

Schönherr-Mann/Jain/Beilhack

Rumford 11A

Der philosophische Rau(s)chsalon 2008–2012



REIHE: NEUE PHILOSOPHIE

BAND 5: SCHÖNHERR-MANN/JAIN/BEILHACK (HG.): RUMFORD 11A

**GEWIDMET DEM MANN AUS DER
RUMFORDSTRASSE UND SEINEN
GÄSTEN**

SCHÖNHERR-MANN/JAIN/BEILHACK (HG.)

RUMFORD 11A

Der philosophische Rau(s)chsalon 2008–2012

edition fatal

»edition fatal« Verlagsgesellschaft bR, München
Gesellschafter: Mario R. M. Beilhack, Anil K. Jain
www.edition-fatal.de, kontakt@edition-fatal.de

Reihe: Neue Philosophie, Band 5
Herausgeber: Mario R. M. Beilhack

Hans-Martin Schönherr-Mann, Anil K. Jain, Mario
R. M. Beilhack (Hg.): Rumford 11A – Der philo-
sophische Rau(s)chsalon 2008–2012

Originalausgabe, München 2012
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.

Titelbild: Anil K. Jain

Bibliografische Information der Deutschen National-
bibliothek:

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

ISBN 978-3-935147-24-8

Herstellung: Books on Demand GmbH

INHALTSVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort des Gastgebers	11
Vorwort der Mit-Herausgeber	15
Schönherr-Mann: Das Dionysische als das gute Böse	19
Schönherr-Mann: Kein gutes Leben ohne Verrat	27
Beilhack: A Space Odyssey – Die mediale Verfasstheit der Welt	33
Hofmann: Die Ausnahmeschutzverletzung	41
Löhr: Wa(h)re Schönheit	49
Schönherr-Mann: Die wahre Schönheit als Oberflächenphänomen	69
Jain: Capitalism Inc.	77
Löhr: Der Traum ist mehr als bloße Wunscherfüllung	87
Ruoff: Ein Physiker plaudert aus dem Nähkästchen	109
Jain: Die kontingente Gesellschaft	117
Bolea: Gedichte	127
Löhr: Versuche über Gleichgültigkeit	135
Ruoff: Die reterritorialisierte Theorie	155
Löhr: Bild und Zeit	169
Sauer: Das Böse	187
Bräustetter/Hartung: Wer denkt wen?	205
Mayerhofer: Worüber man nicht sprechen kann	229
Cegla: Warum Guido Knopp der beste deutsche Historiker ist	255
Sauer: Anstelle eines Nachworts	271
Über die Vortragenden	275

VORWORT DES GASTGEBERS

VORWORT DES GASTGEBERS

Die Zeiten des Salons sind bekanntlich vorbei. Als er im 18. Jahrhundert, längst nicht allein aber in besonderer Weise in jenem Pariser Salon des Baron d'Holbach, der Rede ermöglichte, sich frei von staatlicher und religiöser Bevormundung ungezwungen mit allem zu beschäftigen, was ansonsten verboten war, eröffnete der Salon die Perspektive der Gedankenfreiheit, die Schiller in seinem *Don Carlos* fordert.

Muss diese zwar noch hinter verschlossenen Türen stattfinden, so erschöpft sie sich aber gerade nicht innerlich als Selbstgespräch. Gedankenfreiheit beruht vielmehr auf dem Gespräch mit anderen Menschen, mit denen man daher auch entsprechend rücksichtsvoll umgehen muss. Man darf sie weder physisch noch psychisch bedrohen. Im Gegenteil, man muss etwas für deren körperliches und geistiges Wohlbefinden tun. Baron d'Holbach bewirtete seine Gäste denn auch mit vorzüglichen Speisen und guten Weinen.

Letzterer beflügelt bekanntlich den Geist ob seiner berausenden Wirkung. Der nüchterne Verstand erscheint dagegen wenig innovativ, wenig inspirierend, höchstens disziplinierend, was durchaus einen Vorteil haben kann, wie ich noch erläutern werde. Dass es beim berauschten Denken – und lassen wir es hier bei Alkohol und Nikotin bewenden, das die Angst mindert, wiewohl Haschisch in Arabien dieselben Rollen spielt – gelegentlich auch hoch her oder aggressiv zugehen kann, verwundert nicht.

In Holbachs Salon fanden sogar Beziehungsdramen und Skandale statt. Auch die Vernunft, die das Gespräch sucht, funktioniert nicht ohne Gefühl, nicht ohne Leidenschaft, nicht ohne Engagement, ist gelegentlich, aber unvermeidbar und inspirierend ein Wille zur Macht oder übt psychische Gewalt aus. Daher liegt Jürgen Habermas mit seiner Ableitung des zwanglosen Zwangs des besseren Arguments aus der Salonöffentlichkeit des 18. Jahrhunderts heraus immer schon daneben. Das Ideal eines herrschaftsfreien Dialogs – bestimmt kein christliches – reiht sich doch eher in die monokausalen Utopien ein, die sich die Wirklichkeit immer nur unterwerfen, ihrer Vielfalt und Lebendigkeit niemals gerecht werden.

Der Berliner Salon um 1800, jener etwa von Rahel Varnhagen, verkörperte und realisierte dagegen stärker eine gesellschaftliche Pluralität, weil dort über Klassen- und Standesschranken genauso hinweg miteinander geredet und gelebt werden konnte, wie über ethnische und religiöse. »Dem geschärften Gewissen«, schreibt Hannah Arendt, »der Aufklärung ist es unerträglich geworden, Rechtlose unter sich zu wissen. Die Sache der Menschheit wird

zugleich die Sache der Juden.« Genauso überschreitet der Salon linguistische Schranken. Dichter und Intellektuelle wurden dort gerne gesehen, was für die Bourgeoisie nicht selbstverständlich ist, freilich erst später im 20. Jahrhundert. Sie gaben den anderen das Gefühl, an der literarischen, künstlerischen und geistigen Welt nicht nur teilnehmen zu können, sondern selber in ihr kreativ zu werden. Man las sich gegenseitig vornehmlich eigene Briefe vor, was nicht nur Nicht-Dichter zu Literaten erhob, sondern vor allem auch Frauen eine intellektuelle Beschäftigung ermöglichte, von der sie damals noch weitgehend ausgeschlossen waren.

Diese Salonkultur, den Pluralismus zu leben, endete 1807 nach dem Einmarsch Napoleons in Berlin. Denn daraufhin brach ein Juden Hass aus, der sich im Laufe des 19. Jahrhunderts in den Antisemitismus verwandelte, der sich nicht mehr primär religiöser, sondern pseudo-biologischer Argumente bediente. In dieser Zeit verfiel folglich auch die Salonkultur des Gesprächs, des besseren wie des treffenderen – somit auch verletzenden – Arguments. Einerseits wurde die Salonkultur überflüssig, konnte man langsam auch in der Öffentlichkeit unbeschränkter seine Meinung äußern. Andererseits durfte man im Salon einer nationalistischen, weitgehend königstreuen Bourgeoisie den Gedanken gerade keinen freien Lauf mehr lassