontrolle, weil nach ihm alle Handlungsalternativen erschöpfend dargestellt werden können und dann entscheidbar werden. Darin liegen sein Erfolg, seine Unverzichtbarkeit und seine generelle Attraktivität. Warum gibt es dann gleichzeitig noch so etwas wie Wertepluralismus? Die allgemeine, im Folgenden veranschaulichte und zu belegende Antwort ist, dass sich die für uns wichtigsten Handlungsalternativen nicht hinreichend kontrollieren lassen und dass der Wertepluralismus dem eine positive Form gibt.

[2] Verstärkt durch die Entwicklung von ›McWorld‹, einer weltweit vernetzten Ökonomie; siehe z.B. Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, New York 1995.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820

Wie es aussieht, müssen wir also mit beiden Tendenzen zurechtkommen. Wenn der Pluralismus eine mangelnde Kontrolle über Entscheidungen bedeutet, könnte man zwar hoffen, dass das ökonomische Denken diese Kontrolle liefert, aber, wie eben angedeutet, liefert das ökonomische Denken zwar eine Kontrolle, aber um den Preis der Destruktion von Werten. Um nicht bagatellisiert zu werden, ist es nötig, daran zu erinnern, wofür eine solche Formulierung – ›Destruktion von Werten‹ – genauer steht. Sie steht nicht für die Vorstellung, etwas dem Leben Externes würde destruiert, sondern für die Bedeutsamkeit realer Lebensinhalte. Werte erzeugen Notwendigkeit, und das ökonomische Denken überführt diese in eine bestimmte Art von Beliebigkeit. Dadurch entsteht die Tendenz der ›Destruktion‹.

Eben habe ich den Gegensatz von Vielfalt und Konformität als den von Wertepluralismus und Wertemonismus geschildert. Ob der Gegensatz so zutrifft, hängt davon ab, welchen Begriff von ›Werten‹ man hat. Vielleicht nicht erstaunlich, bestimmt dieser Begriff auch die Diagnose von Pluralismus und Monismus selbst. Im folgenden (2) schließe ich mich der ›antik-klassischen‹ Position von Joseph Raz an, wonach Werte nicht auf Wünsche der einen oder anderen Art reduzierbar sind. Damit fällt auch die Präferenzentheorie – als Kern des ökonomischen Denkens – als eine eigene Variante von Wertemonismus weg. Stattdessen stellt sie eine suboptimale Rückfallposition bei unlösbaren Wertekonflikten dar.

So weit handelt es sich um Überlegungen nur zu Begriffen. In welchem Ausmaß gilt der Wertepluralismus aber tatsächlich? In Auseinandersetzung mit Ruth Chang und Donald Regan zeigt sich dabei, in wie hohem Maß die Rekonstruktion von Alltagsbeobachtungen ebenfalls durch eine bestimmte Wertetheorie beeinflusst wird (3). Insgesamt erweist sich die Interpretation von Wertekonflikten als der einzig verlässliche Ausgangspunkt für eine empirische Diagnose, die durch eine Unterscheidung von ›ideellen‹ und ›materiellen‹ Werten ergänzt werden muss.

Eine von Raz beigesteuerte Beobachtung zu ›konstitutiver Unvergleichbarkeit‹ verschärft den Gegensatz von ideellen und materiellen Werten (4). Dabei werde ich Raz' Begriff durch die Hypothese ›heiliger Werte‹, als einer Form der ideellen, ergänzen. Auf diese Weise erklärt sich seine Beobachtung, inwieweit der versuchsweise

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 213/242]
1

Tausch bestimmter Güter den Wert dieser Güter zerstört. Ein säkularer Erklärungsversuch der Bedeutung heiliger Werte in einer zunehmend religionsfremden Gesellschaft könnte sich auf die mangelnde Kontrollierbarkeit einer Klasse von Objekten und Beziehungen stützen. Die mangelnde Kontrolle verleiht einen besonderen Wert.

Auch für die Interpretation der Rationalitätsfolgen bei unvergleichbaren Werten spielt die Art der Wertetheorie wiederum eine zentrale Rolle (5). Welche Folgen hat das Rationalitätsdefizit aufgrund der Unvergleichbarkeit von intrinsischen Werten? Ausgehend von der klassischen Wertetheorie stehen sich dabei Wunsch- und Wertegründe als zwei Formen von Rationalität gegenüber. Während erst die Wertegründe eine kognitive Kontrolle gegenüber den Wünschen erlauben, ist ihre Wahl nicht zwingend. Im Idealfall harmonieren sie mit den Wünschen, auf die sie eine korrigierend-kultivierende Wirkung ausüben. Weil sie darin als Kern von Autonomie verstanden werden können, verlieren wertebasierte Entscheidungen, trotz eingeschränkter Rationalität, ihren befürchtet entfremdeten Charakter.

Pluralismus und Konformität im Sinn der Eingangsfrage erklären sich dann als Phänomene auf zwei verschiedenen begrifflichen Ebenen (6). Während der Pluralismus eine Eigenart unserer Werturteile ist, stellt sich Konformität über den sozialen Einfluss auf unsere Wünsche und Gefühle her. Der Konformität ist nur mit autonomen Entscheidungen zu entkommen, von denen wir mangels Vergleichbarkeit aber nie positiv wissen, wohin sie führen werden.

2. Inwiefern manche Werte unvergleichbar sind

Der ›Wertepluralismus‹ trifft eine ontologische Aussage zur Vielfalt aufeinander nicht reduzibler Werte. Häufig wird gesagt, diese Aussage gelte, worin immer Werte bestehen oder wie immer man Werte verstehen will. Die Aussage soll also neutral dazu sein, wie Werte rekonstruiert werden. Das ist allerdings nicht richtig. Um die Eigenheit des Wertepluralismus zu verstehen, ist es zunächst nötig, eine übliche Definition zu betrachten. Eine in der Diskussion üblich gewordene Definition lautet so:

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 214/242]
1

(WP) Wertepluralismus: Zahlreiche alltagsrelevante Werte sind unvergleichbar verschieden.

Dabei gilt zusätzlich folgendes. Erstens, dass ein Vergleichen ein wertendes Rangordnen bedeutet, entsprechend den drei Prädikaten ›besser‹, ›gleich‹, ›schlechter‹. Ein solches Rangordnen benötigt unausweichlich einen übergreifenden Wert, mit dessen Hilfe die speziellen Werte verglichen werden.[3] Unvergleichbarkeit bedeutet also, dass es keinen überbrückenden, vergleichenden Wert gibt. Dabei ist zweitens zu beachten, dass unvergleichbare Werte nicht dasselbe sind wie *unvereinbare* oder *inkommensurable* (in einer Bedeutung). Zwei Desserts sind unvereinbar, wenn man nur eines essen kann – was aber nicht ausschließt, dass sie vergleichbar sind. Zwei Desserts können auch kommensurabel im Sinn eines verfügbaren Maßes sein – etwa über ihren Preis. Pluralismus wäre bei anspruchsvoll kardinalen Ansprüchen nicht überraschend. Bei nur ordinalen, entsprechend dem ›besser‹ und ›schlechter‹, hingegen schon.

Dass eine Definition wie WP ›üblich‹ ist, trifft allerdings nicht ganz zu. Die umfangreiche philosophische Literatur zum Wertepluralismus interessiert sich weitgehend nur für das Phänomen der Unvergleichbarkeit. Nach WP sind die Diagnose des Wertepluralismus und die der Unvergleichbarkeit von Werten eng miteinander verbunden. Es gibt danach keine Diagnose der Vielzahl von verschiedenen Werten, unabhängig von deren Vergleichbarkeit. Dieser Tatbestand steht in der Diskussion im Vordergrund, weil er als Hindernis für rationales Entscheiden erscheint, oder auch nur deshalb, weil er ein verwirrendes, die Ordnung der Welt irritierendes Phänomen darstellt. Weniger interessiert, welchen tatsächlichen Umfang der Pluralismus innerhalb von sozial implementierten Werten insgesamt hat und welche sozialen und kulturellen Ursachen zu ihm führen oder welche

[3] So führt auch Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, 322, die Unvergleichbarkeit ein. Versteckt ist in dieser Formulierung die Notwendigkeit des ›Reduzierens‹ von vielen Werten auf einen. In der technisch orientierten Literatur werden dann Überlegungen zu verschiedenen Versionen des Reduzierens angestellt. Davon sehe ich hier ab.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 215/242]
1

sozialen Folgen entstehen.[4] Im Unterschied zum üblichen Fokus habe ich in WP die Annahme von ›zahlreichen‹, genauer: als zahlreich vermuteten Werten aufgenommen.

WP ist auch nicht neutral dazu, wie Werte rekonstruiert werden, sondern folgt nur bei einer Auffassung von Werten, die man je nach dem ›klassisch‹ oder ›kognitiv‹ nennen kann. Beides sind vieldeutige Prädikate, die sich am einfachsten durch den Gegensatz von Werten und Wünschen kennzeichnen lassen. Der Unterschied besteht in Folgendem. Nach einer objektivistischen Sicht sind Werte personenexterne Tatsachen einer bestimmten Art, auf die sich Überzeugungen und Gründe beziehen, demgegenüber sind Wünsche (Präferenzen) personale Dispositionen, die als solche nicht bereits Gründe darstellen. Werte sind von Wünschen verschieden, insofern Wünsche ihrerseits teilweise einer Begründung bedürfen und dabei nur Werte als Gründebasis plausibel sind, die nicht ihrerseits wiederum auf Wünsche zurückgehen. Das gilt jedenfalls für ›einfache‹ Wünsche, die nicht bereits durch Gründe und Werte vermittelt sind. Hielte man sich hingegen an komplexe, durch Gründe und Werte vermittelte Wünsche, könnte man die Eigenheit von Werten nicht herausstellen. Die grundsätzliche Verschiedenheit von Werten und Wünschen ist Merkmal der klassischen Wertetheorie.[5]

Ein sich daraus ergebender Unterschied ist unter anderem folgender: Wünsche lassen sich ihrer gefühlten Dringlichkeit nach ordnen, Werte nicht. Wünsche werden zwar nicht regelmäßig ›gefühlt‹, aber sie können ›gefühlt‹ werden. Werte können nicht gefühlt werden. Man kann etwas aus einer Wertüberzeugung tun, auch wenn

[4] Siehe z.B. die in diesem Sinn typischen Beiträge von Ruth Chang, »Introduction«, in: dies. (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Cambridge, MA 1997, 6; dies., »Against Constitutive Incommensurability or Buying and Selling Friends«, in: *Philosophical Issues* 11:1 (2001), 33–60; dies., *Making Comparisons Count*, London/New York 2002; dies., »Value-Pluralism«, in: *International Encyclopedia of the Social & Behavioural Sciences*, 2nd edition, 2015, Vol. 25, 21–26.

[5] Sie drückt sich in einer Vielzahl von weiteren Beobachtungen aus. Für eine ausführliche phänomenale Beschreibung siehe Joseph Raz, *Engaging Reason*, Oxford, 1999, Kap. 3. – Bernard Williams vertritt in diesem Sinn eine einfache Wünschetheorie, die allerdings Werte neben Wünschen zulässt. Siehe Bernard Williams, »Values, Reasons, and the Theory of Persuasion«, in: ders., *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton, NJ 2008.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 216/242]
1

man es nicht wünscht und vielmehr mit Widerwillen tut. Im optimalen Fall stimmen Wünsche, Werte und wertbasierte Gründe allerdings überein, so dass ein Wunsch durch eine Überzeugung gedeckt ist. Für eine Präferenzentheorie, wird sie in Hinblick auf den Wertepluralismus ins Auge gefasst, entsteht daraus eine Doppeldeutigkeit. Entweder sie bezieht sich, wie in der Ökonomie üblich, auf empirisch gegebene alltägliche Wünsche. Dann sind diese Wünsche häufig durch Werte angeleitet und unterliegen, wie die Werte selbst, dem Problem der Unvergleichbarkeit. Oder sie bezieht sich nur auf Wünsche, oder sie räumt Wünschen im Konflikt von Wünschen untereinander eine Priorität ein. Dann sind diese Wünsche nicht durch Werte gedeckt und werden nach Dringlichkeit geordnet. Diese zweite Möglichkeit ist besonders interessant, weil sie eine Rückfallposition für den Zustand der Unvergleichbarkeit von Werten darstellt. Einfache Wünsche, geordnet nach Dringlichkeit, sind dann die Motivationsbasis, aus der heraus man handelt.

Der klassischen Wertetheorie zufolge stellen ›überlegte Wünsche‹ allerdings keine eigenständige Umschreibung von Werten dar. Das folgt einfach daraus, dass das Überlegen des Wunschs diesen nicht zu einer kognitiven, vom psychischen Zustand verschiedenen Tatsache verändert. Der überlegte Wunsch bleibt ein psychischer Zustand, möglicherweise basierend auf einem Wert. In der Literatur ist diese Auffassung von Werten jedoch umstritten, und die Konzeption der Werte als überlegter Wünsche wird bis heute alternativ vertreten. Für diese Konzeption entsteht kein Vergleichbarkeitsproblem, weil wunschbasierte Werte entsprechend der Dringlichkeit der Wünsche verglichen und geordnet werden können. Weil es diese Konzeption gibt, ist die Annahme jedoch falsch, der Wertepluralismus sei neutral gegenüber der Rekonstruktion von Werten. Tatsächlich kann er nur in der klassischen Theorie entstehen.

Die klassische Theorie könnte leicht ad absurdum geführt werden, würde sie so verstanden, dass sie unter den Motiven für das Handeln die Wünsche vollständig streicht. Das kann natürlich nicht gemeint sein, kein Mensch kann längerfristig gegen oder unabhängig von seinen Wünschen handeln. Vielmehr ist das klassische Idealbild, dass sich Wünsche und Werte decken. Sollten sich Werte und Wünsche decken, macht es so viel Sinn, dass Werte den Wünschen entsprechen, wie umgekehrt. Allerdings decken sich beide in der Regel nicht völlig,

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 217/242]
1

und dann wäre es fatal, wenn Wünsche die Werte determinierten, anstatt dass Werte die Wünsche korrigieren. Damit ist auch der mögliche Irrtum ausgeräumt, wonach Werte selbst ein abstraktes Handlungsziel wären. Stattdessen sind Werte auf Handlungsoptionen und Dinge gerichtet, benötigen also ›Träger‹. Man verfolgt ›Werte‹ in dem Sinn, dass man bestimmte wertbasierte Wünsche für konkrete Handlungen und Entscheidungen hat. Irreführend sind deshalb, wörtlich verstanden, Redensarten wie die, dass man zwischen ›Freiheit und Gerechtigkeit‹ zu wählen habe. Eine entsprechende Wahl wird nie abstrakt, sondern immer nur anhand konkreter Alternativen zur Entscheidung stehen, etwa innerhalb einer neuen Arbeitsstelle oder bei einem Sozialgesetz.

Eine andere folgenreiche begriffliche Entscheidung betrifft die Frage, ob wir nicht nur von Klugheitswerten, sondern auch von moralischen Werten sprechen wollen. Da ›Gleichheit‹ und ›Freiheit‹ üblicherweise als moralische Werte gelten, mag das trivial erscheinen. Nicht trivial ist aber die Frage, ob moralische Werte abgeleitete oder letztgültige, ihrerseits begründende Werte sind. Das ist insofern umstritten, als es eine aus dem Kantianismus entspringende normative Zweiteilung in die Bereiche ›des Guten und des Rechten‹ gibt, die nicht nur lexikalischer, sondern prinzipieller Art ist. Danach ließe sich das Rechte nicht auf das Gute zurückführen, während nach der klassischen Auffassung von Werten gerade das geschieht. Wie wir in Kürze sehen werden, beruht ein Argument gegen den Wertepluralismus auf der behaupteten Eigenständigkeit des Rechten.

Im Folgenden geht es nun darum, inwieweit der Wertepluralismus zutrifft und welche Folgen das hat. Die erste Stufe dieser Fragen zielt auf die grundsätzliche Alternative in Form eines Wertemonismus. Ist einmal die Möglichkeit ausgeräumt, dass unsere Präferenzen eine Art Wertemonismus darstellen, bleibt eine Version des Utilitarismus als einzige Alternative. Beispielhaft ist dazu die Position von G.E. Moore, die gegen die Pluralisten, etwa von D. Regan, verteidigt wird.[6] Die These dieser Theorie lautet, dass sich letztlich alle Werte als Varianten

[6] Vgl. Donald Regan, »Authority and Value: Reflections on Raz's *Morality of Freedom*«, in: *Southern California Law Review* 62 (1989), 995–1095; ders., »Value, Comparability and Choice«, in: Ruth Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Cambridge, MA 1997.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 218/242]
1

des einen ›Guten‹ erweisen lassen müssen, vorausgesetzt, es sind wirklich Werte. Eine *Prima-facie*-Plausibilität hat die These darin, dass wir verschiedene Werte problemlos mit dem einen Prädikat ›gut‹ zusammenfassen können. Weil das eine formale Zusammenfassung ist, ist es nicht unbedingt ein Beleg des Wertemonismus. Einige Gründe für diesen Monismus werde ich im Folgenden berühren, eine systematische Auseinandersetzung muss hier aber unterbleiben.

Zwei von Regan vorgebrachte Argumente für den Wertemonismus sind die folgenden. Erstens, wenn Akteure in den Beispielen für den Wertepluralismus um eine Entscheidung ›ringen‹, wie anders ließe sich das erklären als eben dadurch, dass sie die Alternativen für wertemäßig vergleichbar halten? Das Ringen ist deshalb ein Beleg für den Wertemonismus.[7] Das Problem dieses Arguments ist, dass alltägliche Erfahrungen stark interpretationsbedürftig sind. Im Kontext der eben geschilderten Alternative könnte das ›Ringen‹ auch ein Ringen um Einsicht oder ein Ringen mit den eigenen Gefühlen sein. Die Akteure im Alltag wissen nicht hinreichend, worum sie – begrifflich gesehen – ringen. Deshalb ist eine solche Alltagsbeobachtung als solche nicht zwingend.[8]

Zweitens lässt sich für jeden Zustand des nicht möglichen Vergleichs zwischen Alternativen die Vermutung hegen, dass ein Vergleich durch weitere Präzisierung und Erfahrung doch noch möglich sei – der unmögliche Vergleich auf einem vorläufigen Erfahrungsdefizit beruhe.[9] Meist lässt sich ein besonders hoher Wert X mit einem besonders niedrigen Wert Y vergleichen, während bei Auflösung der Extreme der Vergleich immer schwieriger wird. Das verweise auf das Defizit in der Erfahrung, nicht auf die prinzipielle Unvergleichbarkeit. Dieses Argument läuft darauf hinaus, das Überlegen zu einer Alter-

[7] Vgl. Donald Regan, »Authority«, 1059.

[8] Das gilt natürlich auch für den umgekehrten Fall, in dem ein Alltagsbewusstsein für Unvergleichbarkeit in Anspruch genommen wird: Joseph Raz, *Freedom*, 336; Donald Regan, »Authority«, 1058. Dennoch neigen sich, wie ich meine, die Belege am Ende in die Richtung pro Pluralismus. – Die Monisten beachten das in der Regel mit dem Vorschlag einer ›Zwei-Ebenen-Theorie‹ (Regan, 132). Wenn die Alltagsphänomene interpretiert werden müssen, ist ein zweistufiges Verfahren aber auch für den Pluralisten unausweichlich.

[9] Siehe Donald Regan, »Authority«, 1060ff.; ders., »Value, Comparability and Choice«, 135.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 219/242]
1

native in die reale Erfahrung mit der Alternative zu überführen. Und ob die reale Erfahrung den Vergleich ermöglicht, bleibt offen. Meines Erachtens kann man diesem Einwand mit der Unterscheidung ideeller und materieller Gründe auch entgegenkommen. Dazu gleich mehr.

Für alle weitere Diskussion ist allerdings zu bestimmen, in welchem Rahmen von Unvergleichbarkeit die Rede sein soll – insbesondere dann, wenn man an der sozialen Verbreitung unvergleichbarer Werte interessiert ist. Wie zahlreich sind die unvergleichbaren Werte tatsächlich? Eine Möglichkeit, die Menge der unvergleichbaren Werte spielerisch zu erhöhen, bietet der Bezug auf abstrakte Werte oder auf Dinge, die man zwar rein sprachlich miteinander in Beziehung setzen kann, für deren Vergleich es aber keinen praktischen Bedarf gibt. Man kann sich fragen, ob Bäumewerfen besser oder schlechter ist als Mondflug, aber warum sollte man? Umgekehrt könnte man die These verfolgen, dass nur für diejenigen Dinge ein praktischer Vergleichsbedarf besteht, für die Vergleichskriterien tatsächlich existieren, etwa nach dem Beispiel mehr oder weniger scharfer Messer.[10] Es liegt aber nicht auf der Hand, dass sich der Bedarf in allen möglichen Fällen tatsächlich auch in Kriterien ausdrückt. Plausibel ist wohl eine mittlere Lösung, wonach ein Bedarf durch mögliche und tatsächlich zu vollziehende Handlungen entsteht, unabhängig davon, ob es bereits Vergleichskriterien gibt oder nicht. Der Standardfall dürfte dazu die Entscheidung für Alternativen bei knapper Zeit sein: Soll ich x oder y tun? Und was spricht für x oder für y?

Im Weiteren beschäftigen sich viele Überlegungen zum Wertepluralismus auch tatsächlich damit, welche Problematik eine behauptete oder entdeckte Unvergleichbarkeit aufwirft. Auch innerhalb eines plausiblen Relevanzrahmens könnte Unvergleichbarkeit ein oberflächliches Phänomen sein. Es mag an der Flüchtigkeit oder Vorläufigkeit des Wertens liegen, wenn zwei Optionen unvergleichbar erscheinen. Es mag beispielsweise an der vagen Vorstellung zu

[10] Diese These vertritt etwa Elizabeth Anderson, »Practical Reason and Incommensurable Goods«, in: Ruth Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, 90–109, die bemüht ist, die Anlässe für Unvergleichbarkeit zu minimieren.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 220/242]
1

beidem liegen, wenn unvergleichbar erscheint, ob es besser ist, im Park spazieren zu gehen oder ein Buch zu lesen. Interessante Unvergleichbarkeit ergibt sich hingegen dann, wenn man jede Alternative anreichert und die Anreicherung dennoch keinen Vergleich erlaubt – oder die Unvergleichbarkeit sogar erhöht.[11] Wenn beispielsweise das Spazieren im Park bei Regen, Sonne, Wind, mit sehenswerten Pflanzen etc. dennoch keinen Vergleich ermöglicht. Ein Vergleich zwischen Alternativen scheint unmöglich, wenn sich trotz nachhaltigem Bemühen kein Grundwert findet, der die Alternativen umfasst und in Beziehung zu setzen erlaubt.

3. Was spricht für die Realität des Wertepluralismus?

Wann Wertepluralismus konkret vorliegt, ist also nicht leicht festzustellen. Es reicht eben nicht, einfach darauf zu verweisen, dass wir mehrere oder viele Werte kennen, denn damit ist die Frage der Reduzierbarkeit noch nicht berührt. Ob Reduzierbarkeit möglich ist, muss diagnostiziert werden, und dazu sind einschlägige thematische Erfahrungen nötig. Chang hat beispielhaft drei Erfahrungsbereiche genannt.[12]

Erstens die schlichte Erfahrung von *Wertekonflikten*. Bei politischen Debatten etwa mit den konkurrierenden Werten ›Freiheit‹ und ›Gleichheit‹, im persönlichen Lebensbereich etwa mit den Zielen ›Vergnügen‹ und ›disziplinierter Arbeit‹. Häufig schließen die entsprechenden Anforderungen einander aus. Wenn sich solche konkurrierenden Werte auf einen weiteren reduzieren lassen, wieso ist uns diese Methode des Konfliktlösens dann nicht besser bekannt? Abgesehen von einem Rekurs auf die unbrauchbare Präferenztheorie

[11] Diesen Test des einseitigen Verbesserns betont vielfach Joseph Raz, *Freedom*, 325f. Regan würde in diesem Punkt widersprechen, weil er alle nicht vergleichbaren Dinge nur aktuell für nicht vergleichbar hält. Tiefere Erfahrung, so Regan, würde letztlich die Vergleichbarkeit erbringen. Eine solche Behauptung ist schwer zu widerlegen, sie ist allerdings auch nicht begründet. Zu weiterer Diskussion des ›Arguments kleiner Verbesserungen‹ siehe Ruth Chang, »Introduction«, 23–27 und dies., »The Possibility of Parity«, in: *Ethics* 112:4 (2002), 659–688, hier 667–673.

[12] Vgl. Ruth Chang, »Value-Pluralism«.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 221/242]
1

hat der Monist eine Verteidigung der Art zur Verfügung, dass (Mill) dabei nur verschiedene Qualitäten eines Werts im Spiel sind oder dass die Vergleiche eben sehr komplex sind. Ich lasse den ersten Punkt auf sich beruhen, weil plausibel scheint, dass es sich bei verschiedenen Qualitäten tatsächlich um verschiedene Werte handelt. Wichtiger ist die Frage der Komplexität.

Changs Beispiel (an diesem Punkt) eines Vergleichs des Werts einer philosophischen Einsicht mit dem Wert von Käsekuchen[13] verstößt gegen die genannte Bedingung der Lebensrelevanz. Warum sollte man einen solchen Vergleich anstellen? Passender wäre ein Vergleich zwischen dem Lesen akademischer Bücher und verfeinertem Kochen. Welches von beidem ist mir wichtiger, und finde ich die Antwort in ihrem jeweiligen Wert? Hier scheint eine mögliche Antwort des Monisten, dass sich ein Vergleich herausstellen wird, wenn man nur beides ausführlich versucht, eher unplausibel. Natürlich trumpft auch nicht (in Mill'scher Tradition) eine ›höhere‹ Tätigkeit eine ›niedere‹. Beide Tätigkeiten erscheinen vielmehr wertend unvergleichbar.

Chang nennt als zweite alltägliche Erfahrung die der *Willensschwäche*. Wir folgen einem Vergnügen und wissen gleichzeitig, dass stattdessen Anstrengung nötig wäre. Wir sind uns bewusst, dass wir der Willensschwäche unterliegen. Gälte der Wertemonismus, wäre das nicht der Konflikt, als der er uns erscheint. Ein beispielsweise mit Vergnügen/Missvergnügen ›rechnender‹ Wertemonismus würde Willensschwäche nicht erlauben.[14] Im Grunde fällt diese zweite Kategorie aber mit der dritten von Chang genannten zusammen, der einer *Verlusterfahrung* beim Entscheiden von Wertekonflikten. Wenn wir der Arbeit nachgehen, aber wissen, dass Vergnügen ausfällt, dann kennen wir ein Bedauern über das ausgefallene Vergnügen, und analog im umgekehrten Fall. Ließe sich jeder Konflikt über den tieferliegenden Gesamtwert entscheiden, wäre eine solche Verlusterfahrung nicht sinnvoll. Sie könnte zumindest aufgelöst werden, wenn

13 Vgl. ebd., 22.

14 Hare als Vertreter der Präferenzentheorie hat dementsprechend die Möglichkeit von Willensschwäche auch bestritten: Richard M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford 1963, Kap. 5.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 222/242]
1

die Wertebilanz offenliegt. Eine solche Wirkung kennen wir normalerweise aber nicht.

Beide Belege sind für einen Moore'schen Monisten, der ebenfalls die klassische Wertetheorie vertritt, nicht direkt überzeugend. Willensschwäche ist ihm zufolge ein Verstoß gegen die Wertüberzeugung in Form des Nachgebens gegenüber einem Wunsch. Damit ist kein Wertekonflikt, sondern nur eine Pathologie des Handelns verbunden. Willensschwäche mit Wertekonflikt bei beiden Alternativen setzte Vergleichbarkeit schon voraus, was der Pluralist aber bestreitet will. Stehen sich bei Verlusterfahrungen Werte und Wünsche gegenüber (wie bei Changs Käsekuchenbeispiel), dann handelt es sich ebenfalls um keinen Wertekonflikt. Stehen sich allerdings Werte gegenüber, so kann tatsächlich das Verlustgefühl eintreten, was vonseiten des Monisten eine Erklärung erfordert. Nun könnte er sich darauf berufen, dass der eigentliche Wert häufig verborgen ist und man dem möglichen Verlust nachtrauert oder auch der reinen Unvereinbarkeit bei gleichzeitiger Vergleichbarkeit.

Die erste Antwort würde den Monisten, machte er von ihr allzu nachhaltig Gebrauch, in den Pluralismus überführen. Wenn man in der Praxis Werte nicht vergleichen kann, was hilft dann die These der prinzipiellen Vergleichbarkeit? Die zweite Antwort auferlegt ihm, das Verlustgefühl als eines der Zwänge der Lebensumstände, meist begrenzter Zeit, nachzuweisen. Diese Grenzen mögen eine Rolle spielen, aber zu einem Verlust werden sie doch nur dadurch, dass etwas vermeintlich Wertvolles vorenthalten wird.

So weit sind es vorrangig Klugheits- oder ›Gute-Lebens‹-Werte, auf die sich die Hinweise zum Pluralismus stützen.[15] Damit man auch bei der *Moral* von Wertekonflikten reden kann, ist die Abhängigkeit des Rechten vom Guten wichtig. Die Gegenthese vertritt die kantianische Tradition, repräsentiert beispielsweise in einer Diskussion zwischen Chang und Anderson durch Letztere.[16] Ein Akteur muss entweder seine kranke Mutter pflegen oder (nein, nicht sich der Re-

[15] Dass diese Art von Werten ›plural‹ ist, ist ein Gemeinplatz und wird in oberflächlicher Lesart nicht überraschen. Aber mit ›plural‹ soll hier nicht, wie bereits betont, ›vielfältig‹, sondern ›unvergleichbar‹ gemeint sein.

[16] Vgl. Ruth Chang, »Against Constitutive Incommensurability«, und Elizabeth Anderson, »Practical Reason and Incommensurable Goods«.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 223/242]
1

sistance anschließen, sondern) die entsprechende Zeit einem Freund widmen. Der Wert beider Personen oder beider Beziehungen müsste verglichen werden, aber sind sie nicht unvergleichbar? Im Fall des berühmten Sartre-Beispiels, wonach die Beteiligung an der Resistance eine Alternative ist, wird das noch deutlicher. In der genannten Diskussion hat Anderson zwei Strategien verfolgt.

Einmal weist sie darauf hin, dass ein solches Beispiel darunter leidet, ungenau beschrieben zu sein, und dass sich die Entscheidungsproblematik auflöst, wenn man es näher an die Lebensrealität bringt. Das ist das inzwischen bekannte Argument der Kommensurabilisten. Zum anderen vertritt sie den systematischen Punkt, wonach Rechte und Pflichten nicht der Werte bedürfen und alle moralischen Konflikte über Rechte anstatt über Werte sowohl entstehen wie gelöst werden müssen. Danach hätte man es etwa bei konkurrierenden Ansprüchen seitens einer kranken Mutter und einem Freund nicht mit konkurrierenden Werten zu tun, sondern mit konkurrierenden Pflichten, die diesen verschiedenen Beziehungen inhärent sind. Die Reichhaltigkeit der Umstände und Beziehungen allein würde Konflikte lösen lassen, ohne dass ›Werte‹ dabei eine Rolle spielten.[17]

Die Bürde, die eine solche kantianische These des Dualismus von Gutem und Rechten mit sich führt, liegt in der offen bleibenden Frage, wieso beides unter Normativität fällt. Die sozialen Beziehungen sollen danach keinen Wert haben, aber normative Ansprüche generieren, während die Lebensziele Wert besitzen, aber keine Ansprüche begründen. Auf diese Weise entsteht aber eine willkürliche Barriere und ein entsprechend offenes Begründungsproblem dazu, wie gegenseitige Rechte und Pflichten entspringen, in einer Beziehung, die selbst nicht wertend beschrieben werden kann. Dieses Bild des notwendig Rechten in Verbindung mit dem kontingent Guten würde ein Grundproblem der liberalen Gesellschaft lösen. Leider beruht es auf einer metaphysischen Annahme.[18]

[17] So der Tenor von Anderson: »There is no common scale, no ›covering value‹ […] that justifies joice. Instead, considerations of what we *owe* our mothers and our friends in different circumstances play a central role.« (ebd., 102).

[18] In einer nicht-metaphysisch rekonstruierten Moral dienen die moralischen Regeln dem Wohl der Akteure, die Moral hat eine Funktion zugunsten des Wohls.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 224/242]
1

Unter dem Strich gibt es damit durchaus starke Hinweise auf Unvergleichbarkeit, sowohl bei einer Klasse von Handlungszielen wie bei moralischen Konflikten. Offen ist allerdings nach wie vor, welchen *Umfang* die Unvergleichbarkeit dann hat. Dabei ist zunächst zu beachten, dass viele wertende Vergleiche solche *innerhalb einer Kategorie* sind, wie die zwischen Lebensjahren, Gesundheit, Ernährung, Sicherheit, Arbeitsplatzgarantie, usw. Ein großer Teil der Sozialgesetzgebung benötigt nur solche Vergleiche für eine Begründung. Auch die politische Diskussion zum für Gesellschaften zentralen Konflikt zwischen Freiheit und Gerechtigkeit wird sich auf solche Vergleiche stützen und muss nicht bei einer pauschalen Diagnose der Unvergleichbarkeit der allgemeinen Werte Freiheit und Gerechtigkeit stehen bleiben. Wenn wir allerdings nicht annehmen, dass Freiheit und Gerechtigkeit instrumentell sind für vergleichbare Werte, dann wirkt die Unvergleichbarkeit zwischen ihnen immer auch in Konfliktentscheidungen hinein. Deshalb sind die ›großen‹ moralischen Konflikte in der Gesellschaft nicht prinzipiell aufzulösen.

Grob können wir vielleicht unterscheiden zwischen ›materiellen‹ Werten, die unser Leben vorrangig aufgrund unserer biologisch bedingten Bedürfnisse betreffen, und ›ideellen‹ Werten, die der kulturellen Gestaltung des Lebens dienen. Eine entsprechend grobe Behauptung ist dann ebenfalls, dass die Unvergleichbarkeit die ideellen Werte betrifft, während bei den materiellen Vergleichbarkeit herrscht. Eine moralisch begründete Ordnung der Gesellschaft ist dann durchaus möglich, soweit sie sich auf die materiellen Werte bezieht – von denen man vermuten kann, dass sie die Lebensgrundlagen eines Großteils der Bevölkerung betreffen und entsprechend geteilt werden.[19]

In einer metaphysisch rekonstruierten Moral gilt die Moral eigenständig. Das ist ein sehr pauschal formulierter Gegensatz, was durch den Einwand sichtbar wird, dass die uns geläufige Moral ›über‹ den sozialen Beziehungen und damit der Freundschaft steht, insofern man nicht zugunsten eines Freundes betrügen sollte. Für die wohlbasierte Moral muss gezeigt werden, wie in diesem Fall die Priorität der Moral gegenüber dem Erhalten der Freundschaft vereinbar ist.

19 Als Beleg insbesondere für die Zweiteilung und das Ungenügen materieller Werte kann man das Scheitern von Rawls' ursprünglicher Begründungsabsicht in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* sehen. In dieser Theorie sollte der Wertekonflikt von Freiheit und Gerechtigkeit präferenztheoretisch mittels der Entscheidungs-

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 225/242]
1

Diese bisherige Diagnose ist darin grob, dass sie den Wertepluralismus einerseits zugesteht, andererseits sein Ausmaß nur ungenügend zu beurteilen erlaubt. Angesichts der Unterscheidung zwischen materiellen und ideellen Werten ist insbesondere unklar, wie sich beide zueinander verhalten. Der Wertepluralismus hätte extreme Folgen, würden die ideellen Werte alle materiellen vollständig überformen. Derlei wird manchmal behauptet, ist aber höchst unplausibel.[20] Andererseits zerfallen die beiden Wertschichten auch nicht einfach auf klar getrennte Weise. Wo sie sich treffen, haben sie aufeinander unterschiedliche Wirkungen. Auf eine dieser Wirkungen hat Raz als Bestandteil seiner Verteidigung der Unvergleichbarkeit hingewiesen.

4. Konstitutive Unvergleichbarkeit und Geld

Soziologen beobachten seit einigen Jahrzehnten etwas, das sie ›Wertewandel‹ nennen. Eine umfangreich diskutierte These in diesem Zusammenhang ist die von Ronald Inglehart, wonach sich in Verbindung mit steigendem Wohlstand ein Wandel von ›materialistischen‹ hin zu ›postmaterialistischen‹ Werten zuträgt.[21] Die dabei unterstellte begriffliche Unterscheidung entspricht ungefähr der eben eingeführten zwischen materiellen und ideellen Werten. Inglehart nennt ökonomische und physische Sicherheit als beispielhaft für materialistische, Autonomie und Selbstverwirklichung als beispielhaft für postmaterialistische Werte. Ein Wandel würde sich dann beispielsweise so darstellen, dass Menschen zunehmend die Selbstverwirklichung im Beruf einem hohen Einkommen durch Arbeit vor-

theorie bewältigt werden. Das ist nicht gelungen und wurde dann durch den, rational gesehen, schwächeren Bezug auf verbreitete Meinungen ersetzt.

20 Die Behauptung ist Standard in Teilen des Postmodernismus. Richard Rorty, obwohl kein Postmodernist, behauptet es in Konsequenz seiner Erweiterung der Sellars'schen Kritik am ›Mythos des Gegebenen‹. Eine solche Erweiterung ignoriert die Empirie.

21 Ronald Inglehardt, *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Politial Change in 43 Societies*, Princeton, NJ 1997; Christian Welzel, »Werte und Wertewandelforschung«, in: Viktoria Kaina und Andrea Römmele (Hg.), *Politische Soziologie. Ein Studienbuch*, Wiesbaden 2009, 109–140.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 226/242]
1

ziehen. In unserem Zusammenhang ist die dabei implizierte These interessant, dass die materiellen Werte monetär ausgedrückt werden können, während dasselbe für die postmateriellen bzw. ideellen Werte nicht möglich ist. Raz hat auf diesen Unterschied bezogen eine zugespitzte Behauptung formuliert, die ich im Folgenden prüfen will.[22]

Wie gesehen, vertritt Raz generell die Unvergleichbarkeit vieler Werte im Sinn von WP. Konkret heißt das, dass Vergleichsversuche mit einem ›Überwert‹ scheitern müssen. Für eine besondere Teilklasse von Werten verweist er nun außerdem auf das Empfinden bei vielen Menschen, wonach bereits der Versuch, einen Vergleich überhaupt anstellen zu wollen, wertdestruktive Wirkung zeigt. Für eine Zahl von Werten, in denen sich das menschliche Wohl ausdrückt, gilt insofern eine ›konstitutive Unvergleichbarkeit‹, als die Unvergleichbarkeit konstitutiver Bestandteil bestimmter Projekte und Beziehungen ist.[23] Der Glaube an bestimmte Arten von Unvergleichbarkeit ist demzufolge ein wesentlicher Bestandteil der entsprechenden Projekte und Beziehungen.[24] Raz belegt diesen Hinweis mit den Beispielen des Werts intimer Beziehungen, etwa dem Wert von Kindern für Eltern oder von Liebespartnern füreinander. Es ist einigermaßen klar, dass die Idee, ein Kind zu verkaufen oder eine

22 In der mir bekannten soziologischen Literatur spielt die Unvergleichbarkeit von Werten keine Rolle. Anders als in der Ökonomie ist in der Soziologie allerdings der normative Charakter von Werten weitgehend präsent. So insbesondere aufgrund der einflussreichen Definition von Clyde Kluckhohn (»Value Orientations in the Theory of Action. An Exploration in Definition and Classification«, in: Talcot Parsons and Edward A. Shils (eds.), *Toward a General Theory of Action*, 2nd ed. Cambridge, MA 1951, 388–464, hier 395): »A value is a conception, explicit or implicit, distinctive of an individual or characteristic of a group, of the *desirable*, which influences the selection from available modes, means, and ends of action.« Wenn es darum geht, den Einfluss von Werten auf das Verhalten zu beurteilen, greifen Soziologen – beispielsweise Milton Rokeach – allerdings ebenfalls auf Präferenzhaltungen zurück. Dann resultiert die Vergleichbarkeit vorrangig aus der verhaltensbasierten Prämisse als der Absicht, das Verhalten rational darzustellen, und nicht aus dem inneren Nachvollzug der Handlungsmotive. Zu Werten in der Soziologie siehe Steven Hitlin und Jane A. Piliavin, »Values: Reviving a Dormant Concept«, in: *Annual Review of Sociology* 30 (2004), 359–393; H. Thome, »Values, Sociology of«, in: *International Encyclopedia of the Social & Behavioural Sciences*, 2nd ed., Vol. 25, 2015, 47–53.

23 Vgl. Joseph Raz, *Freedom*, 348.

24 Vgl. ebd., 352.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 227/242]
1

Freundschaft zu erwerben, die Beziehung zu dem Kind oder dem Freund grundsätzlich in Frage stellt. Nicht ›in Geld aufgewogen‹ werden zu können, ist Bestandteil der Werte von Elternschaft oder Freundschaft. Ähnlich hatte auch bereits Kant argumentiert, als er in Bezug auf die moralische Achtung zwischen Wert und (ökonomischem) Preis unterschied.

Diese Beobachtungen sind deshalb interessant, weil sie über das bloße Rationalproblem der Unvergleichbarkeit hinaus gehen und eine Art von Konflikt betreffen, der in der modernen Gesellschaft aufgrund ihres ökonomischen Kerns eine weitreichende empirische Bedeutung hat. In der Analyse und Begründung der Moral spielt die Vereinbarkeit von moralischer (altruistischer) Motivation und Selbstinteresse eine große Rolle. Und sicher ließen sich Raz' Beobachtungen einfach nur unter Bezug auf Selbstinteresse formulieren. Aber die soziale Form ›Warentausch mit Geld‹ stellt den wirksamen sozialen Rahmen für diese Art von Konflikt bereit und ist deshalb wichtig. Ohne diesen Rahmen hätten diese Beispiele nicht die soziale Bedeutung, die sie tatsächlich haben.[25] Unvergleichbarkeit mit Geld ist sozial relevanter als die Unvergleichbarkeit zwischen verschiedenen Literaturgenres, denn ein Leben ohne Geld ist schwer vorstellbar, eines ohne Literatur durchaus verbreitet. Soziale Beziehungen und Geld sind ein fortwährendes Minenfeld, wohingegen Proust und John le Carré nur unter jeweiligen Liebhabern in Konflikt geraten.

Auf der Gegenseite zu Geld entsteht der Erklärungsbedarf, was bestimmte Beziehungen zu der fragilen Werthaftigkeit bringt, die Raz ihnen zuschreibt. Da alle genannten Beispiele aus dem Alltag unserer westlichen Kultur entstammen, liegt die Bezeichnung ›heilige Werte‹

[25] Darin führen sie natürlich auch zu einer Hypothesenbildung, die derjenigen Inglehardts diametral gegenüber steht: der Kommerzialisierung von ideellen Werten. Die entsprechende Vermutung hat eine lange marxistische Tradition, beginnend mit Marx' ›Fetischcharakter‹ der Ware. Weitgehend vergessen scheinen Simmels Kulturanalysen zur Verbreitung des geldökonomischen Tauschs: Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, München/Leipzig 1907. Jürgen G. Backhaus hebt unter ihnen Konflikte hervor, die sich mit den hier angesprochenen decken: siehe *Tausch und Geld: Georg Simmels Philosophie des Geldes*, Maastrich 1998.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 228/242]
1

für bestimmte Dinge durchaus nahe.[26] Wir haben uns angewöhnt, eher von ideellen als von heiligen Werten zu sprechen. Dennoch ist die Kategorie der heiligen Werte aus zwei Gründen interessant. Erstens deshalb, weil mit ihr der Grad von Fragilität beim Konflikt von Handlungszielen ausgedrückt wird, die beispielsweise in der bloßen Rede von lexikalischer Ordnung unberücksichtigt bliebe.[27] Zweitens deshalb, weil das religiöse Attribut ›heilig‹ einen historisch-kulturellen Hinweis auf die Herkunft dieser Handlungsziele gibt. Neben dem religiösen kennen wir auch den säkularen Gebrauch des Worts: Etwas ist uns ›heilig‹, wenn es uns, und zwar auch uns nicht-religiösen Menschen, auf bestimmte Weise sehr wichtig ist.

Für die weitere Diskussion scheinen mir nun zwei Fragen wichtig. Erstens, stimmt die Diagnose der konstitutiven Unvergleichbarkeit überhaupt? Und zweitens, angenommen, sie würde stimmen, lassen sich heilige Werte auf eine säkulare Weise erklären? Müssen sie nicht mit dem Schwund des religiösen Glaubens ebenfalls schwinden?

Ein Ökonom wird gegen die Unvergleichbarkeit mit Geld auf den Umstand hinweisen, dass unser Leben unausweichlich immer materiellen Bedingungen unterliegt und deshalb unausweichlich immer Kompromisse getroffen werden müssen.[28] Viele Paare entscheiden zwischen ihrem Kinderwunsch und der beruflichen Karriere, wobei im Rahmen Letzterer auch das Einkommen eine Rolle spielt. Vergleichen sie damit nicht Kinder mit Einkommen? Viele Arbeitnehmer pendeln wochenmäßig zu einem vorteilhaften Arbeitsplatz zu Lasten des täglichen Familienlebens. Vergleichen sie damit nicht das Fami-

26 Darauf hat in der Unvergleichbarkeits-Diskussion mit Bezug auf Durkheims Religionssoziologie als erster Steven Lukes hingewiesen: »Comparing the Incomparable: Trade-offs and Sacrifices«, in: Ruth Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, 187ff.

27 Deshalb glaube ich, dass Regans (»Authority«) und Changs (»Against«) Kritik an Raz nicht zutrifft, wonach eine lexikalische Ordnung hinreichend wiedergibt, warum Freundschaft wichtiger ist als Geld. Siehe ähnlich Steven Lukes, »Comparing the Incomparable«, 186f. Lukes subsummiert die lexikalische Ordnung als Variante von ›Kommensurabilität‹, was allerdings der Annahme eines Grundwerts widerspricht. Der ist bei lexikalischer Ordnung nicht gegeben.

28 Darin argumentiert er subtiler als der Mafioso im Film, der die bewährte Erfahrung vertritt, wonach ›sich jeder kaufen lässt‹, ist der Betrag nur hoch genug. Diese pathologische Seite menschlicher Eigenschaften widerspricht natürlich nicht der konstitutiven Unvergleichbarkeit.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 229/242]
1

lienleben mit dem höheren Einkommen? Jeder Autohersteller muss einen bestimmten Kostenrahmen für die Sicherheit in seinem Produkt festlegen. Muss er damit nicht einen Preis für menschliches Leben bekräftigen? Vergleicht er den Wert menschlichen Lebens nicht unausweichlich implizit, selbst wenn er, anders als im berühmten Ford-Pinto-Fall, das nicht geplant durchrechnet?[29] Generell will der Ökonom sagen: Den Preis so gut wie aller unserer Entscheidungen zu berücksichtigen ist unvermeidbar, denn so gut wie alle Entscheidungen finden in einem ökonomischen Kontext statt.

Träfe der Einwand des Ökonomen zu, fiele nicht nur Raz' These, sondern die Unvergleichbarkeit generell weg. Statt Unvergleichbarkeit gäbe es zwischen (so gut wie) allen Entscheidungen sogar eine besonders starke, nämlich kardinale Vergleichbarkeit. Der Einwand beruht allerdings – in einfachster Form – auf dem bereits angesprochenen Missverständnis des Bewertens menschlicher Handlungen. Dass sich diese Handlungen in einen auferlegten Präferenzrahmen bringen lassen, bedeutet nicht, dass dieser die Eigenmotivation der Handlungen wiedergibt. Und die wertbildende Funktion der Motivation ist ein wesentlicher Aspekt des Handelns bei heiligen Werten. Wird sie berücksichtigt, stellt sich Unvergleichbarkeit ein. Freilich bleibt damit der Nachweis der Heiligkeit – also des destruktiven Konflikts im Bewusstsein beider Arten von Werten – noch offen.[30]

Um diesem Einwand zu begegnen, spricht Raz vom ›symbolischen‹ Gebrauch eines Werts.[31] Man könnte alternativ auch von direkter und indirekter Verbindung zwischen ideellen und materiellen Werten sprechen. Worauf es ankommt, sind die Motive, die man mit

29 Im Pinto-Fall hat Ford die Kosten für einen aufprallsicheren Tank mit den statistisch erwartbaren Anwaltskosten bei Unfällen mit Todesfolge gegengerechnet und sich gegen den Einbau des Tanks entschieden.

30 Setzt ein destruktiver Konflikt nicht bereits eine Vergleichbarkeit voraus? Er setzt sicher den Versuch des wertenden Vergleichens voraus, ohne dass er gelingen muss.

31 Vgl. Joseph Raz, *Freedom*, 349. Raz bettet seine Interpretation außerdem erhellend in den Kontext notwendig vorauszusetzender sozialer Konventionen ein. Konventionen ermöglichen viele soziale Beziehungen überhaupt erst, determinieren sie aber nicht vollständig. Die Akteure können mehr oder weniger Distanz zu den Konventionen herstellen.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 230/242]
1

einem Handlungsziel oder Produkt verbindet. Sich eine Freundschaft abkaufen zu lassen, was als Absicht schon unsinnig ist, aber als Grenzfall gelten mag, wäre eine direkte materielle und darin ›symbolische‹ Bewertung eines ideellen Objekts. Demgegenüber bewertet der im Ausland tätige Ehemann seine Ehe indirekt materiell, wenn er vorübergehend dort arbeitet. Analog wäre es eine indirekte materielle Bewertung von Menschenleben, wenn die Autofirma ihre Sicherheitsstandards den Bedürfnissen der Kunden offen entsprechend anpasst, im Unterschied zum direkt rechnenden Pinto-Fall. Die Übergänge bei diesen Fällen sind fließend, aber das widerlegt nicht den grundsätzlichen Unterschied in zweierlei Motivation: direkte und bewusste materielle Bewertung einerseits und die Kompromissbildung in Form der bewusst akzeptierten materiellen Einschränkung andererseits.

Damit fällt auch die häufig mit ›deontischen‹ oder ›absoluten‹ Werten verbunden geglaubte ausnahmslose Geltung weg. Eine Entscheidung zugunsten des Geldes in einem Wert/Geld-Konflikt muss nicht als symbolisch (direkt) zugunsten eines Gelderwerbs gelten. Beispielsweise sind Umstände denkbar, in denen man ein Kind kauft oder verkauft, etwa weil das in der Situation immer noch die beste Lösung zugunsten des Kindes und damit Ausdruck der altruistischen Haltung ihm gegenüber ist. Ein Kind kaufen oder verkaufen ist also nicht prinzipiell ausgeschlossen, glaubt man an den heiligen Wert der Beziehung mit einem Kind. Oder anders gesagt: Weil der Umgang von Geld motivational gesehen prinzipiell offen ist, sind ideelle Verwendungen von Geld durchaus möglich, wenn auch nicht der Regelfall.

Kritiker der Unvergleichbarkeit bringen den Einwand vor: Belegt der symbolische Ausdruck einer Handlung zugunsten des ideellen Werts nicht einfach nur, dass dieser Wert im Vergleich klar höher ist als der Preis? Und würde das Bewusstsein der Unvergleichbarkeit nicht fordern, dass bei einer solchen Entscheidung auch gewürfelt werden könnte, was aber alle Beteiligten in einer existenziell quälenden Entscheidung sicher ablehnten? Eine solche Verweigerung lässt sich allerdings dadurch erklären, dass bei der Entscheidung eine Klärung des Gewichts des je einen Motivs nötig ist, auch ohne dass beide verglichen werden können. Das Würfeln würde die Vorstellung des aktiven Motivbildens stören, unabhängig vom Vergleichen. Für

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 231/242]
1

die Unvergleichbarkeit spricht weiter der schlichte Punkt, dass das übergreifende ›Gute‹ in solchen Konflikten nicht materialisierbar ist. Es gleichsam, wie Regan, transzendental zu postulieren, ist nur eine andere Variante der Unvergleichbarkeit.

Aussteht die zweite Frage: Wie lassen sich heilige Werte erklären? Muss es nicht, mit dem Schwund der Religion, auch einen kulturellen Übergang zur Vergleichbarkeit und vielleicht sogar zur durchgängigen ökonomischen Bewertung geben? Gibt es in unserer Kultur tatsächlich die Ressourcen für heilige Werte, und warum gibt es sie? Der Begriff ›heilige Werte‹ auferlegt uns die Aufgabe, die ungewöhnlichen Konsequenzen ans Licht zu bringen, die mit vielen ideellen Werten einhergehen. Dazu gehören insbesondere die starke Betonung von Gewissheit, Stärke, Kompromisslosigkeit, Reinheit u. ä. sowie der daraus entspringende Widerstand gegen alternative Werte. Vermutlich ist ein solches Wertverständnis nur möglich vor dem historischen Hintergrund einer Religion, die in Gestalt der Idee eines einzigen Gottes eine mehr oder weniger anschauliche Vorstellung von Absolutheit in die Alltagskultur eingeführt hatte. In der europäischen Kultur ist diese Idee in verschiedenste Einzelwerte eingedrungen oder hat sich in sie übersetzt. Wir westlichen Alltagsmenschen haben sie auf das, was im Leben wichtig ist, zur wertmäßigen Steigerung des Lebens übertragen. Ob das auch ohne den Gottesgedanken möglich gewesen wäre, ist schwer zu sagen.

Den Konflikt zwischen heiligen und materiellen Werten kann man anhand der betrachteten Beispiele vor allem als Konflikt verstehen zwischen Phänomenen, die wertvoll sind aufgrund ihres Einem-zu-Fallens, und solchen, die wertvoll sind aufgrund ihrer Kontrollierbarkeit. Warum ist es nicht möglich, Freundschaft zu kaufen? Was einem zufällt, ist nicht in dem maximalen Sinn kontrollierbar, in dem Geld anwendbar ist, um Güter zu erwerben. Diejenigen Güter, die sich dem beliebigen Erwerb entziehen, sind wertvoll, gerade weil sie sich entziehen. Von daher ist auch verständlich, warum es keinen Grundwert gibt, mit dessen Hilfe sie mit Werten maximaler Kontrolle vergleichbar werden. Wie wollte man das Unkontrollierbare und das Kontrollierbare wertend auf einen Nenner bringen?

Dass einem etwas in den Folgen Positives ›zufällt‹, wäre dann eine Erklärung dafür, dass es wertvoller ist, als wenn es kontrolliert herbeigeführt werden kann. Dieser Unterschied gilt überwiegend bei den

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 232/242]
1

›existenziellen‹ Gütern wie Leben, Gesundheit, Familie, Freundschaft, Glaube, Vernunft, Natur und setzt sich fort in einer Zahl von gesellschaftlichen Praktiken und Gewohnheiten, mit denen wir Ehrfurcht verbinden. Denken wir dabei an den ladenöffnungsfreien Sonntag, das öffentliche Tabuisieren des Tierschlachtens, den Umgang mit menschlichem Blut und Organen, den Umgang mit Sterbenden und Leichen, die Ordnung auf Friedhöfen, Verbot von öffentlichem Sex und Vadalisieren der Natur. Bei vielen dieser Praktiken wirkt der Sinn für heilige Werte in Gestalt religiösen Glaubens nach, auch bei denen, die nicht-religiös sind. Könnten sie durch die Erfahrung der unvergleichlichen Wertes des ›zufallend Guten‹ ersetzt werden?[32]

Sicher: Unser je einzeln individuelles Leben haben wir so wenig erzeugt, wie wir die uns umgebende Natur nicht kollektiv geschaffen haben. Aber trotz dieser Ausnahmen drängt die Praxis des geplanten Herstellens das Zufallen doch mehr und mehr zurück. Nicht nur Gesundheit und Lebenszeit werden zunehmend kontrollierbar, auch das zu zeugende Leben von Kindern, die Art der Partnerschaft und Familie, die Qualität der Natur durch eine genetische Industrie. Künstliche Intelligenz könnte die menschliche Intelligenz als Voraussetzung für moralische Achtung entkräften. Ob sich Freundschaft und Liebe einstellen, ist nicht planbar, aber vorteilhafte Bedingungen für beides sind es sehr wohl. Wenn die Nichtkontrollierbarkeit deshalb die einzige säkulare Erklärung für heilige Werte sein kann, ist im Verlauf der weiteren Entwicklung der Schwund konstitutiver Unvergleichbarkeit vorhersehbar. Die genannten Güter sind dann immer noch sehr wertvoll, rücken aber in den Bereich des Kontrollierbaren und damit tendenziell auch der Präferenzen.

32 Bei vielen dieser Praktiken ist seit Jahrzehnten eine Diskussion über die Grenzen ihrer Ökonomisierung im Gang, so vorrangig bei der Verteilung von medizinischen Gesundheitsmitteln und der Kosten-Nutzen-Bewertung der natürlichen Umwelt. Beiden Themenbereichen liegt die konstitutive Unvergleichbarkeit zugrunde. Damit ist nicht zwingend, dass eine ›Heiligkeit des menschlichen Lebens‹ jede Kontrolle ausschließen muss, wie etwa durch künstliche Zeugung. Insofern erweisen sich die Motive wiederum als entscheidend.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 233/242]
1

5. Unvergleichbarkeit, Rationalität und Autonomie

Ist man kein rigoroser Vertreter der formenden Wirkung ideeller Werte, wonach alle materiellen Werte *vollständig* durch ideelle Werte geformt und interpretiert würden, dann werden die ideellen Werte bis zu einem bestimmten Punkt ihrerseits von den materiellen beeinflusst. Das ideelle Motiv beispielsweise, Künstler zu werden, wird eingeschränkt durch den Zwang, überhaupt etwas zum Lebensunterhalt zu verdienen. Wäre das Ausüben von Kunst mit einem Verbot jeden Einkommens verbunden, hätte kaum jemand die Absicht, Künstler zu werden. In der Regel verfolgen wir aber gemischte Werte, und dann beginnen von einem bestimmten Wohlstandsniveau an die ideellen Werte die materiellen zu dominieren.[33] Ist dieser Zustand aber eingetreten, nimmt die Unvergleichbarkeit überhand. Paradoxerweise scheinen wir dann aus einem rational zu kontrollierenden Zustand materieller Not in einen rational unkontrollierten Zustand des ideell geformten Überflusses überzugehen.

Der eigenartige Befund ist der folgende. Wie Raz betont,[34] sind die Entscheidungen bei unvergleichbaren Werten nicht irrational, weil aufgrund der Unvergleichbarkeit der Alternativen keine Gegengründe gegen die je getroffene Entscheidung möglich sind. Wenn ich mich entscheiden soll, entweder Musik oder Jura zu studieren, dann ist meine Entscheidung für Musik nicht irrational, weil sich vonseiten des Jurastudiums (und seiner Folgen) kein zwingender Gegengrund entwickeln lässt. Musik und Jura sind einfach nicht wertend zu vergleichen.[35] Dasselbe gälte, würde ich mich für Jura entscheiden. Das zeigt aber auch bereits, dass, obwohl nicht irrational, die Entscheidung dennoch in keinem stärkeren Sinn rational ist. Wir haben in diesen Situationen keine hinreichend *positiven* Gründe, um das eine oder andere zu wählen. Während Raz das für problemlos hält, wirft es doch einige Fragen auf.

33 Das scheint eben das Thema der empirischen Studien Ingleharts zu sein.

34 So Joseph Raz, *Freedom*, 339 und 388f.

35 Das wird von Raz und anderen meist einfach behauptet. Berechtigt ist die Behauptung aber wohl darin, dass die geistigen und sozialen Funktionen von Kunst und Recht so verschieden sind, dass sich kein aussagekräftiger überbrückender Wert finden wird, der einen Vergleich erlaubt.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 234/242]
1

Dieselbe Situation gilt bei sozialpolitischen Entscheidungen, sowohl individueller wie kollektiver Art. Ob ich eine sozialdemokratische oder eine liberale Partei wähle, also eher Solidarität oder Selbstverantwortung bevorzuge, lässt sich nicht aus einem Vergleich der beiden Werte rational herleiten – zumindest nicht unter ›normalen‹ Umständen, in denen keine materiellen Werte die Entscheidung erleichtern. Ob eine Gesellschaft eher sozialdemokratisch geprägt ist, wie Schweden, oder eher libertär, wie die USA, lässt sich nicht allgemeingültig beurteilen.[36] Welches Urteil wir je als einzelne in diesen Fällen treffen, ist nicht rational zu widerlegen, aber es ist auch nicht rational begründet.

Der eigenartige Befund ist nun dieser: Obwohl tatsächlich ein rationales Defizit in allen diesen wichtigen Entscheidungen und Urteilen zu bestehen scheint – und zwar nicht vorübergehend, sondern anhaltend –, warum ist uns das im Allgemeinen nicht als Problem bewusst? Die wenigsten Menschen haben ein Bewusstsein des rationalen Defizits, sofern mit dem Defizit ein Gefühl des ärgerlichen Mangels und Bedarfs einherginge. Und die meisten glauben vielmehr, dass ihr Urteil völlig berechtigt ist, beispielsweise ihre Gesellschaft wäre begründet besser als viele andere Gesellschaften weltweit (»The USA are the greatest country in the world!«). Die meisten befinden sich durchaus in Einklang mit ihren gewählten Lebenszielen und leiden nicht unter der Vorstellung, sie beruhten auf einer willkürlichen Lotterie. Das Ausmaß dieses falschen Bewusstseins ist erstaunlich und erklärungsbedürftig.

In Anschluss an den Kontrast zwischen ideellen und materiellen Werten lassen sich diese Beispiele noch durch solche erweitern, in denen sich jemand im Konflikt bewusst und klar für die materiellen Werte entscheidet. Jemand hat Musik und Jura studiert, und nimmt ein Berufsangebot als Jurist allein des höheren Einkommens wegen an. Der Fußballstar verlässt den hochrangigen Club zugunsten eines Söldnervereins, allein des höher dotierten Vertrags wegen. Ein Politiker vertritt nach erfolgreicher politischer Karriere ein ausländisches

36 Dabei kann offen bleiben, ob im Fall der gegenwärtigen USA die materiellen Werte eine rationale Entscheidung erleichtern könnten. Es lassen sich aber leicht gemäßigter libertäre Gesellschaften finden, die dennoch einen klaren Kontrast zu Schweden bilden.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 235/242]
1

Unternehmen, ohne dass eine ideelle Begründung für diese Kombination einsichtig wäre. Diesen individuellen Beispielen lassen sich, wenn auch weniger klare, ebenfalls kollektive Beispiele zur Seite stellen. In einer Gesellschaft entscheidet sich die Mehrheit der Wähler für einen libertären, im Unterschied zum bisherigen sozialen Kurs.[37] Bei Unvergleichbarkeit zwischen ideellen und materiellen Werten sind diese Entscheidungen nicht rational zu kritisieren. Es scheint, dass sie der Kritik damit ganz entzogen werden.

Zu beachten ist auch, dass eine in der liberalen Theorie übliche Unterscheidung, die zwischen ›privat‹ und ›öffentlich‹, nicht geeignet ist, das rationale Defizit in seiner möglichen Wirkung einzugrenzen. Das betrifft insbesondere, gegenüber den bisherigen Beispielen gesteigert, sozialpolitische Entscheidungen mit der Beteiligung heiliger Werte. Bei ihnen herrscht ›konstitutive Unvergleichbarkeit‹ und also ein rationales Entscheidungsdefizit, das aber nicht in den privaten Bereich abgeschoben werden kann. Treten ökonomisch motivierte Kritiker des ladenöffnungsfreien Sonntags auf, so haben sie im Vergleich ebenso rationale Gründe wie die Bewahrer des aktuellen Zustands. Rational, scheint es, kann dieser und könnten alle anderen möglichen Konflikte nicht entschieden werden.

Sowohl die Erklärung des als paradox geschilderten Umstands, dass ein rationales Defizit weitgehend unbemerkt bleibt, wie eine Diagnose der Möglichkeit, dem zuletzt beschriebenen ›rationalen Patt‹ zu begegnen, benötigt als Basis die eingangs angesprochene klassische Wertetheorie und dabei insbesondere die Unterscheidung von Werten und Wünschen. Unsere faktisch gegebenen Wünsche sind in unterschiedlichem Ausmaß durch Werte ›vermittelt‹, durch sie begründet oder in der Vergangenheit korrigiert oder gestützt. In der Regel sind uns unsere Wünsche präsenter als unsere Wertüberzeugungen – letztere treten nur dann vor uns, wenn unsere Wünsche in Konflikt geraten. Wünsche werden unmittelbar und ohne Anstrengung gefühlt, Wertüberzeugungen müssen abstrahiert und ko-

[37] Ich bin mir nicht sicher, ob sich für diesen Fall reale Belege finden lassen. Da die Mehrheit bei dem libertären Kurs Nachteile hat, sind solche Tendenzen meist Nebenfolgen einer ideell-wertgesteuerten Entscheidung, vor allem nationalistischer Art.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 236/242]
1

gnitiv erarbeitet werden. Wertüberzeugungen sind anstrengend darin, dass sie abstrakt sind, sie gelten für eine unbegrenzte Zahl von vergleichbaren Situationen (sie sind Urteile). Deshalb handeln wir in der Regel aus Wunsch- und seltener aus Wertmotiven heraus. Außerdem bilden wir unsere persönliche Identität vorrangig in Verbindung mit unseren typischen Wünschen und Gefühlen und nur indirekt mithilfe unserer Wertüberzeugungen. Sicher werden sich Wünsche und Werte meist weitgehend in Übereinstimmung befinden, weil Wertüberzeugungen längerfristig nicht ›überleben‹, werden sie nicht durch Wünsche aktualisiert. Aber im Konfliktfall sind es die Wünsche, die als lebendig fühlbares Zentrum des Selbstverständnisses den Ausschlag geben.

Dieses komplexe Wechselverhältnis zwischen Werten und Wünschen hat Folgen für die Selbsterfahrung der eigenen Einstellungen als mehr oder weniger rational. Nennen wir die Begründung von Entscheidungen aus (unklar wertbegründeten) Wünschen ›wunschrational‹ und die aus Wertüberzeugungen ›wertrational‹, dann tritt entsprechend das wunschrationale Selbstverständnis in den Vordergrund. Wir entscheiden in der Praxis vorrangig wunschrational und nur im Widerspruch und Konflikt möglicherweise wertrational. Ersteres ist vertraut und üblich, Letzteres unüblich und seltener. Dass die Unvergleichbarkeit von Werten nicht bewusst in den Vordergrund tritt und nicht fortwährend als existenzielles Problem aufscheint, lässt sich dann mit der überwiegend wunschrationalen Begründung erklären. Wünsche sind nach Dringlichkeit vergleichbar und damit hierarchisierbar. Im Konflikt werden wir damit automatisch zu Ökonomen unseres Wunschvorrats. Weil die Wünsche stark mit unserem Selbstverständnis verbunden sind, geht die Identifikation mit den getroffenen Entscheidungen meist stillschweigend einher. Wer sich aus Heimatgefühl für ein Urteil über sein Land entscheidet, bringt seine ganze, über Jahre aufgebaute Identifikation in die Entscheidung mit ein. Sie scheint ihm deshalb völlig natürlich und vertraut, ein Defizit ist nicht fühlbar.

Es benötigt ein bewusstes Umschalten auf die Wertediskussion, damit die Unvergleichbarkeit ein Problem wird. Dabei sind zwei Arten von Konflikt möglich. Als erste Art die Verweigerung des Wertediskurses, als zweite die unbegründete Entscheidung für den einen Wertetyp. Der Diskursverweigerer beharrt auf dem Vorrang der

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 237/242]
1

Wunschbegründung. Er könnte entweder bestreiten, dass Werte überhaupt relevant sind, oder behaupten, dass Wünsche selbst Werte sind oder solche erzeugen. Der Diskursverweigerer (in diesem Sinn von ›Diskurs‹) verweigert die Verallgemeinerbarkeit seiner Wünsche auf andere. Weil er sich damit der Diskussion seines Standpunkts prinzipiell entzieht, hat er sozial gesehen zumindest in einer diskussionsfreudigen Umgebung einen schweren Stand. Um sich der sozialen Marginalisierung zu entziehen, wird er stattdessen eher den Weg der Präferenztheorie einschlagen und den Wertecharakter von Wünschen behaupten. Er müsste dann von den Vorzügen der klassischen Wertetheorie erst überzeugt werden.

Interessanter ist dann die – aufgrund von Unvergleichbarkeit als solcher nicht zu behebende – unbegründete Entscheidung für einen Wert in Übereinstimmung mit den einfach gegebenen Wünschen. Ein bestimmter Verteidiger der Werte seines Landes könnte sagen: ›Nun, meine Gefühle für mein Land sind eben meine Gründe für die Werte dieses Landes, und was ist dagegen zu sagen?‹ Ist dieser Verteidiger etwa ein erfolgreicher Unternehmer, wird er sich für eine starke Betonung von Freiheit als Wert entscheiden. Dabei kann er dem bedürftigen Arbeitslosen durchaus zugestehen, dass dieser sein Bedürfnis zur Verteidigung des Werts Solidarität erhebt, nur wird er ihm darin nicht folgen. Die Differenz in den Wünschen wird sich in der Differenz in den Werten fortsetzen.

Einen Hinweis auf die mögliche Antwort gibt hier der Unterschied, in welchem Ausmaß ein Wert sich als Urteil von einem kontingenten Zustand des Wunsches unterscheidet. Wie bereits betont, gilt der Wert für unbegrenzt viele Fälle, während der Wunsch derjenige von je einem ist. Warum sollte das aber ein Grund für den Wert, im Gegensatz vielleicht zum bequemen Wunsch, sein? Warum sollte ich aufgrund dieses abstrakten Unterschieds meinen lieb gewordenen Wunsch aufgeben? Die Antwort liegt in dem, wofür ›Autonomie‹ steht. Autonomie ist dabei nicht einfach ein weiterer Wert, denn dann wäre dieser Hinweis als Begründung zirkulär. Vielmehr liegt sie in der speziellen Funktion von Autonomie, der eigenen Person gegenüber Distanz und Kontrolle zu gewinnen, was nur durch das Bewusst-

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 238/242]
1

werden oder gar Bekräftigen der eigenen Wünsche nicht möglich ist.[38] Die Kontrolle ist im ersten Schritt eine kognitive Kontrolle, denn die eigenen Wünsche werden durch eine wertende Konfrontation in ihrem Zusammenhang und in ihren Folgen erst sichtbar. Ob man sie dann akzeptiert oder ändert und ob man entsprechend handelt, ist offen. Ohne ein Bedürfnis nach Autonomie ist aber bereits der erste Schritt nicht möglich. In den beschriebenen Auseinandersetzungen verhilft der Hinweis auf autonomes Werten zum Übergang in den Wertediskurs bei denen, die ein Bedürfnis nach Autonomie spüren. Denen gegenüber, die ein solches Bedürfnis nicht wahrnehmen (können), bewirkt der Hinweis natürlich nichts.

Die positive Folge des Punktens mit Autonomie ist deshalb, dass in einer die Autonomie schätzenden Gesellschaft Wertediskurse an der Tagesordnung sind und der schlichte Bezug auf Wünsche verpönt ist. Die fatale Kehrseite ist allerdings, dass dann durch das Überwiegen der Werte- gegenüber den Wunschgründen die Anlässe für Unvergleichbarkeit steigen und zunehmend Entscheidungen auf zwar nicht irrationale, aber doch ungenügend rationale Weise getroffen werden müssen. Schematisch ersetzt deshalb die autonome Lebensweise die rationale. Den autonom werdenden Entscheidern wird dann zwar das rationale Defizit bewusst, aber sie erhalten gleichzeitig das Geschenk der Autonomie. Will man es positiv sehen, ersetzen sie rationalen Zwang durch spielerische Wahl, will man es negativ einordnen, so setzen sie sich der Willkür einer Zukunft aus, die es im Rahmen ihrer planbaren Wünsche bisher nicht gab. Und natürlich ist die Kombination offen, die von den meisten instinktiv gewählt wird: die materiellen Ziele aufgrund ihrer Wünsche zu planen, aber die ideellen Ziele willkürlich und spielerisch zu ermitteln.

Im eben geschilderten Gedankengang ist ein bestimmtes Verständnis von Autonomie entscheidend. Dabei entstehen vor allem zwei Hürden, erstens die Bindung von Autonomie an Werte als Entscheidungsobjekte und zweitens die Frage des Eigenwerts von

38 Autonomie ist deshalb nicht einfach ein Wert, vielmehr ein das Werten erst erzeugendes Selbstverhältnis. Das ist in der kantianischen Tradition immer schon berücksichtigt worden, indem die praktische Vernunft als Autonomie gefasst wurde. Damit wird freilich die Differenz von Vernunft und Autonomie nicht, wie bei Kant üblich, aufgehoben.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 239/242]
1

Autonomie im Rahmen der klassischen Wertetheorie. Wer von der klassischen Wertetheorie nicht überzeugt ist, wird die Bindung von Autonomie an Werte nicht unbedingt akzeptieren. Tatsächlich herrscht die Vorstellung vor, dass Autonomie vor allem darin besteht, unter den eigenen Wünschen und Gefühlen diejenigen zu finden, die am stärksten die ›eigenen‹ sind, und von ihnen her Entscheidungen zu treffen. Stimmen sie entsprechend überein, wären es autonome. So würde auch ein dezidierter Verfechter der Präferenzentheorie argumentieren. Tatsächlich lässt sich die Vermutung dieses Verfechters, wonach nicht in Wünschen fundierte ›Werte‹ äußerlich und darin unfrei auferlegte Zwänge sind, nicht entkräften, ohne das Herausbilden von Werten ausführlicher darzustellen – wozu hier nicht die Gelegenheit ist. Um diese weitere Aufgabe hier zu umgehen, reicht es vielleicht anzuerkennen, dass ein wertendes Kontrollieren der eigenen Wünsche erweiterten Entscheidungsspielraum gibt, wie immer Werte selbst erzeugt werden. Damit ist aber eine selbst nur auf Gefühlen basierende Autonomie ausgeschlossen.

Der Eigenwert von Autonomie gerät darin in Konflikt mit der klassischen Wertetheorie, dass nach ihm auch eine Wahl von Schlechtem wertvoll wäre, hingegen die klassische Wertetheorie das als pathologisch einstuft. Daraus scheinen sich zwei Auswege zu ergeben. Entweder Autonomie hat keinen Selbst-, sondern nur instrumentellen Wert; oder die Wahl von Schlechtem ist *per se* nicht autonom. Wenn man Autonomie nicht von vornherein mit moralischer Autonomie gleichsetzt, scheidet die zweite Alternative aus. Autonomie erhält ihren Wert deshalb nur dadurch, dass sie zu einer Wahl von Alternativen führt, die ohne sie verschlossen wären. Das ist sehr plausibel, wenn man es genauer betrachtet, was hier aber unmöglich ist.[39]

[39] Siehe Joseph Raz, *Freedom*, 392: »The change to marriage as a self-chosen partnership increased personal autonomy. But it did not by superimposing an external ideal of free choide on an otherwise unchanged relationship. It did so by substituting a relationship which allows much greater room for individual choice in determining the character of the relationship for one which restricted its scope.« Eine solche Veranschaulichung der Eigenart autonomen Wählens lässt vielleicht auch bereits die Stärke in der Behauptung erkennen: »The value of personal autonomy is a fact of life.« (394), soll heißen, das Ausmaß der Möglichkeit zur

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 240/242]
1

6. Pluralismus und Konformität?

Was ergibt sich nun insgesamt durch diesen Gedankengang, der mit zwei gegensätzlichen Beobachtungen begonnen hatte, der notwendigen Wahl zwischen unvergleichbaren Werten und der erheblichen Konformität des Verhaltens im Alltag? Die klassische Wertetheorie erweist sich meines Erachtens als ein unverzichtbarer Schlüssel für die Erklärung dieses Gegensatzes, der ansonsten seine paradoxe Qualität nicht aufgäbe. Soweit wir sozial konform handeln, tun wir das vorrangig im Bereich der materiellen Werte und des Handelns aufgrund unserer Wünsche. Dem entspricht in der Gesellschaft vermutlich weitgehend das ›ökonomische System‹ oder die ›kolonialisierte Lebenswelt‹ (Jürgen Habermas). Weder die Gesellschaft insgesamt noch die individuelle Lebensplanung werden aber, zumindest aktuell, von diesen Werten vollständig erfasst. In der Tradition unserer religiösen westlichen Kultur sind wir uns der Gefahr eines durchgängig von Wünschen bestimmten Systems durchaus bewusst. In der Konfrontation unserer wichtigsten Güter, darunter der engen persönlichen Beziehungen, mit Geld wird dieser Kontrast auch emotional leicht fühlbar.

Dennoch ist der zweite Teil unserer sozialen und individuellen Welt nicht von harmonischen Werten geprägt, sondern vielmehr von Wertekonflikten mit unvergleichbaren Elementen. Aus verschiedenen Gründen sind uns diese Konflikte nicht dramatisch bewusst, sondern werden als unweigerlich oder akzeptabel hingenommen. Ihre Eigenart als unvergleichbar steigert sich insbesondere, je bewusster eine Entscheidung getroffen werden muss. Je genauer wir Wertalternativen studieren, je unversöhnlicher scheinen sie uns entgegen. Rational sind sie nicht zu entscheiden. Paradox scheint wiederum, dass wir durch sie gewinnen, was wir ohne sie nicht haben, Autonomie. Nur über autonom gewählte Werte können wir der Konformität entkommen. Dieses Wählen ist nicht irrational, weil sich aus den jeweiligen Alternativen ja Gründe ergeben und weil mangels Vergleichbarkeit Gegengründe nicht ignoriert werden müssen.

Autonomie ist in einer Gesellschaft gegeben oder nicht gegeben, und persönlich kann sie nur ergriffen werden, wenn sie möglich ist.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 241/242]

Dennoch ist diese Autonomie vielleicht nicht das, was sich viele unter ihr vorstellen: ein kontrolliertes Übergehen in eine planbare Zukunft. Vielleicht liegt es daran, dass autonomes Leben eher selten und ein konformes eher die Normalität ist. Das gilt individuell wie kollektiv. Die sozialdemokratische Gesellschaft bietet eine mögliche Kombination von beidem, Konformität und Autonomie, diesseits der Extreme eines konformen Marktes sowie Nationalismus, Sozialismus und Faschismus oder eben dem Leben von Sokrates, der endlos die Alternativen zu wägen versucht. Autonomie als ein offenes Spiel ist in dieser Kombination jedenfalls das einzige, was der Wertepluralismus und die von ihm geprägte Gesellschaft anzubieten haben.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124820
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 242/242]
1

Christine Abbt

Mit anderen Augen

Zum Verhältnis von Perspektivität und Pluralismus aus differenzanalytischer Sicht

Die Veränderung der eigenen Sichtweise ist häufig das Resultat einer elementaren Erfahrung. Etwas ist passiert und lässt einen die Welt *mit anderen Augen* sehen. Dabei ist in der deutschen Sprache die umfassende Wirkung des Ereignisses in dieser Redeweise angedeutet. Die Augen sehen nicht nur verändert, die Augen selbst sind andere geworden. Im Folgenden steht diese Transformation von gewohntem zu neuem Sehen im Zentrum der Aufmerksamkeit. »Gewohnt« bedeutet dabei hier die Fähigkeit, einen Gegenstand oder eine Sache aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten, »neu« umfasst hier darüber hinaus auch die Anerkennung von Perspektivität als normativen Wert. Die Frage, die im Folgenden diskutiert wird, lautet: Unter welchen Bedingungen erwächst aus dem Vollzug von Perspektivenwechseln und der Anerkennung von Perspektivität eine Haltung, die der Perspektivität auch normativen, sozialen und politischen Wert zuspricht und also eine Form von Pluralismus bejaht? Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Perspektivität und Pluralismus beschäftigte die Philosophen und Philosophinnen der Aufklärung und fordert auch heute innerhalb der Pluralitätsforschung Antworten. Im Folgenden wird die Frage mit besonderer Berücksichtigung der Überlegungen von Denis Diderot reflektiert.

Begriffsverwendungen und Fragestellung

Vier Begriffe werden in den nachfolgenden Ausführungen häufig verwendet. Zur Klärung werden diese vorab erläutert.

– *Perspektive:* Wenn nachfolgend von »Perspektive« gesprochen wird, dann wird darunter eine Sichtweise verstanden, die aufgrund bestimmter Bedingungen und Umstände zustande kommt. Dabei kann es sich 1. um eine Sichtweise handeln, die sich aufgrund eines

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 243/262]
1

unterschiedlichen Standpunkts in Bezug auf einen Gegenstand ergibt, oder 2. um eine Sichtweise, die aufgrund eines bestimmten Interesses oder Bezugs zum Gegenstand zustande kommt und andere Sichtweisen ergänzen oder konkurrieren kann, oder 3. um eine Sichtweise, die auf einer unterschiedlichen Deutung und Interpretation desselben Sachverhalts basiert und mit anderen grundlegend in Konflikt stehen kann.

– *Perspektivenwechsel:* Unter Perspektivenwechsel wird hier ein Verfahren verstanden, in dem jemand eine andere Sichtweise einzunehmen versucht. Diese Bewegung weg von der eigenen, gewohnten Perspektive hin zu einer neuen oder anderen kann auch als Dezentralisierung vorgestellt werden. Da die Sichtweisen von konkreten Menschen auf Gegenstände und Problemstellungen vielschichtig bedingt und hochkomplex verfasst sind, gelingt der Perspektivenwechsel in Bezug auf Sichtweisen anderer Personen nur approximativ.
– *Perspektivität:* Der Begriff Perspektivität bezeichnet die Tatsache, dass jedes Sehen und Wahrnehmen perspektivisch verfasst und entsprechend an einen Standort gebunden und vielfältig bedingt ist. Mit der Verwendung des Begriffs wird angedeutet, dass es erkenntnistheoretisch keinen absolut neutralen Standpunkt gibt, von dem aus ein Gegenstand betrachtet und in seiner Gesamtheit erfasst werden könnte. Gemeinsam ist den Theorien von Perspektivität die Anerkennung, dass es nicht eine Theorie gibt, die alle Phänomene zu erklären vermag, und dass Theorien, die für die Erklärung gewisser Phänomene fruchtbar gemacht werden können, inkommensurabel sind mit anderen konkurrierenden Theorien.[1]

[1] Paul Feyerabend etwa forderte ausgehend von der Anerkennung der Perspektivität auch die Anerkennung pluraler Gesellschaftsordnungen ein. Dabei stand Feyerabend klar vor Augen, dass weder die Bereitschaft zum Perspektivenwechsel noch die erkenntnistheoretische Anerkennung von Perspektivität notwendig auch die Wertschätzung pluraler Ordnungen inkludiert. Diese würde eine Haltung beinhalten, die der anderen Perspektive grundsätzlich einen Wert zum Beispiel in Bezug auf die Generierung von Wissen oder angemessenen politischen Lösungen beimisst. Der methodologische Pluralismus bedeutet übertragen auf ein pluralistisches Gesellschaftsmodell, dass verschiedene und auch nicht-rationale Traditionen gleichberechtigt anerkannt werden. Vgl. dazu Paul K. Feyerabend, *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt a.M. 1979, 170ff.; ders.,

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 244/262]
1

– *Pluralismus:* Zunächst erscheint der Begriff in deutscher Sprache Ende des 18. Jahrhunderts bei Christian Wolff und bezeichnet dort eine philosophische Position, die sich dem Monismus entgegensetzt und von der Vielheit statt von der Einheit aus denkt.[2] Heute begegnet man dem Begriff Pluralismus vorwiegend in Texten der politischen Philosophie, insbesondere der Demokratietheorie. Pluralismus beschreibt dabei einerseits die Verfasstheit einer Gesellschaft, die Vielfalt zulässt und stärkt, darüber hinaus bezeichnet der Begriff andererseits Positionen, welche diese plurale Verfassung von Gesellschaften normativ auch fordern. Zwei Aspekte sind für pluralistische Gesellschaften konstitutiv: Vielfalt und Differenz zum einen *und* eine oder mehrere gemeinsame identitätsstiftende Referenzordnung zum anderen.[3]

Die Frage nach dem Verhältnis von Perspektivität und Pluralismus, die im Folgenden insbesondere mit Bezug zu Überlegungen von Denis Diderot diskutiert wird, fokussiert den Zusammenhang zwischen den Begriffen 1 – 3 und 4: Wie ist es möglich, dass aus dem Perspektivenwechsel und der Anerkennung von Perspektivität auch eine Haltung erwächst, die der Perspektive des anderen zudem allgemeinen normativen Wert zum Beispiel in erkenntnistheoretischer Hinsicht oder mit Blick auf die Lösung anderer Probleme zusprechen lässt?

Diese Frage lässt sich orientierend deutlich abgrenzen von anderen Fragestellungen der praktischen Philosophie wie etwa: Wie und wann ist jemand überhaupt bereit, die Sicht eines anderen einzunehmen? Hierin liegt ein zentrales Problem. Wie kann mit jemandem ein Gespräch geführt werden, der partout nicht bereit ist, sich auf die

Realism, rationalism and scientific method. Philosophical papers. Volume 1, New York/Cambridge 1981, 139ff.; ders., *Problems of empiricism. Philosophical papers. Volume 2*, New York/Cambridge 1981, 65ff.; ders., *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a.M. 1986, 67ff.

2 Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken. Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1751), Hildesheim/Zürich/New York 1983 (Vorrede zu der anderen Auflage).

3 Vgl. Bert van den Brink, »Pluralismus, Wahrheit, Toleranz«, in: Hans-Georg Babke (Hg.), *Pluralismus, Wahrheit, Toleranz*, Frankfurt a.M. 2011, 14ff.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 245/262]
1

Sichtweise eines anderen auch nur ansatzweise einzulassen?[4] Umgekehrt, so die hier zur Diskussion gestellte Annahme, wird in moraltheoretischen und ethischen Ansätzen häufig zu schnell ein Umkehrschluss vorgenommen: Wer seinerseits bereit ist, Perspektivenwechsel zu vollziehen, wer bereit ist, erkenntnistheoretisch Perspektivität anzuerkennen, der, so die Annahme, spricht unterschiedlichen Perspektiven gleichzeitig auch normativ Wert und Berechtigung zu. An einer Stelle in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* könnte auch Immanuel Kant so interpretiert werden. Er geht darin auf ein auch heute noch grundlegendes Problem ein und legt dar, wie aus einem Egoisten eine pluralistisch denkende Person wird, die sich als eine Person neben vielen anderen begreift, mit denselben Ansprüchen und denselben Limitierungen in Bezug auf Wahrheit. Kant übernimmt den Begriff Pluralismus von Christian Wolff[5], aber prägt ihn neu. Stand die pluralistische Position bei Wolff der monistischen gegenüber, profiliert Kant seinerseits, wie eben erwähnt, den Gegensatz zwischen pluralistisch und egoistisch. Der Pluralist repräsentiert dabei die favorisierte Denkungsart.

Der einäugige Egoist

Der Egoist entspricht in den Ausführungen von Kant einer Person, die ihr Urteil, ihren Geschmack und ihre Zielsetzungen nicht an denen anderer prüft.[6] Eine solche Person wird bei Kant als »Zyklop« beschrieben,[7] dem »noch ein Auge nöthig [ist], welches macht, dass er

[4] Zum sogenannten Fundamentalismusproblem vgl. etwa Thomas Wagner, *Die Angstmacher. 1968 und die Neuen Rechten*, Berlin 2017; Thomas Meyer, *Theorie der Sozialen Demokratie*, Wiesbaden [2]2011, 123ff.

[5] Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken. Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1751), Hildesheim/Zürich/New York 1983 (Vorrede zu der anderen Auflage).

[6] Kant nennt das logischen, ästhetischen oder praktischen Egoism; vgl. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: ders., *Werke in sechs Bänden,* hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Darmstadt 1964, 399–690, hier 409.

[7] Zum Bild des Zyklopen bei Immanuel Kant siehe Antonio Falduto, *The Faculties of Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, Berlin/Boston 2014, 76–83.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 246/262]
1

seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen sieht«.[8] Genau das vermag der Pluralist. Der, um im Bild zu bleiben, zweiäugige Pluralist besitzt das Vermögen, auch die Sichtweisen anderer miteinzubeziehen und diese in logischer, ästhetischer und moralischer Hinsicht in Rechnung zu stellen:

> »Dem Egoism kann nur der Pluralism entgegengesetzt werden, d.i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen blossen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten.«[9]

Egoismus und Pluralismus stehen bei Kant für zwei grundlegend verschiedene Zugänge zur Welt. Der Egoist genügt sich voll und ganz. Seine Weltwahrnehmung erschöpft sich in der eigenen, das heißt, diese totalisiert sich ihm fortlaufend.[10] Die Trennung zwischen Subjekt und Objekt wird dabei ununterbrochen unterlaufen. Der Egoist kann insofern weder ein Verhältnis zur Welt noch zu anderen Menschen, noch zu sich selbst aufbauen. Bemerkenswerterweise spricht Kant in Bezug auf den Egoismus an keiner Stelle von einer »Denkungsart«. Zwar werden in der *Anthropologie* verschiedene Arten des Denkens vorgestellt. Ihnen allen gemeinsam allerdings ist eine Form von Dezentralisierung, Selbsterkenntnis und intensivierte Bewusstheit, welche dem Egoisten abgeht. Der Egoist verwirklicht, so ließe sich mit Hannah Arendt an Kant anknüpfend formulieren, die in ihm angelegte »Signatur der Pluralität« nicht, weil ihm jede Distanz zum eigenen Lebensvollzug fehlt.[11] Der Pluralist hingegen bemerkt seine Stellung in der Welt. Er begreift sich als relativ zu anderen, kann sich selbst als einen unter vielen betrachten und sich entsprechend auch verhalten. Der Pluralist zeichnet sich durch eine »Denkungsart« aus,

8 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 759.

9 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 410.

10 Es ist diese eingeschränkte Sicht, die Ödön von Horváth in dem Motto, das er seinem dreiteiligen Volksstück »Geschichten aus dem Wiener Wald« voran stellt, benennt: »Nichts gibt so sehr das Gefühl der Unendlichkeit als wie die Dummheit.«

11 »Die Menschen existieren nicht nur wie alle irdischen Wesen im Plural, sie tragen die Signatur dieser Pluralität in sich.« (Hannah Arendt, *Sokrates. Apologie der Pluralität*, Berlin 2016, 26).

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 247/262]
1

die je nach Betrachtungsweise als eine bescheidene[12] oder als eine erweiterte[13] bestimmt werden kann. Als »bescheiden« kann die Denkungsart vorgestellt werden, insofern diese eigene Unzulänglichkeiten und Grenzen des Zugriffs ins Denken und Urteilen miteinbezieht. Als »erweitert« ist diese Denkungsart zu definieren, insofern sie sich nicht nur von den eigenen Limitierungen, sondern auch durch die Fremdheitserfahrungen mit anderen und mit der anderen Perspektive herausfordern lässt. Die Denkungsart des Pluralisten ist von Erfahrungen der Vielheit geprägt, und zwar im Umgang mit sich selbst, in der Interaktion mit anderen und mit der Welt. Der verbindliche Pluralist anerkennt einerseits, dass solche Grenz- oder Differenzerfahrungen für die Herausbildung seiner Persönlichkeit unabdingbar sind, und andererseits, dass diese Erfahrungen für die Deutungen des Verhältnisses zwischen Subjekt, Gesellschaft und Welt als elementar zu begreifen sind.

Mit anderen Augen sehen

Die Fähigkeit, mit zwei Augen zu sehen und verschiedene Perspektiven einzunehmen, wird bei Kant in der *Anthropologie* sinnbildlich damit gleichgesetzt, eine pluralistische Weltsicht zu generieren. Allerdings ist es gerade Immanuel Kant, der in seinen Überlegungen immer wieder auf die grundlegende und unverzichtbare, aber eben auch anspruchsvolle und diffizile Transformation hinweist, die einen Menschen erst kritisch, verantwortlich und urteilsfähig werden lässt. Die Fähigkeit zu Perspektivenwechsel und Perspektivität geht nicht notwendig einher mit einer Anerkennung und Aufwertung von Pluralität als einem allgemeinen Wert. Die erkenntnistheoretische Einsicht in Perspektivität bedeutet nicht auch gleichzeitig die normative Anerkennung der anderen Perspektive als eine wünschenswerte und ernst zu nehmende.

12 Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz, München 1994, 298.

13 Vgl. Selya Benhabib, *Gleichheit und Differenz. Die Würde des Menschen und die Souveränitätsansprüche der Völker im Spiegel der politischen Moderne*, hrsg. von Volker Drehsen, übers. von Stefan Eich und Paul S. Peterson, Tübingen 2014.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 248/262]
1

Mit anderen Augen zu sehen, setzt so verstanden die Herausbildung einer grundlegend neuen (allenfalls auch körperlich verwandelten) Verfasstheit voraus. Dabei geht es um nicht weniger als um die Herausbildung einer »zweiten Natur«, wie es in Texten der Aufklärer im 18. Jahrhundert heißt. Dabei gilt das Interesse etwa von David Hume, Immanuel Kant oder Denis Diderot weniger der Frage, ob die angestrebte Transformation empirisch tatsächlich immer stattfindet oder wie oft sie sich realisiert; es interessiert hingegen ganz grundlegend, welche Realisierungsbedingungen für eine solche erwünschte Transformation als am besten geeignet gelten können. Zur Diskussion stehen die Bedingungen und Kriterien, etwa die Quantität, Qualität oder Beschaffenheit des Perspektivenwechsels.

In den Sittenlehren und Moraltheorien des 18. Jahrhunderts gibt es einen weitgehenden Konsens darüber, dass »Sittlichkeit« als Herausbildung einer »zweiten Natur« zu bestimmen ist. Einig ist man sich in der Folge auch darüber, dass Sittlichkeit nicht ohne einen Bruch mit der Gewohnheit auskomme und dass das geeignete Mittel dazu Verfahren der Dezentralisierung umfasst wie etwa Perspektivenwechsel, Anteilnahme, Einfühlung, Abstraktion oder Deduktion. Bemerkenswerterweise gab es bei Aufklärern wie etwa Hume, Kant oder Diderot bereits ein unterschiedlich ausgeprägtes Verständnis für den Zusammenhang zwischen Ethik und Ästhetik. Die Herausbildung einer zweiten, sittlichen Natur galt ihnen wenigstens auch als ästhetisches Verfahren bzw. künstlerisches Vermögen.[14]

Damit nicht-eigene Perspektiven und Ansprüche grundsätzlich ebenso ernstgenommen werden etwa wie eigene, sind verschiedene, aufwendige Prozesse, Verfahren und Techniken der Dezentralisierung in Gang zu bringen, so der aufklärerische Tenor. Das Gewohnte, Vertraute, Eigene bildet dabei einerseits den Ausgangspunkt für die erwünschte Transformation, andererseits aber vor allem auch ein Hindernis dazu. Insbesondere Kant nimmt gegenüber den Gewohnheiten und Gewöhnungen eine abschätzige Haltung ein. Aus Gewohnheit gut zu handeln, ist bei Kant in der Folge auch nicht möglich. Die Gewohnheit stellt sich der freien Urteilsbildung in den Weg. Wer gewohnheitsmäßig Gutes tut, kann dafür ebenso wenig Verantwor-

[14] Vgl. dazu ausführlich Thomas Khurana, *Das Leben der Freiheit: Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Berlin 2017.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 249/262]
1

tung übernehmen, wie wenn jemand gewohnheitsmäßig Schlechtes tut. Gedankenlose Wiederholung, so Kant, hat keinen moralischen Wert:

> »Aber die Angewohnheit (assuetudo) ist eine physische innere Nöthigung nach derselben Weise ferner zu verfahren, wie man bis dahin verfahren hat. Sie benimmt den guten Handlungen eben dadurch ihren moralischen Werth, weil sie der Freiheit des Gemüths Abbruch thut und überdem zu gedankenlosen Wiederholungen ebendesselben Acts (Monotonie) führt und dadurch lächerlich wird.«[15]

Gewohnheit gefährdet, sofern sie eine Form mechanischer, physischer Notwendigkeit ist, sowohl die Freiheit als auch die Moralität der freien Handlung. Das Verharren in einer ersten, gegebenen Natur, belässt einen Menschen im strengen Sinne im außermoralischen Raum. Es wird deutlich, welche grundlegende Bedeutung Kant der Herausbildung einer zweiten Natur, die bei ihm eine übersinnliche vorstellt, zuspricht. Auch Hume und Diderot, auf die ich im Weiteren eingehe, teilen diese Sichtweise. Die zweite Natur gilt ihnen als grundlegend für das Sittliche, allerdings wird in ihren Texten der Bedeutung der Sinnlichkeit bei der Herausbildung neuer Augen eine noch größere Rolle zugesprochen als bei Kant.

Perspektivenwechsel und die Herausbildung neuer Augen

Der Übernahme einer fremden Perspektive wird sowohl bei David Hume als auch bei Denis Diderot eine wichtige moralische bzw. ethische Rolle zugeschrieben. Die Frage, wie sich solche Perspektivenwechsel gestalten und vollziehen sollen, wird hingegen divergent beantwortet. Ausgehend von diesen beiden Philosophen geht es im Folgenden um eine Systematisierung zweier gegensätzlicher Antworten auf die Frage, wie Perspektivität und Pluralismus zusammengedacht werden können und sollen. Während Hume oder auch Richard Rorty eine emotionale Identifikation mit dem anderen for-

[15] Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 439 und 440.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 250/262]
1

dern, verlangen Diderot und jene Denker und Denkerinnen, die sich in seiner Nachfolge verstehen, eine Vertiefung der Differenz.

In beiden Varianten kommt der Kunst respektive den Künstlerinnen und Künstlern bei diesen Verfahren eine grundlegende Rolle zu. Die Kunstschaffenden sind es, die am treffendsten, am einfühlsamsten und in jeder Hinsicht radikalsten in der Lage sind, eine fremde Sichtweise oder noch viel mehr, eine fremde Lebenswirklichkeit vorzuführen, sie sichtbar und gegenwärtig werden zu lassen. Der Schriftsteller oder die Schauspielerin etwa sind prädestiniert dazu, andere loyal darzustellen.[16] Das heißt, sie sind meisterhaft darin, sichtbar zu machen, was es heißt, als ein anderer in der Welt zu existieren. Loyal bedeutet in diesem Zusammenhang, dass eine Perspektive nicht verraten, bloßgestellt oder positiv oder negativ beurteilend vorgestellt wird, sondern dass alles daran gesetzt ist, das Bedingungsgefüge, das zu dieser Perspektive und diesem Lebensvollzug führte, kenntlich und nachvollziehbar zu machen. Es bedeutet, verständlich zu machen, wie jemand zu dem Verhältnis zu den eigenen Handlungen gekommen ist. Dazu ist eine aufwändige Recherche und Analyse all jener Faktoren, Ursachen, Einflüsse, Erfahrungen und Hintergründe notwendig, aufgrund derer eine konkrete Person zu der Person geworden ist, die sie jetzt ist.

Kunstschaffende dieser Art sind Virtuosen der Dezentralisierung und laden ihrerseits zu Dezentralisierungsverfahren ein. Ihre Romane oder Stücke oder Werke ermöglichen den Lesenden oder Zuschauenden einen Perspektivenwechsel. Sie laden das Publikum dazu ein, sich die Perspektive eines anderen anzueignen. Je konziser, je »echter« die Inszenierung, umso besser und leichter gelingt der Einstieg in die Perspektive eines anderen, so ein Konsens. In beiden Varianten wird davon ausgegangen, dass das Gelingen eines Perspektivenwechsels

[16] Michael Hampe führt im Nachwort zu *Das vollkommene Leben. Vier Meditationen über das Glück*, München 2009, den Begriff der »loyalen Beschreibung« ein und bezieht ihn auf das Tun der Hauptfigur Kolk: »Kolks Beschreiben geschieht aus einer Einstellung, die einerseits eine *praktische* ist und gleichzeitig sehr wohl als eine *philosophische* charakterisiert werden kann. Sie führt zu einer Tätigkeit, die sich selbstzweckhaft in der *Betrachtung* und *Beschreibung* aller Standpunkte ergeht, dabei jedoch *vermeidet*, einen *bestimmten* einzunehmen. Man könnte diese Haltung eine der *Loyalität* mit den vielen Individuen in der Welt nennen […].« (ebd., 278).

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 251/262]
1

von der Genauigkeit einer Darstellung oder Beschreibung begünstigt wird. Je präziser, differenzierter und lebenswirklicher die Perspektive eines anderen gestaltend nachgezeichnet wird und Ausdruck findet, umso besser kann sich die erwünschte Dezentralisierung bei einem Dritten vollziehen. Dabei geht es in beiden Varianten darum, einen vorher unsichtbaren Zusammenhang zu stiften oder erkennbar werden zu lassen zwischen Beobachtendem und Betroffenem. Erst die Einsicht in die Zusammenhänge, in denen die Involvierten gemeinsam stehen, stiftet, so die Vorstellung, auch so etwas wie die Anerkennung von Gleichberechtigung, von gegenseitiger Verantwortung und Solidarität.

Pragmatische Variante: konkrete Ähnlichkeit, abstrakte Ähnlichkeit

In der pragmatischen Variante interessiert besonders jene Kunst und jenes Kunstschaffen, welche beim Publikum in meisterhafter Weise Sympathie auszulösen vermögen. Die loyale Darstellung der Lebenswirklichkeit und Perspektive einer Person ermöglicht es unter diesen Vorzeichen im besten Fall, Ähnlichkeit zwischen den Menschen kenntlich zu machen oder eine Wahrnehmung von Ähnlichkeit herzustellen. Die in dieser Weise gelungene Erzählung etwa schafft es nach Richard Rorty, in den Lesenden einen Prozess in Gang zu bringen, in dessen Verlauf »[…] wir allmählich andere Menschen als ›einen von uns‹ sehen statt (als) ›jene‹«[17]. Nicht allein der Roman steht dabei in der Pflicht, aber der Roman insbesondere, so Rorty. »Das ist eine Aufgabe nicht für Theorie, sondern für Sparten wie Ethnographie, Zeitungsberichte, Comic-Hefte, Dokumentarstücke und vor allem Romane.«[18]

Ähnlichkeit zwischen den Menschen festzustellen, ist nach Rorty keine abstrakte Idee, sondern etwas konkret Erlebbares. Der Prozess ließe sich in etwa so beschreiben: Jemand liest zum Beispiel einen Roman von Charles Dickens und fühlt sich dabei dem Protagonisten

[17] Richard Rorty, *Kontingenz. Ironie, Solidarität*, übersetzt von Christa Krüger, Frankfurt a.M. 1989, 310.

[18] Ebd., 16.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 252/262]
1

nahe. Dieser tut dem Leser Leid. Das bedeutet, der Leser versteht beim Lesen, warum die Hauptfigur im Roman etwa leidet. Er kann sich vorstellen, in dieselbe Situation zu geraten und dann entsprechend zu empfinden oder genauso zu reagieren. Anteilnehmend erkennt der Leser sich im anderen und umgekehrt und baut damit eine Verbindung zwischen sich und dem anderen auf. Kunst ist unter diesen pragmatischen Vorzeichen dann besonders gelungen, wenn sie eine emotionale Annäherung an andere ermöglicht, wenn sie Sympathie auslöst und Anteilnahme vermittelt und so die Etablierung von Gemeinsamkeit unterstützt.

Bereits David Hume bezeichnete in der *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* Sympathie, Mitgefühl (nicht Mitleid) als ein Vermögen des Menschen, das sich einstellt.[19] Diese Sympathie bricht die gewohnte Unterscheidung zwischen Eigenem und Nicht-Eigenem auf und vermittelt eine Beziehung. Sie ist Voraussetzung dafür, sich mit anderen zu solidarisieren. Humes Ausführungen machen allerdings gleichzeitig auch deutlich, dass die Bedingungen für das Herstellen von Ähnlichkeitsbezügen, für das Vermögen von Sympathie, auch bereits ein moralisches Urteil mit einschließt. Das bedeutet, dass sich jemand vorstellen können muss, an der Stelle der anderen Person zu sein, um solidarisch zu empfinden. Ich muss tatsächlich eine konkrete Ähnlichkeit ausmachen können, damit ich den anderen in seinem Leid wahrnehme. Hume stellt das moralische Urteil über eine Situation, in welcher der andere sich befindet, als Voraussetzung für das Aufkommen von Mitgefühl und das Erkennen von Ähnlichkeit dar. Nur wenn wir meinen, dem anderen geschieht tatsächlich Unrecht, dann leiden wir mit.

Rorty ist in diesem Punkt optimistischer als Hume. Menschen sind fähig, einander als Leidensgenossen wahrzunehmen und festzustellen, dass andere ebenso verletzlich sind und schmerzempfindend wie man selbst. Ähnlichkeit wird von Rorty nicht als etwas bestimmt, das entdeckt wird oder sich einfach einstellt, sondern als etwas, das hergestellt werden muss und kann. Der Sinn für Solidarität erwächst der »einfühlsamen Identifikation mit den Einzelheiten im Leben ande-

[19] Siehe David Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, übersetzt und hrsg. von Manfred Kühn, Hamburg 2003.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 253/262]
1

rer«[20]. Dieser Sinn ist bei Rorty gleichzeitig schon da und muss aber auch gebildet und gepflegt werden, damit sich das Verbindende zwischen Menschen ausdehnen und wachsen kann.

Was aber, wenn Jugendliche ein Buch wie etwa *Oliver Twist*[21] lesen und sich über den Jungen ernsthaft lustig machen, der um etwas Brot bittet und dafür in den Keller gesperrt wird? Die Vertreter und Vertreterinnen der pragmatischen Variante sind zu Recht angetreten gegen ein zu negatives, nur egoistisches Menschenbild und auch gegen eine zu abstrakte, wahrnehmungsferne Idee von Gleichheit, die es konkret nicht gibt. Aber wenn die Etablierung von Ähnlichkeitsbeziehungen nur gelingt, wo bereits ein Zusammenhang wahrgenommen wird, wo eine gewisse moralische Nähe besteht, wirft das in Bezug auf Sittlichkeit, Moral und Ethik grundlegende Fragen auf. Wie lassen sich Gleichberechtigung aller Menschen, Recht auf eine Stimme und Anhörung verteidigen, auch etwa jene von Terroristinnen, von Kinderschändern und spätmodernen Sklavenhaltern? Was lässt sich gegen eine Rassistin ins Feld führen, die keine Ähnlichkeit zwischen sich und einer anderen Person wahrnimmt? Wie kann für Grundrechte aller Menschen argumentiert und plädiert werden gegenüber Personen, die sich moralisch eindeutig und ohne jeden Zweifel im Recht wähnen und eine Ähnlichkeit mit bestimmten, anders denkenden und anders handelnden Personen ausschließen? Greift die pragmatische Variante in Bezug auf die Herstellung konkreter Ähnlichkeit nicht zu kurz, und zwar gerade dort, wo ein Zusammenhang zwischen Menschen zu erkennen, zu denken und einzubeziehen dringend notwendig wäre?

Die pragmatische Variante begreift den Prozess der Dezentralisierung gleichzeitig als einen Prozess der Annäherung oder sogar Identifikation. In diesem Kurzschluss der beiden Prozesse gründen grundlegende Probleme, die von Hume oder Rorty meines Erachtens auch nicht gelöst werden können. Zugunsten einer Solidarität zwischen Menschen mit ganz unterschiedlichen Geschichten, Schicksalen, Erfahrungen und Deutungsmustern wären stattdessen folgende Fragen zu stellen: Wie lässt sich der Perspektivenwechsel als Dezentralisierung vorstellen, ohne dass eine Identifikation mit dem anderen

[20] Richard Rorty, *Kontingenz. Ironie, Solidarität*, 34.
[21] Charles Dickens, *Oliver Twist*, London 1839, 15ff.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 254/262]
1

als einem Ähnlichen vorausgesetzt wird? Wie lassen sich Dezentralisierung und Identifikation sinnvoll auseinanderhalten, statt diese zusammenzudenken? Ein Verfahren der Dezentralisierung, das keine Identifikationsforderung aufstellt, kann in vielen moralisch und ethisch heiklen Situationen angemessener und zielführender sein. Die differenzanalytische Variante, die bereits bei Diderot vorgeschlagen wird, zielt in diese Richtung.

Differenzanalytische Variante: konkrete Differenz, abstrakte Gleichheit

Die differenzanalytische Variante rückt ebenso wie die pragmatische die Qualität eines Perspektivenwechsels in den Fokus und fragt, welche Form von ästhetischer Vermittlung besonders geeignet wäre, den Blick eines Menschen nicht nur vorübergehend zu verändern, sondern die Augen nachhaltig in neue zu transformieren. Für die Herausbildung einer zweiten Natur bzw. eines Sehens mit anderen Augen ist der künstlerisch strukturierte Perspektivenwechsel wichtig. Auch in dieser Variante gilt der Künstler bzw. die Künstlerin als jene Instanz, die meisterhaft dazu in der Lage ist, sich die Lebenswirklichkeit einer Person beinahe vollständig anzueignen und anschaulich zu machen. Eine Ähnlichkeit zwischen dem Künstler und der dargestellten Person oder zwischen dem Dargestellten und den Rezipierenden ist dabei in dieser Variante kein Kriterium. Es muss keine Ähnlichkeitsbeziehung bestehen. Im Gegenteil geht es dem Künstler darum, dem anderen in seiner Andersartigkeit so loyal wie möglich Ausdruck zu verleihen. Der Künstler, die Schriftstellerin oder der Schauspieler sind Virtuosen der Aneignung anderer Perspektiven und Lebensvollzüge. Sie können alles sein. Sogar auch ein Gegenstand, ein Tier oder eine Temperatur, ein Gefühl oder ein einzelner Körperteil. Anders als bei der Kunst, welche auf Ähnlichkeitsbezüge abzielt, geht es in diesem ästhetischen Verfahren darum, Differenz ganz ins Recht zu setzen.

In einem kurzen Text von Robert Walser mit der Überschrift »Der Schriftsteller« wird dieses spezifische Vermögen des Schreibenden, alle Arten von Perspektiven und Existenzweisen übernehmen zu

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 255/262]
1

können, sich jede Lebensform aneignen zu können, wunderbar eingefangen:

> »Er [der Schriftsteller] erlebt alles in seinen Empfindungen, er ist Karrenschieber, Wirt, Raufbold, Sänger, Schuster, Salondame, Bettler, General, Banklehrling, Tänzerin, Mutter, Kind, Vater, Betrüger, Erschaffener, Geliebte. Er ist der Mondschein, und er ist das Brunnengeplätscher, der Regen, die Hitze in den Strassen, der Strand, das Segelschiff. […] Er ist das Erröten auf der Wange der Frau, die merkt, dass sie liebt, er ist der Hass eines kleinlichen Hassers, kurz, er ist alles und muss alles sein. Für ihn gibt es nur eine Religion, nur ein Gefühl, nur eine Weltanschauung: In die Anschauung, in das Gefühl, in die Religion anderer, womöglich aller, liebend aufpassend unterzuschlüpfen. Er ist mit sich jedesmal fertig, wenn er das erste schreibt, und wenn er den ersten Satz geformt hat, kennt er sich nicht mehr. Ich meine, das alles darf ihn empfehlen …« [22]

Der Schriftsteller wird bei Walser als einer vorgestellt, der schreibend nicht weiß, wer er ist, aber (und gerade deshalb) die Fähigkeit besitzt, sich alle möglichen Perspektiven einzuverleiben, diesen scheinbar ›echten‹ Ausdruck zu verleihen. Sein Metier ist die verblüffend authentisch wirkende Beschreibung des Nicht-Eigenen. In Walsers Text darf dieses Tun den Schriftsteller empfehlen, so heißt es am Ende. Dabei ist dieses Subjekt keines, das sich dezentralisiert, um dabei Überschneidungen mit der fremden Perspektive aufzudecken oder herzustellen, sondern eines, das sich dezentralisierend weitestgehend entleert, um das andere möglichst ganz nachzuahmen. In Walsers Text wird anschaulich gemacht, was Hegel schlechthin als Merkmal des modernen Subjekts ausmacht, nämlich ein »subjektloses Subjekt« zu sein.[23] Die Faszination für diese Vorstellung des Künstlers wird seit Diderot und oft mit Verweis auf ihn in verschiedenen Spielarten reflektiert und kommentiert: etwa als widersprüchliche Doppelnatur

[22] Robert Walser, »Der Schriftsteller«, in: ders., *Feuer. Unbekannte Prosa und Gedichte*, Frankfurt a.M. 2003, 26.

[23] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Vorlesungen über die Ästhetik II«, in: *Werke. Bd. 14*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986, 232ff.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 256/262]
1

(Baudelaire)[24], als Mensch ohne Inhalt (Agamben)[25], als leeres Subjekt (Lacoue-Labarthe)[26], als eine nicht festgelegte Person (Marchart)[27]. Diderot hat diese paradoxe Situation des Künstlers (und des Menschen überhaupt) kritisch in den Blick genommen und sie nicht nur als ästhetische, sondern vor allem als moralisch und ethisch interessante Form vorgestellt und reflektiert.

Die Fähigkeit des Schauspielers zur perfekten ästhetischen Nachahmung, die ein eigentümlich subjektloses Subjekt verlangt, findet etwa in der Schrift »Le paradoxe sur le comédien« (1773)[28] eine bemerkenswerte Würdigung. Der Schauspieler kann nur in dem Maß alles sein, wie er selber nichts ist, heißt es dort. Die Unbestimmtheit eines subjektlosen Subjekts, das sich erst in der und durch Nachahmung je neu bildet, wird in den Ausführungen von Diderot als eine Art Modell der Menschlichkeit vorgeführt. Wie ist das zu verstehen?

Die differenzanalytische Variante gründet in der Vorstellung, dass die Anerkennung der Gleichheit zwischen den Menschen nicht durch Wahrnehmung oder Empathie bekräftigt oder erreicht werden kann, sondern durch Prozesse der sinnlich angestoßenen Rationalisierung, Reflexion und Abstraktion. Diderot und nach ihm Theaterschaffende wie etwa Bertolt Brecht oder Elfriede Jelinek oder Schreibende wie Robert Walser zielen nicht auf eine Identifikation mit dem anderen,

[24] Charles Baudelaire, »Vom Wesen des Lachens und allgemein von dem Komischen in der bildenden Kunst«, in: *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. von Friedhelm Kemp und Claude Pichois, Band I, München 1977, 291ff.

[25] »Der Künstler ist der Mensch ohne Inhalt. Er hat keine andere Realität als die eines unablässigen Auftauchens aus dem Nichts des Ausdrucks und keine andere Konsistenz als seine unverständliche Lage jenseits seiner selbst.« (Giorgio Agamben, *Der Mensch ohne Inhalt*, Frankfurt a.M. 2012, 74).

[26] »[…] nur ein Wesen ohne Eigen- und Besonderheiten, das Subjekt ohne Subjekt (entfernt und abgezogen von sich selbst), ist in der Lage, überhaupt sich zu zeigen (présenter) oder herzustellen.« (Philippe Lacoue-Labarthe, »Paradox und Mimesis«, Vortrag, gehalten am 1. November 1979 in Berkeley, University of California, in: *Die Nachahmung der Modernen. Typographien II*, übers. von Thomas Schestag, Basel 2003, 11–33, 25).

[27] Oliver Marchart, »Being Agitated – Agitated Being. Art and activism in times of protest«, in: Robin Celikates, Regina Kreide, Tilo Wesche (eds.), *Transformations of Democracies: Crisis, Protest, Legitimation*, London 2015, 107–127.

[28] Vgl. Denis Diderot, »Das Paradox des Schauspielers«, in: ders., *Ästhetische Schriften*, Band 1, Berlin/Weimar 1967, 481–538.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 257/262]
1

sondern auf eine Radikalisierung der Differenz ab. Die Aneignung des anderen unterliegt nicht dem Verfahren einer moralischen Annäherung, der Verschmelzung oder Überschneidung, sondern einem Verfahren umfassender Beobachtung und konzentrierter Nachahmung. Das ästhetische Ziel von Beobachtung, Recherche, Analyse, Nachahmung, Aneignung und Übung ist es, das Bedingungsgefüge eines je konkreten Lebensvollzugs in den Fokus zu nehmen und dieses wiederholend möglichst treffend zu artikulieren, hör- und sichtbar zu machen.

Diderot lässt in dem erwähnten Text über das »Paradox des Schauspielers« verschiedene Figuren über diese besondere Meisterschaft des Künstlers diskutieren. Nicht Einfühlung, so wird dort reflektiert, sondern höchste Konzentration sei die Voraussetzung dafür, eine andere Person, ihre Art des Fühlens, des Denkens und Urteilens, ihre Gestik, Mimik, Stimme und Körpersprache möglichst loyal und treffend in Szene zu setzen. Dezentralisierung von sich weg und Aneignung einer anderen Persönlichkeit und Perspektive ist bedingt von einer intensiven bewussten Auseinandersetzung mit Differenz und dem nicht-eigenen Bedingungsgefüge, das eine konkrete Person zu einer anderen und fremden macht. Hinzu kommt aber noch ein weiterer zentraler Aspekt. Der paradoxe Künstler, wie er bei Diderot im Text über das Schauspiel als Ideal entworfen wird, ist sich in jedem Moment bewusst, nicht der andere zu sein, sondern diesen zu spielen, ihn nachzuahmen. Der Schauspieler nach Diderot vergisst sich nicht, sondern ist sich der eigenen Bedingungslage stets bewusst. Er spielt einen anderen, er ist nicht der andere. Er führt vor, was es heißt, ein anderer zu sein, und auf paradoxe Weise macht er dadurch auch sichtbar, dass zwischen dem Nicht-Eigenen und dem Eigenen die Grenze nicht absolut oder eindeutig zu ziehen ist. Radikalisierung und Zuspitzung von Differenz lassen paradoxerweise die als selbstverständlich vorgestellte Differenz zwischen unterschiedlichen Menschen und Lebenswirklichkeiten fragwürdig werden.

In der differenzanalytischen Variante führt Kunst nicht nur die andere Perspektive vor, sondern sie macht darüber hinaus durch Verfahren der Verfremdung auch dieses Verfahren selbst zum Gegenstand der Inszenierung. Dabei kommt den Formen der strategischen Enttäuschung des Publikums, wie etwa dem Bruch, der Zäsur oder der Verzögerung, eine bedeutsame künstlerische und auch mo-

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 258/262]
1

ralische bzw. ethische Funktion zu. Der Schauspieler bei Diderot, der nie aus dem Bewusstsein verliert, dass er nur spielt, zeigt auch dem Publikum jeweils mindestens an einer Stelle, dass er soeben nur eine Rolle einnimmt, dass er der andere nicht ist, sondern diesen ausschließlich glaubhaft darstellt. Das heißt, der Spielende führt dem Publikum nicht nur die andere Perspektive loyal vor, sondern auch die paradoxe Situation, in die er sich begibt. Er macht diese paradoxe Situation, ein anderer zu sein und dieser nicht zu sein, sich zu sein und sich nicht zu sein, explizit und unübersehbar.

Der Künstler der Nicht-Identität bzw. die ästhetischen Formen des Nicht-Identischen, wie ich diese zusammenfassend nenne, radikalisieren Differenz. Dies geschieht gezielt und konzentriert. Der in diesem Verständnis gute Schauspieler strebt danach, andere täuschend echt nachzuahmen, macht dann diese Täuschung zum Gegenstand der Erfahrung und gibt damit Anlass zur Reflexion. Auf diese Weise führt der Spielende dem Zuschauenden in mehrfacher Weise vor und lässt ihn erfahren, dass der Mensch als Mensch konkret verschieden erscheint, dass diese wahrnehmbare Ungleichheit allerdings mit Vorbehalt zu betrachten und zu problematisieren ist. Auf der Bühne wird der andere loyal dargestellt und gleichzeitig auch die Bedingungen reflektierend kenntlich gemacht, die jemanden zu dem werden lassen, was er oder sie in der Welt je ist. So wird ästhetisch beim Betrachtenden eine Erfahrung stimuliert, die auf einer ersten Ebene auf die Eigenschaft von Menschen hinweist, *gestaltet* und *gestaltbar* zu sein, und die auf einer zweiten und abstrakteren Ebene Einsicht in eine *universale Unbestimmtheit* des Menschseins vermittelt.

Die Erfahrung der Brüchigkeit der Grenze zwischen Ich und Du, zwischen Wir und Ihr, die der ideale Schauspieler bei Diderot den Zuschauenden im Theater vermittelt, lässt sich in zweierlei Hinsicht fassen: Durch die Paradoxie zwischen Darsteller und Dargestelltem und durch jene zwischen dem Schauspieler und dem Zuschauer. Der Schauspieler ist er selbst und auch der andere, den er darstellt. Gleichzeitig ist der Schauspieler auch Zuschauer, der er im Theater nicht ist. Der Schauspieler muss ein guter Zuschauer sein, sonst kann er nichts zeigen. Allerdings darf er im Theater nicht Zuschauer sein, sonst gelingt seine Darstellung nicht. In den Momenten, in denen der Schauspieler dem Publikum diese Paradoxien zu erkennen gibt, macht er auf Spielräume der Gestaltung aufmerksam. Identität als

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 259/262]
1

eindeutige oder fixierte wird problematisiert. Darin artikuliert sich ein zentrales emanzipatorisches Potential, welches in vielfältiger Weise auch auf den Zuschauenden übergreifen kann und die selbstreflexive Frage nach dem Verhältnis von Eigenem und Nicht-Eigenem virulent werden lässt. Wo dies passiert, etabliert sich ein Selbstverhältnis, welches Kritik und Veränderung, Verantwortung ermöglicht.

Die konkret vermittelte, künstlerisch zugespitzte Differenz zwischen Personen führt paradoxerweise die Gleichheit aller Menschen vor. Die konkreten Unterschiede werden als Ergebnis von konkreten Bedingungen, Voraussetzungen und Gestaltungswillen kenntlich. Das Offensichtliche wird in seiner Unschärfe deutlich. Gleichheit und Differenz werden in der ästhetischen Erfahrung als eng aufeinander bezogene Kategorien sichtbar. Der Zuschauende wird getäuscht und enttäuscht. Das Offenlegen der Bedingungen von Kunst stimuliert zur selbstkritischen Reflexion sinnlicher Annäherung oder Distanz. Der Künstler führt vor, dass jeder Einzelne gestaltet und gestaltbar ist, verletzlich und veränderlich, endlich und beeinflussbar und damit stets in einem Bezug zu allen anderen Menschen steht. Zeigen und Verbergen sind in dieser Konstellation wechselseitig aufeinander bezogen. Es gibt sie im paradoxen Raum des Theaters nur in der Struktur des »sowohl als auch« oder in der Struktur des »weder noch«. In beiden Fällen wird eine Gleichheitsbeziehung zwischen Verschiedenem hergestellt.

Was ist der Vorteil dieses differenzanalytischen Verständnisses von Perspektivwechsel bzw. von dieser ästhetischen Vorstellung und Vermittlungsweise? Sie ist nicht davon abhängig, dass sich Menschen konkret als Ähnliche anerkennen oder empfinden. Auch als ganz Verschiedene und Fremde gehen wir uns als Menschen alle etwas an, sind uns gegenseitig verpflichtet.

Dezentralisierung und Etablierung eines Selbstverhältnisses, welche als unverzichtbare Voraussetzungen für selbst-reflexive Prozesse Geltung beanspruchen können, sind in dieser Vorstellung nicht gleichgesetzt mit emotionaler Annäherung oder Verschmelzung. Empathie, verstanden als Solidarität mit anderen, ist hier das Resultat eines sinnlichen, aber vor allem auch rationalen Vorgangs. Kunst, die diesbezüglich besonders interessiert, zielt darauf ab, die gewohnten Perspektiven des Zuschauenden, so viele Sichtweisen es auch sein mögen, aufzubrechen und als problematisch erfahrbar und denkbar

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 260/262]
1

werden zu lassen. »Rational compassion is enough«, heißt es aktuell etwa bei Paul Bloom.[29] In einer langen differenzanalytischen Tradition wird dies bereits ausführlich und in vielfältiger Weise ausformuliert und erläutert und gegen eine Moral und Ethik ins Feld geführt, die ungebrochene emotionale Empathie als Grundlage der Sittlichkeit vorstellt.[30] Neben Diderot wären hier u. a. Theodor W. Adorno, Robert Walser, Jacques Derrida, Elfriede Jelinek oder Judith Butler zu nennen. Die Herausbildung einer zweiten Natur, eine Transformation der Augen, die nicht nur Perspektiven einnehmen, sondern pluralistisch werden, ist nicht allein sinnlich, sondern nur im Zusammenspiel mit einer gesteigerten Rationalität und Aufmerksamkeit, einer fortgesetzten selbst-kritischen Prüfung zu erreichen und zu begründen.

29 Paul Bloom, *Against Empathy. The case for rational compassion*, London 2016; Fritz Breithaupt, *Kultur der Empathie*, Frankfurt a.M. 2017.

30 Vgl. Nel Nodding, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Los Angeles/Berkeley 2003; Michael Slote, *A Moral Sentimentalism*, Oxford 2013.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 261/262]
1

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124822

Donnerstag, 31.01.2019
[S. 262/262]

Dieter Thomä

Perspektivismus und politische Störung

Überlegungen im Anschluss an Friedrich Nietzsche und John Stuart Mill

1. Wandlungen des Perspektivismus bei Nietzsche

Ein populäres Modell des Perspektivismus – ich nenne ihn Perspektivismus 1.0 – besagt: Jeder hat seine Sicht der Dinge, es gibt eine Vielfalt von Perspektiven – und die Herausforderung besteht darin, sich mit dieser Vielfalt zu arrangieren, den Austausch und die Annäherung, vielleicht auch die »Verschmelzung«[1] von Horizonten zu organisieren. In diesem Pluralismus richtet man sich ein, wenn man an der subjektiven, transzendentalphilosophischen Wende der Erkenntnistheorie teilnimmt und noch den weiteren Schritt vollzieht, dass die transzendentale Instanz, die die Dinge sieht, kein neutrales, reines »Ich«, sondern ein reales, unreines »Ich« ist: das Individuum.

Der frühe Nietzsche, also der Autor von »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«, steht für diese Schlussfolgerung. Er kritisiert den Schritt vom »Intellekt«, den er – nicht anders als Hobbes – »als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums« ansieht (KSA 1, 876),[2] zu einer allgemeinen Wahrheit, mit der die Vielheit dieser Intellekte durchgestrichen wird. Diese Wahrheit hat nach Nietzsche – wieder nicht anders als nach Hobbes – den Zweck, dass »das allergröbste bellum omnium contra omnes […] verschwinde« (KSA 1, 877). Diese Fixierung von verallgemeinerbaren Wahrheiten führt nach Nietzsche aber keineswegs zur Wahrheit, sondern nur zu einer Lüge, zu »festen Conventionen« (KSA 1, 877, vgl. 881), in denen sich die Menschen häuslich einrichten. Dagegen bietet der frühe Nietzsche den Perspektivismus auf, der Konvention und Konsens

1 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* [1960], Tübingen 1990, 311.

2 Hier und im Folgenden zitiere ich mit dem Kürzel »KSA« Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1988.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 263/286]
1

vermeidet sowie die Ablösung des Begriffs vom »einmalige[n] ganz und gar individualisirte[n] Urerlebniss«, »von zahlreichen individualisirten, somit ungleichen Handlungen«, von »plötzliche[n] Eindrücke[n]« verweigert (KSA 1, 879, 881): »Nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als künstlerisch schaffendes Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Consequenz.« (KSA 1, 883) Gegen das »Uebersehen des Individuellen und Wirklichen« (KSA 1, 880) stehen demnach die Anerkennung der schöpferischen Fähigkeit von Individuen und die sich damit ergebende Vielfalt von Perspektiven, mit denen alles, was gesagt wird, »ein höchst subjectives Gebilde« bleibt (KSA 1, 885). Man beachte, dass der frühe Nietzsche die transzendentalphilosophische Wende durchaus mitvollzieht und beibehält, aber zu einer radikalen Pluralisierung subjektiver, individueller Weltsichten voranschreitet. Der späte Nietzsche hat diese Version des Perspektivismus hinter sich gelassen.

Anders als Nietzsche dies vorsieht, ergibt sich aus dem Perspektivismus 1.0 nicht notwendigerweise ein Programm, wonach sich die Menschen als »künstlerisch schaffende Subjekte« betätigen. Vielmehr kann sich eine neue Bequemlichkeit einschleichen. Sie besteht nicht mehr im Sich-Einrichten in dem festen Haus der Konvention, sondern – wie eingangs angedeutet – im Sich-Gewöhnen daran, dass jeder seine persönliche Sichtweise hat. Darin liegt weniger die Einladung zur Kreativität als vielmehr die Ausbreitung von Behäbigkeit und Borniertheit: Ich bin befangen, bringe mich ein und sage: ›Das ist eben meine Sicht der Dinge!‹ Ein solches Sich-Einrichten geht einher mit dem Anlegen von Scheuklappen. Es ergibt sich ein konstruktivistischer modus vivendi, ein pluralistischer Comment. Doch dies stellt nicht das Schlussbild des Perspektivismus dar, denn damit wird man weder dem *Gegenstand*, den man sieht, noch der *subjektiven Instanz*, die sieht, gerecht. Um diesem doppelten Defizit abzuhelfen, empfiehlt sich die Hinwendung zu einer Position, die als Perspektivismus 2.0 zu bezeichnen ist.

Dem Gegenstand wird man mit dem bislang entworfenen Perspektivismus nicht gerecht, weil man zu seinen vielen Facetten keinen Zugang gewinnt, wenn es bei einem Arrangement zwischen individuellen, jeweils begrenzten Sichtweisen bleibt. Der Perspektivismus darf nicht nur – sozialtheoretisch – in einer Akzeptanz solcher verschiedener Sichtweisen bestehen, die sich mehr oder minder tolerant,

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 264/286]
1

gleichgültig oder interessiert zueinander verhalten. Mit dem Perspektivismus verbindet sich – erkenntnistheoretisch – die Forderung, ein Ding auf vielerlei Art und von verschiedenen Positionen aus zu sehen. Diese Pluralisierung ist nur durch eine eigene, innere Anstrengung der erkennenden Instanz selbst zu leisten. Hier kommt nun wieder Nietzsche ins Spiel – aber der späte Nietzsche:

> »Seien wir zuletzt, gerade als Erkennende, nicht undankbar gegen solche resolute Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen, mit denen der Geist allzulange scheinbar freventlich und nutzlos gegen sich selbst gewüthet hat: dergestalt einmal anders sehn, anders-sehn-wollen ist keine kleine Zucht und Vorbereitung des Intellekts zu seiner einstmaligen ›Objektivität‹, – letztere nicht als ›interesselose Anschauung‹ verstanden (als welche ein Unbegriff und Widersinn ist), sondern als das Vermögen, sein Für und Wider in der Gewalt zu haben und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen weiss. […] Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ›Erkennen‹; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ›Begriff‹ dieser Sache, unsre ›Objektivität‹ sein.« (KSA 5, 364 f.)

Wichtig an diesen Bemerkungen ist zweierlei. Zum Ersten liegt in diesem ambitionierten Perspektivismus die Aufforderung an das Individuum, von sich aus viele Sichtweisen einzunehmen, sich also nicht auf eine eigene Weltsicht zu kaprizieren und sie allenfalls durch äußere Rücksichten zu ergänzen. Zum Zweiten geht Nietzsche an einem entscheidenden Punkt über seine frühe Position hinaus: Er lässt nämlich – anders als in seiner frühen Rede vom »subjectiven Gebilde« – den Begriff der »Objectivität« nicht fallen, sondern nimmt ihn offensiv für sich in Anspruch und pocht auf die Möglichkeit des Zugangs zum »Objekt«. Es liegt gewissermaßen eine eigene Borniertheit darin, sich mit der Unerreichbarkeit eines Objekts, welches jenseits unseres Erkenntnisvermögens liegt, abzufinden. Beibehalten wird also der Kampf gegen das feste Haus von Konventionen, aber der Ausbruch aus diesem Haus führt nicht zur Feier des »künstlerisch schaffenden Subjects«, sondern zu einem neuen Zugang zur Welt.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 265/286]
1

Nicht nur dem Objekt, das man sieht, wird man nicht gerecht, wenn man sich im Perspektivismus 1.0 einrichtet, auch der Instanz, die sieht, ergeht es in diesem Modell schlecht. Wer sich nämlich in seiner Weltsicht einrichtet, tut so, als hätte er eben dies – eine einzige Weltsicht. Oder anders gesagt: Er tut sich dies an, nur eine Weltsicht zu haben. Damit wird eine Unterstellung gemacht, die Nietzsche aufs Schärfste attackiert: die Unterstellung, der Mensch verfüge über so etwas wie eine festgefügte Identität. Der späte Nietzsche schreibt:

> »Das Ich ist nicht die Stellung Eines Wesens zu mehreren (Triebe, Gedanken usw.) sondern das ego ist eine Mehrheit von personenartigen Kräften, von denen bald diese, bald jene im Vordergrund steht als ego und nach den anderen, wie ein Subjekt nach einer einflußreichen und bestimmenden Außenwelt, hinsieht. […] [Wir] machen […] instinktiv das Überwiegende momentan zum ganzen ego und alle schwächeren Triebe stellen wir perspektivisch ferner und machen daraus ein ganzes Du oder ›Es‹. Wir behandeln uns als eine Mehrheit […]. Wir verstellen uns, setzen uns in Angst, machen Parteiungen, führen Gerichtsscenen auf, überfallen uns, martern uns, verherrlichen uns, machen aus dem und jenem in uns unseren Gott und unseren Teufel und sind so unredlich und so redlich als wir es in Gegenwart der Gesellschaft zu sein pflegen. […] Was will also Egoismus sagen! Wir können innerhalb unser selber wieder egoistisch oder altruistisch, hartherzig, großmüthig, gerecht milde verlogen sein, wehe thun oder Lust machen wollen: wie die Triebe im Kampfe sind, ist das Gefühl des Ich immer am stärksten dort, wo gerade das Übergewicht ist.« (KSA 9, 211 – 213)

Nietzsche koppelt die herkömmliche Auffassung des Ego an den Egoismus und richtet gegen diesen Egoismus den Einwand, dass es das Ich, welches genau weiß, was für es gut ist, nicht gibt. Vielmehr zeigen sich mir immer wieder andere Seiten meiner selbst – und diese jeweils neuen Seiten verdanken sich nicht der Schaffenskraft des Subjekts, welches kritisiert wird, sondern einer mannigfaltigen Affiziertheit meiner selbst durch äußere Anregungen und Aufregungen.

Die objektive und die subjektive Seite dieses revidierten Perspektivismus – des Perspektivismus 2.0 – greifen ineinander. So wie ein Ding viele Seiten hat, die ich objektiv besser erkenne, wenn ich die innere Bereitschaft aufbringe, Perspektiven zu wechseln und zu ver-

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 266/286]
1

vielfachen,[3] so hat die Welt viel im Repertoire, was mich dazu bringt oder sogar zwingt, jeweils andere Seiten von mir zu zeigen. Ich halte die Weiterentwicklung des Perspektivismus von der Version 1.0 zur Version 2.0 für einen großen systematischen Fortschritt.[4] Man könnte diese Entwicklung auch als Internalisierung des Pluralismus beschreiben: Man richtet sich nicht mit seiner kleinen Sicht auf die Dinge in der gesellschaftlichen Pluralität von Perspektiven ein, sondern stößt auf die Pluralität in sich selbst, steigert sie und kostet sie aus.

2. Perspektivismus, herrschender Diskurs und Abweichung

Nun will ich einen Einwand gegen diesen Perspektivismus 2.0 erheben – und er bringt mich zum Verhältnis zwischen Ordnung und Störung, also auch zur Figur des Störenfrieds. Der Einwand besteht – kurz gesagt – darin, dass dieser Perspektivismus ungeachtet der Tatsache, dass Nietzsche ein Fanatiker des agonalen Vokabulars ist, auf einer fragwürdigen Prämisse beruht, die man pazifistisch nennen könnte. Man wandert herum, schaut etwas von hier und von dort aus an. Man trifft mal diesen, mal jenen und zeigt jeweils andere Seiten seiner selbst. Um all dies auszukosten und zu genießen, bedarf es eines Be-

[3] In diesem Punkt schließt Karl Mannheim der Sache nach bei Nietzsche an. Er bemerkt, dass »es gegeneinander sich bewegende Denksysteme gibt, die letzten Endes schon im Wirklichkeitserleben auseinandergehen«, und kommt zu dem Schluss, dass »dadurch […] die ›Wirklichkeit‹ immer reichhaltiger sichtbar« wird: »Nur wenn man die Teilhaftigkeit aller Standorte sieht und sie immer wieder herausstellt, ist man zumindest auf dem Wege zur gesuchten Totalität. […] Totalität bedeutet Partikularsichten in sich aufnehmende, diese immer wieder sprengende Intention auf das Ganze, die sich schrittweise im natürlichen Prozeß des Erkennens erweitert und als Ziel nicht einen zeitlos geltenden Abschluß, sondern eine für uns mögliche maximale Erweiterung der Sicht ersehnt«; Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a.M. 2015, 87, 90, 92f.

[4] Ich folge hier James Conant, *Friedrich Nietzsche. Perfektionismus & Perspektivismus*, Konstanz 2014, 179–333. Bei dieser Neufassung des Perspektivismus greifen intra- und intersubjektiver Perspektivenwechsel ineinander. Insofern basiert die Gegenüberstellung, die Niko Strobach in diesem Band mit Bezug auf Markus Wilds gleichfalls hier erscheinenden Aufsatz skizziert, m.E. auf einem Scheinproblem.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 267/286]
1

wegungsspielraums. Man muss sich unbedroht bewegen können. Nochmals Nietzsche:

> »Wir können nicht um unsre Ecke sehn: es ist eine hoffnungslose Neugierde, wissen zu wollen, was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive geben könnte […]. Aber ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretiren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ›unendlich‹ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst.« (KSA 3, 626 f.)

Diese Unendlichkeit basiert auf der Möglichkeit, eine Vielzahl von Perspektiven einzunehmen. Sie geht einher mit einer Entspannungspolitik im Umgang mit dieser Vielfalt, einer Bereitschaft, sich gegenseitig zum Positionswechsel anzustiften und anzustacheln. Diese entspannte Situation deckt sich nicht mit der Standardsituation, die in sozialen und epistemischen Diskursformationen vorherrscht. Hier gibt es hegemoniale Strukturen, dominante Lesarten, mit Sanktionen bewehrte Auffassungen und Verfassungen der Lebensführung. Man weicht nicht ungestraft ab. Man kann auch nicht leichtfüßig seinen Standort wechseln – und zwar deshalb nicht, weil man von jenen Formationen im Innersten beeindruckt und geleitet ist. Man hat Konventionen internalisiert. Nun ließe sich natürlich mit Nietzsche sagen, dass es eben darauf ankomme, sich mit diesen Konventionen anzulegen – im Geiste der Unendlichkeit der Welt, der inneren Pluralisierung des Ichs. Tatsächlich kommt es zu diesem Sich-Anlegen mit Konventionen und zum Bruch derselben. Aber dies erfolgt nicht im Modus liberaler, friedlicher Dynamisierung, sondern in einem agonalen Modus – im Modus der Störung.

Damit gelangt man zu einem Perspektivismus 3.0. In ihn ist eine Asymmetrie eingebaut: eine Asymmetrie zwischen herrschendem Diskurs und Abweichung. Durch die Abweichung wird überhaupt erst denkmöglich, dass der herrschende Diskurs nicht selbstverständlich ist, dass also an ihm das Perspektivische entlarvt wird, das ihm innewohnt. Man kann etwas so sehen – oder auch anders. Diese andere Sicht steht aber unter Druck – unter dem Druck der Verfolgung als Ausnahme- und Außenseiterposition und unter dem Druck der Rechtfertigung, mit der sie sich in dieser Position behaupten und

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 268/286]
1

den Status quo unter Druck setzen will. Es geht hier – anders als im Perspektivismus 2.0 – nicht darum, spielerisch und großzügig eine Vielfalt von Perspektiven einzunehmen und die eigene Identität zu verflüssigen. Anders als im Perspektivismus 1.0 gefällt man sich aber auch nicht in der Einnahme einer persönlichen Sichtweise, die in einer pluralen Welt ihren Platz hat. Vielmehr kommt es zu einer Konfrontation, in der durchaus Entschiedenheit und Einseitigkeit gefragt ist – und zwar eine Einseitigkeit, die in der Auseinandersetzung steht und auch von der Gefährdung der eigenen Position gezeichnet ist. Es ist unvermeidlich, dass damit erkenntnistheoretische und sozialphilosophische Gesichtspunkte ineinandergreifen: Die Einnahme verschiedener Perspektiven steht nicht nur im Dienst einer umfassenderen Auffassung der Objektivität, sondern führt zugleich auch zu einem Streit zwischen verschiedenen Sichtweisen, deren jeweilige Berechtigung in Frage steht.

Verdeutlichen lässt sich die agonale Konstellation, die dem Perspektivismus 3.0 zugeordnet ist, anhand jener großartigen Szene aus Sophokles' Tragödie *Antigone*, in der die Titelheldin mit ihrer Schwester Ismene darüber streitet, ob es richtig war, ihren Bruder zu begraben. Nach der Vorgabe des Gesetzes, das in der Stadt herrscht, ist dies ausgeschlossen, denn ein Feind der Stadt Theben hat in dieser selbst nichts zu suchen, noch nicht einmal als Leiche, die in ihren Grund versenkt wird. Dagegen ruft Antigone einen anderen Wert auf – den Wert der Geschwisterliebe, die Treue zum Bruder über den Tod hinaus. Zwei Werte, zwei Wertordnungen treffen aufeinander. Die eine Seite ist mit politischer Macht gekoppelt, die andere Seite hat nur eine einzelne, einsame Fürsprecherin. Die brave Schwester Ismene sagt: »Ich füge mich der Obrigkeit.« Antigone hält ihr den großartigen, paradoxen Satz entgegen, der meist so (oder ähnlich) übersetzt wird: »Fromm hab ich gefrevelt«.[5] Der Frevel besteht im Verstoß gegen das Gesetz der Stadt, die Frömmigkeit in der Einhaltung des Gesetzes der Familie. Der Frevel steht gewissermaßen in Anführungszeichen, Antigone selbst denkt natürlich nicht, sie würde freveln, sondern bezeichnet damit nur, dass ihre Tat unter den herrschenden Verhältnissen so eingestuft wird.

[5] Sophokles, *Antigone*, übersetzt von Wilhelm Kuchenmüller, Stuttgart 1955, 7, Verse 74 und 67.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 269/286]
1

Das griechische Original nennt Antigones Tun *panourgein*, also ein ›Alles-tun‹. Üblicherweise wird dieses Wort – wie gerade erwähnt – mit »Freveln« übersetzt, also auf einen Schurken bezogen, der ohne Rücksicht auf moralische Kriterien handelt und sich das Recht herausnimmt zu tun, was ihm beliebt. Thomas Hobbes schildert ein solches Verhalten anhand des natürlichen Menschen, der sich für berechtigt hält, nach Gutdünken zu handeln.[6] In dieser Rücksichtslosigkeit liegt demnach nur indirekt etwas Frevelhaftes. Die Ablösung und Befreiung von dem moralischen Urteil gegen denjenigen, der meint, alles tun zu können, kann aber noch weiter gehen. Demnach lässt sich dieses Alles-tun nicht nur als blinde Willkür verstehen, sondern als eine Fähigkeit, sich aus vorgespurten Handlungsmustern zu befreien und all jene Optionen zu berücksichtigen und zu erwägen, die außerhalb der Region des Zulässigen liegen. Darin liegt eine enorme Aufwertung des Status des Handelnden – so wie dies eben bei Antigone, die natürlich keineswegs dem Hobbes'schen Typus des natürlichen Menschen entspricht, der Fall ist. Einige wenige Sophokles-Übersetzer haben deshalb darauf verzichtet, ausdrücklich von Frevel zu sprechen: »Wenn Heiligs ist vollbracht«, heißt es bei dem Berühmtesten aus dieser Gruppe, nämlich bei Friedrich Hölderlin.[7]

Hält man sich an die übliche Übersetzung, die immerhin für sich geltend machen kann, der alltäglichen Bedeutung von *panourgein* zu entsprechen, so werden in Antigones Satz zwei Perspektiven zusammengepresst, die ihn zum Sprengsatz aufladen, der explodieren muss. Es geht nicht beides: Man kann nicht freveln und dabei doch das, was man tut, zu etwas Frommem oder Heiligem erklären. In der Tragödie ist schon klar, dass diese Unvereinbarkeit ausgehalten, ausgetragen wird bis zum bitteren Ende. Zwar geht es um eine Auseinandersetzung zwischen institutioneller Macht und individueller Entschiedenheit, aber die Werte, die auf beiden Seiten vertreten werden, gehen jeweils auf starke Begründungen zurück. In den meisten gesellschaftlichen Konflikten tritt diese Spannung zwischen Institution und Individuum gleichfalls auf, aber in ihnen ist – anders als in der Tra-

6 Thomas Hobbes, *Leviathan*, hrsg. von Irving Fetscher, Frankfurt a.M. 1984, 94f., 112.

7 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und* Briefe, hrsg. von Martin Knaupp, München/Wien 1992, Bd. 2, 321.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 270/286]
1

gödie – nicht klar, wie stark die jeweiligen Begründungen sind, die ins Feld geführt werden.

Was von demjenigen, der die Macht herausfordert, zu halten ist, hängt auch davon ab, wie die Spielregeln beurteilt werden, an denen er vorbeilebt oder gegen die er verstößt. Nicht erst seit Émile Durkheim weiß man: »Indessen genügt es nicht, daß es Regeln gibt; denn manchmal sind die Regeln selbst die Ursache des Übels.«[8] Es gibt nicht nur das tragische Aufeinanderprallen von Perspektiven, sondern auch die Möglichkeit, den Konflikt zwischen ihnen auszuhandeln und auszutragen. Dabei sind verschiedene Ergebnisse denkbar. Es gibt die Macht der Ordnung und die Ohnmacht der Störung – aber auch die Möglichkeit, dass die Ordnung auf tönernen Füßen steht und die Störung daran geht, den Ton, aus dem diese Füße sind, zu zerschlagen und die Ordnung zum Einsturz zu bringen. Der Störenfried kann aus dem Nichtmitspielen eine Tugend machen: eine Verweigerung von Kollaboration und Komplizenschaft, die die Hegemonie der herrschenden Perspektive infrage stellt. Der Störenfried kann vernichtet, gestraft, ruhig gestellt werden. Er kann aber auch einbezogen werden oder bereit sein mitzuspielen – ohne dabei automatisch klein beizugeben und sein Störfeuer zu löschen. Vielmehr kann er auch versuchen, Bedingungen für sein Mittun zu formulieren und durchzusetzen, also eine Verwandlung der Ordnung anzustrengen. Wenn er denn am Ende dazugehört, verschwindet er vielleicht nicht unbemerkt in der Menge, sondern verändert deren Gesicht.

3. Perspektivismus und politische Störung nach Nietzsche und Mill

Ich möchte diese verschiedenen Varianten im asymmetrischen Kampf von Perspektiven nun anhand einer ideengeschichtlichen Konstellation illustrieren, in der wiederum Nietzsche eine Hauptrolle spielt – aber nicht nur er, sondern auch John Stuart Mill. Der Liberale Mill und der Demokratieverächter Nietzsche sind, so scheint es, um

[8] Émile Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften* [1893], Frankfurt a.M. 1992, 443.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 271/286]
1

Abgründe voneinander getrennt,[9] bekannt ist Nietzsches Ausspruch, Mill sei ein »*typische[r] Flachkopf*« (KSA 12, 362). Und doch gibt es beim Umgang mit Abweichungen überraschende Überschneidungen zwischen beiden Autoren – und auch einen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang. Ihn möchte ich kurz skizzieren.[10]

So wie Nietzsche – wie bereits zitiert – die »Conventionen« mit Verachtung straft, so attackiert Mill den »Konformismus«. Interessanterweise verwenden sie sogar das gleiche Bild für diesen kläglichen, beklagenswerten Zustand der Gesellschaft: Es ist das Bild von den »chinesischen Verhältnissen«. Dieses Bild mag heute kurios wirken, lag aber damals nahe, denn der Westen hatte gerade mit enormem Erfolg sein technologisches, kulturelles, politisches Überholmanöver vollzogen und China hinter sich gelassen – ein China, das gerade im Strudel der Opiumkriege steckte. Nietzsche und Mill machen sich nun aber Sorgen darüber, dass diese chinesischen Verhältnisse auf den Westen übergreifen. Bei den Chinesen sei die »Fähigkeit der Verwandelung seit vielen Jahrhunderten ausgestorben«, bemerkt Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3, 399). Inzwischen habe sich dieses »Chinesentum« weltweit eingenistet: »Ein kleines, schwaches, dämmerndes Wohlgefühlchen«, das sich »über Alle gleichmäßig verbreitet«, sei vielleicht »das letzte Bild, welches die Menschheit bieten könnte« (KSA 9, 73; vgl. 9, 452 f., 458, 547, 626; 5, 220 f., 278).

Wie kommt Nietzsche auf das »Chinesentum«? Er bezieht das Bild von John Stuart Mill. Dieser beklagt, dass »Servilität« und »chinesische Erstarrung« (*Chinese stationariness*) auch in westlichen Gesellschaften um sich gegriffen hätten (GW 11, 46; CW 18, 188).[11] Zu

[9] Vgl. z.B. David Mikics, *The Romance of Individualism in Emerson and Nietzsche*, Athens 2003, 7–15; Louise Mabille, *Nietzsche and the Anglo-Saxon Tradition*, London/New York 2009, 106–127; Dieter Thomä, *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt a.M. 2003, 169.

[10] Im Folgenden stütze ich mich teilweise auf die Darstellung in Dieter Thomä, *Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds*, Berlin 2016, 276–288.

[11] Um die Verbindung zwischen Nietzsche und Mill historisch sauber zu rekonstruieren, weise ich die Mill-Zitate nach jener Ausgabe nach, die auch Nietzsche benutzt hat, und ergänze die Stellenangaben aus den *Collected Works*. Mit »GW« wird verwiesen auf John Stuart Mill, *Gesammelte Werke*, Leipzig 1869–1886. Mit »CW« wird verwiesen auf ders., *Collected Works*, Toronto/London 1963–1991. – Die Warnung, dass Europa ein »zweites China« werden könnte, findet sich auch an anderen Stellen bei Mill; vgl. GW 1, 72, 74f.; CW 18,

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 272/286]
1

finden ist diese Klage in Mills Besprechung von Alexis de Tocquevilles Werk *Über die Demokratie in Amerika*, das in zwei Bänden 1835/40 erschien. Nietzsche hat Mills Besprechung in der deutschen Ausgabe von dessen *Gesammelten Werken* gelesen und mit zahllosen Anstreichungen versehen – unter anderem eben an der Stelle, an der von den chinesischen Verhältnissen die Rede ist. Ebenso genau liest Nietzsche auch Mills Abhandlungen *Civilisation* von 1836 und *On Liberty* von 1859.[12]

Wenn Nietzsche die Ausbreitung chinesischer Verhältnisse im Westen geißelt, verschweigt er seine Quelle, unterschlägt also die unbequeme Verwandtschaft mit einem Liberalen. Hinzuzufügen ist, dass beide – Nietzsche und Mill – sich dabei auf eine Beobachtung des genannten Alexis de Tocqueville stützen. In China herrsche, so sagt Tocqueville, eine »merkwürdige Erstarrung«, die auf ein Erlahmen des geschichtlichen, generationalen Wandels, einen Verlust kritischen Potentials und eine blinde Anhänglichkeit an die bestehende Ordnung zurückzuführen sei. Nach Tocqueville sind »die Menschen der Demokratien« dabei, zu »Chinesen« zu werden: »Ihre Jugendkraft schwindet und ihre Einbildungskraft verkümmert […]; und sind sie endlich einmal so weit, außerordentliche Dinge tun zu können, so haben sie die Lust dazu verloren«. Er gelangt damit zu einer Gegenüberstellung zwischen »kleinmütigen und schlaffen Bürgern« auf der einen Seite und einem »tatkräftigen Volk« (*peuple énergique*) auf der anderen Seite.[13]

In dieser Gegenüberstellung ist das Schema des asymmetrischen Perspektivismus vorgebildet, das nun von John Stuart Mill und

271, 274. Er wettert gegen diejenigen, die sich damit begnügen, »Gehorsam gegen die Gesetze und die Regierung« zu pflegen und als »eine Heerde Schafe […], die friedlich neben einander weiden«, zusammenzuleben; GW 8, 50; CW 19, 412. Diese Stelle aus *Considerations on Representative Government*, die Nietzsche nicht gekannt hat, passt zu dessen bösem Bild vom »Weide-Glück der Heerde«; KSA 5, 61 (*Jenseits von Gut und Böse*).

12 Nietzsche Leseexemplare der *Gesammelten Werke* Mills sind über den Katalog der Klassik Stiftung Weimar online zugänglich. Zum China-Bild bei Tocqueville, Mill und Nietzsche vgl. Maria Cristina Fornari, *Die Entwicklung der Herdenmoral. Nietzsche liest Spencer und Mill*, Wiesbaden 2009, 216–232.

13 Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika* [1835/1840], Zürich 1987, Bd. 2, 71, 362, 480.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 273/286]
1

Friedrich Nietzsche auf unterschiedliche Weise weiterentwickelt wird. Es wird sich zeigen, dass beide Autoren ein gutes Stück Weges gemeinsam gehen und an einem springenden Punkt zu unterschiedlichen Schlüssen kommen – nämlich an dem Punkt, an dem es um die Beurteilung der abweichenden, dissidenten Perspektive kommt. Um diese Konstellation wirkungsgeschichtlich und philologisch sauber nachzuzeichnen, halte ich mich im Folgenden nur – oder fast nur, nämlich mit einer gleich zu erwähnenden Ausnahme – an Mill-Zitate, die in Nietzsches Ausgabe von dessen *Gesammelten Werken* angestrichen worden sind.

In *On Liberty* beklagt Mill das Verschwinden jener »Männer von starkem Körper und Geist«, die in »frühen Stadien der menschlichen Entwicklung« kaum im Zaum zu halten waren und deren »Auflehnung« (*rebellion*) von der »Macht« des »gesellschaftliche[n] Princip[s]« mit »Gesetz und Zucht« in »hartem Kampf« besiegt werden musste (GW 1, 62; CW 18, 264). Mill stattet diese »Männer« nicht nur mit einem »starken Körper«, sondern auch mit einem »starken Geist« aus. (Im Hintergrund steht hier eine umfangreiche Geschichte des Umgangs der politischen Philosophie mit dem Störenfried, die ich in meinem Buch *Puer robustus* rekonstruiert habe. Die Titelfigur dieses Buches bezieht ihren Namen von Thomas Hobbes, der den Störenfried eben als *puer robustus*, als Mann von gefährlicher Kraft, aber einem kindischen Sinn oder einem »Mangel an Vernunft« bezeichnet.[14] Wenn John Stuart Mill nun dem Rebellen einen »starken Geist« zuschreibt, wendet er sich der Sache nach gegen Hobbes, der im Regelbruch nur eine Dummheit sehen kann.)[15]

Die Rebellion von altem Schrot und Korn ist nach Mill durch ein »Nachlassen individueller Thatkraft« zum Erliegen gekommen – »oder vielmehr« durch »ihre ausschließliche Beschränkung auf den engen Kreis derjenigen Bestrebungen des Individuums, die auf

14 Thomas Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*, hrsg. Günter Gawlick, Hamburg 1994, 69.

15 Mill erwähnt den *puer robustus*, wenn auch nur beiläufig, in der französischen Zusammenfassung einer Vorlesung »Traité de Logique«, die er als Vierzehnjähriger in Montpellier gehört hat (CW 26, 188). Bei Tocqueville wird der *puer robustus* an mehreren zentralen Stellen diskutiert; vgl. Dieter Thomä, *Puer robustus*, 250, 266.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835

Gelderwerb gerichtet sind« (GW 10, 14 f.; CW 18, 129).[16] Die kapitalistische Gesellschaft hat den Störenfried also gezähmt und eingebürgert, und dagegen legt Mill Protest ein. Die träge gewordenen Menschen tun allerlei, »weil es gewöhnlich gethan wird«, handeln also eigentlich gar nicht, sondern funktionieren als »Automate[n] in Menschengestalt«. Sie pflegen nach Mill die »Gleichförmigkeit« (*conformity*) und meiden die »Excentricität« wie ein »Verbrechen« (GW 1, 59 f., 62 f.; CW 18, 262 f., 265):[17] »Daß heutzutage so wenige Menschen es wagen, excentrisch zu sein, deutet auf die Richtung hin, in welcher die Hauptgefahr für unser Zeitalter liegt.« – »Allein diese Wenigen sind das Salz der Erde; ohne sie würde das menschliche Leben einem stehenden Sumpfe gleichen. […] Wenn sie […] einen starken Charakter besitzen und ihre Fesseln sprengen«, so mag die Gesellschaft warnen vor deren »wilder Verwirrung« (*›wild,‹ ›erratic,‹ and the like*), dies tut sie aber »mit demselben Recht, mit dem man sich über den Niagara beklagen könnte, daß er nicht gleich einem holländischen Canal ruhig in seinem Bett dahinfließt«. Mill hält nichts von den »Reformatoren der Gesellschaft« (*social reformers*), die in den Exzentrikern nur ein »störrisches Element des Widerstands« (*rebellious obstruction*) erblicken (GW 1, 69, 66 f., 58; CW 18, 269, 267 f., 261).

Im Anschluss an die Kritik des Konformismus wendet sich Mill nun der Störung als politischem Akt zu. Mills Überlegungen sind imponierend, kommen dann aber ihrerseits an eine Grenze, über die Nietzsche hinausgeht. Der politische Störenfried legt sich mit dem Staat an. Als Exzentriker hadert er nicht nur mit sich selbst oder irgendwelchen Zeitgenossen, sondern mit dem *Zentrum*. (Um diese

[16] Die Menschen sind, wie Mill in einem handschriftlichen Zusatz zu seinen *Principles of Political Economy* schreibt, befangen in der »Leidenschaft derer, die sonst keine andere haben […] – dem Bedürfnis, reicher zu werden« (CW 2, 104).

[17] Mills Rede vom Menschen als Automaten hat einen privaten Hintergrund. In seiner *Autobiography* und in den Entwürfen dazu berichtet er, in jungen Jahren habe man in ihm »a ›made‹ or manufactured man«, also eine Marionette seines rigide erziehenden Vaters, gesehen. Er sei willig gewesen »to follow the lead of others«, ihm habe es an »spontaneity« gemangelt und er sei nicht als »energetic« Charakter aufgetreten; vgl. CW I, 163, 613, 39; vgl. Terence Ball, »The Formation of Character. Mill's ›Ethology‘ Reconsidered«, in: *Polity* 33:1 (2000), 25–38, hier 34f.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 275/286]
1

Position Mills zu verdeutlichen, halte ich mich an seine Schrift *Utilitarianism* von 1861 und verwende – das ist nun die gerade erwähnte Ausnahme, die ich mir erlaube – Zitate, die von Nietzsche nicht angestrichen worden sind.) »Das Gesetz […] kann ein schlechtes Gesetz sein«, bemerkt Mill – und dies fordert zum Widerstand heraus. Zu denken ist dabei etwa an die Rechte des Ehemanns über die Ehefrau, gegen die Mill zusammen mit seiner Freundin und späteren Frau Harriet Taylor angeht. Mill kritisiert aber auch die Eigentumsrechte im Kapitalismus, die zu »socialen Ungleichheiten« führen, deren »Ungerechtigkeit« er als »tyrannisch« bezeichnet. Umgekehrt heißt dies, dass die »Geschichte des socialen Fortschritts« in »Uebergängen« besteht, in denen Grundsätze, die als selbstverständliche, »elementare Bedingung des socialen Daseins« gelten, angegriffen und überwunden werden. Dies ist nun der Punkt, an dem die Konfrontation zwischen verschiedenen Perspektiven nicht nur tragisch verstanden wird, sondern in eine dynamische Betrachtung gesellschaftlicher Veränderung mündet. Der Fortschritt kommt nach Mill gerade auch durch die »Gesetzesverletzung« in Gang. Dies ist deshalb bemerkenswert, weil in ihr nicht nur ein Affront gegen den Staat liegt, vielmehr müssen sich dadurch auch Individuen, die subjektiv für sich bestimmte Rechte oder Vorrechte beanspruchen, verletzt fühlen. Die Verteidigung der »Gesetzesverletzung« steht also in einem Spannungsverhältnis zu Mills liberalistischem Gebot, andere nicht zu verletzen. Gleichwohl meint er: Gegen »verderbliche Institutionen« ist der Rechtsbruch oft die »einzige Waffe«, die »einigen Aussicht auf Erfolg« hat; gerade die »ausgezeichnetsten Wohlthäter der Menschheit« haben sie eingesetzt (GW 1, 199, 176; CW 10, 258, 242). Wie Mills Beispiele zeigen, können solche Störungen auch in einer Ordnung auftreten, die sich demokratisch nennt, sie richten sich gegen den Despotismus in all seinen Formen, auch gegen die »Tyrannei der Gewohnheit«, der »Mehrheit« und der öffentlichen »Meinung« (GW 1, 4, 69, 73; CW 18, 219, 272, 274).[18] (Hier und bei allen folgenden Zitaten halte ich mich wieder an Passagen, die Nietzsche angestrichen hat.)

[18] Dass Mill die Wendung »Tyrannei der Mehrheit« von Tocqueville übernimmt, wird in der Rezension von dessen *Demokratie*-Buch deutlich (GW 11, 32; CW 18, 177).

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 276/286]
1

Mill will den politischen Raum nicht als »Republik ohne Kampf« (Tocqueville)[19] ruhigstellen, sondern tritt an die Schwelle zurück, von der aus Regeln infrage gestellt werden können. Dort findet nicht nur ein Ritual zum Eintritt in eine geordnete Gesellschaft statt, sondern es ergibt sich eine immer wieder neu zu durchlaufende Schlaufe der Kritik und der Konfrontation. Wenn »nothing was ever yet done which some one was not the first to do«, wenn »noch nie etwas gethan ward, ohne daß Jemand damit den Anfang machte«, wie Mill schreibt (was Nietzsche wiederum zur Anstreichung veranlasst; GW 1, 67; CW 18, 268), dann ist jeder Regel- oder Rechtsbruch ein Schritt ohne Seilschaft. Es liegt im Wesen dieses antichinesischen Neuerers, Rebellen oder Störenfrieds, dass er über die Stränge schlägt, ausbricht und nicht schon gleich aufbaut. Dies macht ihn fehlbar und angreifbar, schützt ihn aber auch vor der Anmaßung, sich zum Bauchredner einer besseren Welt aufzuschwingen, die es noch gar nicht gibt und von der er keine sichere Vorstellung hat.

Weil Mill den Störenfried so großzügig willkommen heißt, muss er sich fragen, wie mit dem Störenfried im politischen Raum umzugehen sei. Mills Antwort auf diese Frage erfolgt in zwei Schritten: einer großen Willkommensgeste und einer Einschränkung. Zunächst wünscht er sich einen Vertrauensvorschuss für den Störenfried, der sich von jeder schulmeisterlichen Beurteilung frei hält: »Das bloße Beispiel einer Eigenartigkeit [*nonconformity*], die bloße Weigerung, vor der Gewohnheit das Knie zu beugen, [ist] schon an sich ein Verdienst.« (GW 1, 69; CW 18, 269) Statt die konformistischen »Automaten«, die als moralische Wesen abgedankt haben, zu Richtern über den Störenfried zu befördern, will Mill ihn großzügig mit einem Gütesiegel versehen. Die Konformisten müssen den Störenfried nicht nur aushalten, sondern willkommen heißen.

Bei dieser pauschalen Öffnungsklausel wird es Mill aber ein bisschen unheimlich – und zwar deshalb, weil damit die Unterscheidung zwischen destruktiver und konstruktiver »Weigerung« eigentlich unter den Tisch fällt. Dabei lehrt ihn die Erfahrung, dass es nur »Wenige« gibt, deren »Versuche [*experiments*] sich als eine Verbesserung bestehender Uebungen zur Annahme empfehlen können«

[19] Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Bd. 1, 592.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 277/286]
1

(GW 1, 66; CW 18, 267).[20] So beeilt er sich, seine Willkommensgeste einzuschränken und ein Kriterium anzugeben, an dem man den guten Störenfried erkennen kann. Es besteht am Ende doch in der – wie auch immer zögerlichen oder verspäteten – Annahme oder Anerkennung durch andere.[21] Der Nonkonformist muss sich irgendwie als nützlich für die Gesellschaft erweisen. Mill liegt daran, ihn zu rehabilitieren und zugleich dessen Verhältnis zur gesellschaftlichen Ordnung zu entspannen.

Hier eben stößt man bei Mill auf eine Unschlüssigkeit. Es stellt sich kurz gesagt die Frage, wer wen über den Tisch zieht. Wird der Konformist durch die »Annahme« oder Aufnahme exzentrischer Anregungen zu einer Veränderung seines eigenen Lebens bewegt, beweist er damit also seine Bereitschaft, sich selbst aufzustören? Oder werden die Exzentriker von irgendwelchen Vertretern des Establishments schulmeisterlich auf den Prüfstand gestellt, so dass manche Experimente großzügig akzeptiert, andere totgeschwiegen oder verboten werden? Mill lässt diese Alternative in der Schwebe.

Es gibt ein Modell des Störenfrieds, das über Mills Schwanken zwischen Einbeziehung und Ausgrenzung hinausgeht und mit dem moralischen Konsens bricht, den er immer wieder neu herstellen will. Vertreten wird dieses radikale Modell von Friedrich Nietzsche. Er war – wie gesagt – bislang schon im Spiel, weil ich mich fast nur auf Mill-Zitate gestützt habe, die er in seinem Leseexemplar angestrichen hat. Nun ist es Zeit, Nietzsche selbst zu Wort kommen zu lassen.

Nietzsche liest Mill keineswegs nur mit spitzen Fingern, vielmehr gibt es zu vielen der hier angeführten Mill-Zitate Entsprechungen in Nietzsches Schriften. Als prominentes Beispiel taugt, wie bereits erwähnt, die These von der Ausbreitung chinesischer Verhältnisse im

[20] Vgl. zur Kritik David Mikics, *The Romance of Individualism in Emerson and Nietzsche*, 11: »For Mill, profit can only be assessed in terms of the eventual prospect of broad social acceptance. In Mill extremes must be policed, rather than fostered as in Emerson and Nietzsche […]. But without injury difference becomes indifferent.«

[21] Mill sagt an einer Stelle, die Nietzsche nicht anstreicht, »daß es von Wichtigkeit sei, den nicht gewohnheitsmäßigen Dingen einen möglichst freien Spielraum zu gewähren, damit sich im Laufe der Zeit herausstellen könne, welche von ihnen es verdienen, in Gewohnheiten verwandelt zu werden« (GW 1, 69; CW 18, 269).

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 278/286]
1

Westen. So wie Mill den chinesischen Verhältnissen die »individuelle Thatkraft« der Männer von starkem Geist und Körper entgegensetzt, so konfrontiert nun Nietzsche die »schwachen, ihrer selber nicht mächtigen Charaktere« mit den »volle[n], mit Kraft überladene[n], folglich *nothwendig* aktive[n] Menschen«, den »zauberhaften Unfassbaren und Unausdenklichen« (KSA 3, 530f.; 5, 272, 121): »Der Mensch verändert sich noch – ist im Werden.« (KSA 9, 458) Dieses werdende Leben wird von Nietzsche – genau wie von Mill! – als »Experiment« ausgelegt und ausgelebt (KSA 3, 274; vgl. 13, 492).[22] Es enthält eine Spitze gegen die Moral des Status quo: »Der gefährliche und unheimliche«, für Nietzsche aber anziehende »Punkt ist erreicht, wo das grössere, vielfachere, umfänglichere Leben über die alte Moral *hinweg lebt*« (KSA 5, 216). Der Störenfried schickt sich an, die Herde der letzten Menschen auseinanderzujagen.

Es ist klar, wie dieser Störenfried vom Status quo aus moralisch zu bewerten ist: Wer »eine neue Strasse« einschlägt, muss mit »höchlichster Missbilligung aller Vertreter der Sittlichkeit der Sitte« rechnen. Ihnen gilt er als »böse« (KSA 3, 23; vgl. 5, 274). Der erste der folgenden zwei Sätze – er stammt von Mill und wird von Nietzsche angestrichen – klingt fast identisch wie der zweite aus Nietzsches Feder:

> »Wenn […] das Leben auf einen nahezu gleichförmigen Typus zurückgeführt ist, dann werden alle Abweichungen von diesem Typus bereits auch als ruchlos, immoralisch, ja sogar als ungeheuerlich und naturwidrig erscheinen.« (GW 1, 77; CW 18, 275)

> »Je mehr das Gefühl der Einheit mit den Mitmenschen überhand nimmt, um so mehr werden die Menschen uniformirt, um so strenger werden sie alle Verschiedenheit als unmoralisch empfinden.« (KSA 9, 73)

Wer sich auf die Seite des Störenfrieds stellt, ist versucht, den Spieß der Beurteilung einfach umzudrehen und ihn – mit einem über-

[22] Dass Nietzsches Leben als Experimentieren mit Mills »experiments of living« übereinkommt, aber eigentlich auf Emersons »I am only an experimenter« zurückgeht, sei hier wenigstens erwähnt; vgl. Dieter Thomä, »Jeder ist sich selbst der Fernste. Zum Zusammenhang zwischen personaler Identität und Moral bei Nietzsche und Emerson«, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 316–343, hier 335.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 279/286]
1

schwänglich gestimmten Mill – als Wohltäter zu begrüßen. Die folgende Passage aus Nietzsches *Morgenröthe* wirkt (nur!) auf den ersten Blick gleichfalls wie eine Variante auf Mill:

> »Man hat viel von der Verunglimpfung wieder zurückzunehmen, mit der die Menschen alle Jene bedacht haben, welche durch die *That* den Bann einer Sitte durchbrachen, – im Allgemeinen heissen sie Verbrecher. Jeder, der das bestehende Sittengesetz umwarf, hat bisher zuerst immer als *schlechter Mensch* gegolten: aber wenn man, wie es vorkam, hinterher es nicht wieder aufzurichten vermochte und sich damit zufrieden gab, so veränderte sich das Prädicat allmählich; – die Geschichte handelt fast nur von diesen *schlechten Menschen*, welche später *gutgesprochen* worden sind!« (KSA 3, 33; vgl. 2, 413; 3, 532 f.; 5, 274)

Aus dieser Passage ergibt sich aber die entscheidende Differenz zwischen Mill und Nietzsche. Letzterer freut sich nicht über die nachträgliche Gutsprechung, sondern will das Misstrauen an diesem Wechselspiel der Urteile insgesamt wecken. Weder gönnt er einer bestehenden Ordnung das Gütesiegel der Moral, noch lässt er den Außenseiter dieses Gütesiegel erwerben. Es geht ihm nicht nur um eine Umdeutung des Bösen ins Gute, sondern um eine grundsätzliche Infragestellung des Einsatzes moralischer Prädikate. In *Zur Genealogie der Moral* heißt es: »Wir haben eine *Kritik* der moralischen Werthe nöthig, *der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen*.« (KSA 5, 253)

Der zentrale Punkt dieser »Kritik« bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Moral und Macht. Nietzsche macht darauf aufmerksam, dass die Moral als Gesamtheit von Geboten und Gesetzen nicht als Hort des Guten neben der kalten Welt der Macht steht, sondern an ihr selbst teilhat. Die Macht zeigt sich in diesem Fall in der Allgemeinheit von Gesetzen und überhaupt von »Begriffen«, die für Gleichmacherei oder »Gemeinheit« sorgen (KSA 5, 221). Es wird eine »Maschinerie« der »Generalisation« in Betrieb genommen, die »eine grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung« produziert (KSA 5, 324; 3, 593).

Diese Moralmacht, die alle Menschen zum Gehorsam zwingt, hat den paradoxen Effekt, dass sich die Menschen in passive Befehlsempfänger, in Opfer verwandeln und damit als moralische Instanzen verschwinden. Unabhängig vom Inhalt irgendeines Gesetzes liegt

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 280/286]
1

demnach in dessen Form selbst ein moralisches Problem: ein »Hass gegen das Menschliche«, ein »Widerwillen gegen das Leben« (KSA 5, 412). »Der Mangel an Person rächt sich überall; eine geschwächte, dünne, ausgelöschte, sich selbst leugnende und verleugnende Persönlichkeit taugt zu keinem guten Dinge mehr« (KSA 3, 577). Mit diesem Mangel an Person wird letztlich die »Moral mit abgeschafft« (KSA 5, 123). Die Gesellschaft verwandelt sich in einen »Staat«, der »das kälteste aller kalten Ungeheuer« ist und »wo der langsame Selbstmord Aller – ›das Leben‹ heisst« (KSA 4, 61 f.).

Man beachte die Pointe von Nietzsches Argument: Es geht ihm nicht um die Geste der Desillusionierung, dass hinter der Moral doch nur die Macht steckt. Er beschreibt vielmehr ein spezielles Junktim von Macht und Moral, das an den Anspruch auf Allgemeinheit oder Gemeinheit gebunden ist, und zeigt, dass *dieses* Junktim den wahrhaft Handelnden demontiert und damit auch die Moral kollabieren lässt. Der Vorwurf gegen den Außenseiter, er sei unmoralisch, wird damit ganz kraftlos, denn diejenigen, die sich an die Regeln halten, sind selbst nicht moralisch, sondern leben als gut funktionierende Automaten vor sich hin. Keineswegs lacht Nietzsche dieser sich abschaffenden Moral nur hämisch hinterher. Bei allen martialischen Tönen ist Nietzsche, wie er in *Ecce homo* beteuert, »kein Moral-Ungeheuer« (KSA 6, 257). Wichtig ist seine Moralkritik nicht, weil sie die Moral *erledigt*, sondern weil sie sie *unter Druck setzt*. Ich verstehe – und verteidige – seine Position als immanente Kritik, als Anspruch auf eine andere Moral. So bezeichnet er die »*Heerdenthier-Moral*« als eine »Art von menschlicher Moral, neben der, vor der, nach der viele andere, vor Allem höhere Moralen möglich sind und sein sollten« (KSA 5, 124). »Die Sittlichkeit wirkt der Entstehung neuer und besserer Sitten entgegen: sie verdummt.« (KSA 3, 32) Die andere Sitte, die »moralinfreie Tugend« (KSA 13, 21), für die der Störenfried steht, bewährt sich darin, dass sie das Individuum nicht im reaktiven Modus des Gehorsams festhält, sondern dessen Macht *schätzt*. Gesucht ist eine Alternative zur »Entselbstungs-Moral«, die sich an »das Gesetz und die allgemeine Lust an Gesetzlichkeit und Gehorsam« klammert (KSA 13, 604; 3, 532).

Es liegt nahe, der »Entselbstung« einfach »Selbstverherrlichung« entgegenzusetzen. Leider kommt Nietzsche tatsächlich zu diesem Schluss: »Die vornehme Art Mensch fühlt *sich* als werthbestimmend,

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 281/286]
1

sie hat nicht nöthig, sich gutheissen zu lassen […]: eine solche Moral ist Selbstverherrlichung« (KSA 5, 209). Diese Herrlichkeit sollte man freilich mit Vorsicht genießen. Wie der Mensch nicht an einer anderen »Person« oder an einem »Vaterlande hängen bleiben« darf, so darf er nach Nietzsches eigenem, von ihm selbst nicht immer befolgten Hinweis aus *Jenseits von Gut und Böse* »nicht an seiner eignen Loslösung hängen bleiben« (KSA 5, 59). Das heißt: Der Vertreter einer anderen Sitte protzt nicht damit, auf der sicheren Seite zu sein und über eine Sonderstellung oder einen Sonderwillen zu verfügen. Damit würde er dem überindividuellen Einvernehmen nur plump mit individueller oder egozentrischer Selbstgefälligkeit entgegentreten – also sich mit der eingangs geschilderten Position des Perspektivismus 1.0 zufrieden geben. Weil sich darin immer auch ein Widerwille gegen andere verbirgt, droht hier die verkappte Abhängigkeit von ihnen, also das in *Zur Genealogie der Moral* sezierte »Ressentiment« (KSA 5, 311).

An die Stelle der missverständlichen »Selbstverherrlichung« sollte man lieber jene »Selbstüberwindung« setzen, die Nietzsche als seine »stärkste Eigenschaft« hervorhebt (KSA 10, 112). Erst dann nämlich ist eine plausible Gegenposition zur Moral des Gesetzes bezogen: Man verzichtet darauf, als Gesetzgeber seiner selbst aufzutreten, man begibt sich an die Seite des von Nietzsche bedichteten »Columbus Novus«, der als »Heimatlose[r]«, als Vertreter des »geistigen Nomadenthum[s]« unterwegs bleibt (KSA 10, 34; 3, 628; 2, 469).[23]

Man könnte meinen, hier werde das romantische Bild eines Menschen gezeichnet, »der das Meer, das Abenteuer und den Orient kennt« (KSA 3, 532) und seine Extravaganzen genießt. Doch in der *Morgenröthe* zerstört Nietzsche dieses Bild und benennt den Preis, der für dieses Leben zu entrichten ist: Es ist nicht nur von äußerer Unsicherheit, sondern auch von innerer Verunsicherung gezeichnet:

> »Jede individuelle Handlung, jede individuelle Denkweise erregt Schauder; es ist gar nicht auszurechnen, was gerade die seltneren, ausgesuchteren, ursprünglicheren Geister im ganzen Verlauf der Geschichte dadurch gelitten haben müssen, daß sie immer als die bösen und ge-

[23] Zur Theorie des Nomadentums bei Nietzsche und Emerson vgl. Dieter Thomä, »Jeder ist sich selbst der Fernste«, 335–342.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 282/286]
1

fährlichen empfunden wurden, ja dass *sie sich selber so empfanden.*« (KSA 3, 24)

»Allen jenen überlegenen Menschen, welche es unwiderstehlich dahin zog, das Joch irgend einer Sittlichkeit zu brechen und neue Gesetze zu geben, blieb, *wenn sie nicht wirklich wahnsinnig waren*, Nichts übrig, als sich wahnsinnig zu machen oder zu stellen, – und zwar gilt diess für die Neuerer auf allen Gebieten, nicht nur auf dem der priesterlichen und politischen Satzung.« (KSA 3, 27)

Nimmt man diese Verunsicherung des Außenseiters ernst, so ist das »Jenseits des Rechts« nicht nur, wie Nietzsche nahelegt, ein »Vorrecht des Mächtigsten« (KSA 5, 309), sondern es bezeichnet den Ort desjenigen, der mit seiner Randstellung immer auch die Selbstpreisgabe riskiert. Er kann *durchdrehen.* Solange dies ihm erspart bleibt, richtet Nietzsches Außenseiter seine Spitze gegen den Status quo – und diese Spitze ist schärfer, als dies bei Mill vorgesehen ist. Sie wird nicht, wie bei Mill, als positiver Faktor in den Fortschritt integriert. Der moralische und politische Wert des Außenseiters besteht nach dieser Nietzsche-Lesart nicht darin, dass von ihm inhaltlich wertvolle Anstöße ausgehen würden, sondern darin, dass er eine kritische Funktion erfüllt.[24] Seine Botschaft an die Ordnung lautet: Du hast es nur verdient, moralisch genannt zu werden, *wenn du dich mit mir anlegst, wenn du dich mir aussetzt.* Sonst bist du nichts als eine gut geölte Maschine.

4. Zur Aktualität des agonalen Perspektivismus. Ein Ausblick

Nicht der Nonkonformist ist verpflichtet, sich als nützlich für die Ordnung zu erweisen, sondern die Ordnung ist aufgefordert, sich selbst in Frage zu stellen und in Bewegung zu versetzen. Nietzsche schlägt ihr die Moral als »Vertheidigungsmittel« aus der Hand (KSA 12, 415). Die Macht ist nur moralisch, wenn sie geschichtlich wird.

[24] Vgl. Wendy Brown, *Politics Out of History*, Princeton/Oxford 2001, 133: »What if instead of defending politics and democracy against Nietzsche's critiques, […] we […] attempted to discern how they might enrich democratic political projects?«

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 283/286]
1

Diesen Schluss zieht der wichtigste Nietzsche-Schüler des 20. Jahrhunderts, Michel Foucault. Er beschreibt den Konformismus, gegen den Nietzsche sich zur Wehr gesetzt hat, als »Normalisierungsgesellschaft« und bietet dagegen den unscheinbaren, aber ergiebigen Begriff des »politischen Historismus« auf. Dieser enthält eine Pointe gegen die Ruhigstellung oder Abschließung der Geschichte und bezeichnet eine Dynamik von »Machtbeziehungen«, »unbestimmten, unbestimmt dichten und vielfältigen […] politischen Kämpfen«, die sich mit offenem Ende fortsetzen.[25]

Nietzsches (und auch Foucaults) Beitrag zur Theorie des Störenfrieds ist ergiebig und doch auch enttäuschend. Er findet sich nicht mit der Unschlüssigkeit ab, bei der Mill stehenbleibt: ob eine bestehende Ordnung sich zum Richter über willkommene Innovationen und schädliche Invektiven machen darf oder ob sie Störungen vorbehaltlos hinnehmen muss. Nur die zweite Haltung kommt für Nietzsche in Frage. Daraus ergibt sich die prinzipielle – aus meiner Sicht richtige – Kritik an der Selbstverständlichkeit des Status quo. Doch Nietzsche lässt denjenigen im Stich, dem die Frage unter den Nägeln brennt, wie die Streitfälle im Spiel von Ordnung und Störung konkret zu entscheiden sind. Dies betrifft sowohl die Art der Störung (wie weit kann der Rechtsbruch gehen?) wie auch den Ausgang des Konflikts (wohin führt die Selbstüberwindung?).

Nietzsche lädt zu diesem Streit ein, aber er beteiligt sich nicht wirklich daran. Dies mag an seinen übergroßen Vorbehalten gegen mögliche Gegner, aber auch gegen mögliche Mitstreiter liegen. Die Vertreter der Ordnung, mit denen er sich anzulegen hätte, hält er gar nicht für satisfaktionsfähig, und für einen freien Geist ergibt die Suche nach Mitstreitern keinen Sinn, denn »jede Gemeinschaft macht, irgendwie, irgendwo, irgendwann – ›gemein‹« (KSA 5, 232). So radikal der Störenfried, den Nietzsche aufbietet, auch ist, so gelassen können die Verteidiger der bestehenden Ordnung mit ihm umgehen. Sie werden von ihm kaum je belästigt werden. Die »sublime Bosheit« (KSA 5, 336), die in ihm steckt, bleibt seltsam entrückt.

[25] Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, hrsg. von Mauro Bertani und Alessandro Fontana, Frankfurt a. M. 1999, 49, 131.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 284/286]
1

Wenn man sich damit nicht begnügen will, bleibt nichts anderes – aber das ist immerhin etwas! –, als im Sinne einer pragmatistischen Auffassung gesellschaftlichen Wandels[26] auf die Aushandlungsprozesse zu setzen, die in politischen Konflikten durchlaufen werden. Sie sind kein notwendiges Übel, sondern eine Sternstunde des Politischen. Wenn eine abweichende Perspektive anerkannt wird, dann darf dies nicht im Modus der Vereinnahmung erfolgen, sondern muss mit einer Selbstveränderung des herrschenden Diskurses einhergehen. Zu diesem politischen Perspektivismus gehört die Bereitschaft einer Ordnung, sich dem Blick von außen auszusetzen, ihren integralen Anspruch zurückzunehmen, aber auch die Bereitschaft des Störenfrieds, sich nicht rechthaberisch in seinem Eigensinn zu sonnen, sondern sich dem Druck der Rechtfertigung zu stellen.

Der agonale Perspektivismus 3.0, den ich im Anschluss an Mill und Nietzsche rekonstruiert habe, geht anders als der Perspektivismus 1.0 nicht von einer gleichgültigen Koexistenz verschiedener Sichtweisen aus, behauptet aber auch nicht – wie der Perspektivismus 2.0 – eine fruchtbare Komplementarität solcher Sichtweisen. Vielmehr wird angenommen, dass es zum Streit zwischen verschiedenen Sichtweisen kommt. Dieser Streit verläuft asymmetrisch, weil die Pluralität von Perspektiven von der Hegemonialität bestehender Konventionen und Diskurse durchkreuzt wird. Daraus leitet sich die Verteilung der Begründungslasten für die jeweils eingenommenen Perspektiven ab. Von der hegemonialen Sichtweise ist zu erwarten, dass sie ihre vermeintliche Selbstverständlichkeit und Integrität zur Disposition stellt. Von der dissidenten Sichtweise ist zu erwarten, dass sie sich nicht in ihrer Idiosynkrasie gefällt, sondern die Beziehung zum Status quo aushält, sich mit ihm auseinandersetzt und rechtfertigt. Bei dem damit in Gang kommenden Aushandlungsprozess wird darüber entschieden, ob Sichtweisen weiterhin unversöhnlich nebeneinander stehen oder ob der Streit geschlichtet werden kann – sei es im Sinne der neu gerechtfertigten Bevorzugung einer der konfligierenden Perspektiven,

26 Vgl. zum pragmatistischen Umgang mit der Spannung zwischen den »cries of the wounded« (William James) und dem Staat als »Genehmigungsbehörde« Michael Festl, *Gerechtigkeit als historischer Experimentalismus. Gerechtigkeitstheorie nach der pragmatistischen Wende der Erkenntnistheorie*, Konstanz 2015, 388.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 285/286]
1

sei es im Sinne einer neu zu bildenden Vereinbarkeit. Entscheidend ist hier nicht nur deren bestimmter *Inhalt*, sondern die *Form* der Auseinandersetzung, also die Streitkultur zwischen den beteiligten Parteien.

An aktuellen Schauplätzen, auf denen eine solche Streitkultur erwünscht, aber leider schlecht entwickelt ist, mangelt es nicht. In der Wissenschaft gibt es eine derzeit an Heftigkeit zunehmende Debatte über den Konformismus, der sich durch Evaluationsverfahren in wissenschaftlichen Zeitschriften ausbreitet (Stichwort: Zitierkartelle). In der Wirtschaft tut man sich schwer damit, funktionierende Prozeduren für *Whistleblowing* zu etablieren. Im sozialen Leben wird die Kommunikation durch die Etablierung von segregierten Räumen der Selbstbestätigung unterlaufen (Stichwort: Echokammern). In der Politik wird die öffentliche Sphäre durch die Krise der traditionellen Medien und die Offensive kollektivistischer Ideologien ausgedünnt (Stichwort: Populismus).

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124835
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 286/286]
1

Angaben zu den Autorinnen und Autoren

Christine Abbt: SNF-Förderungsprofessorin für Philosophie an der Universität Luzern.

Johanna Breidenbach: Assistentin am Lehrstuhl für Systematische Theologie der Universität Zürich.

Anton Leist: Emeritierter Professor für Praktische Philosophie an der Universität Zürich.

Andreas Mauz: Oberassistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich.

Hartmut von Sass: Privatdozent für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Zürich und stellv. Direktor des Collegium Helveticum.

Niko Strobach: Professor für Philosophie mit dem Schwerpunkt Logik und Sprachphilosophie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Holm Tetens: Emeritierter Professor für Theoretische Philosophie an der Freien Universität Berlin.

Dieter Thomä: Professor für Philosophie an der Universität St. Gallen.

David Weberman: Associate Professor an der Central European University in Budapest.

Markus Wild: Professor für Theoretische Philosophie an der Universität Basel.

Véronique Zanetti: Professorin für Praktische Philosophie an der Universität Bielefeld und Direktorin des dortigen Zentrums für interdisziplinäre Forschung.

Felix Meiner Verlag
Perspektivismus / 124847
Donnerstag, 31.01.2019
[S. 287/287]
1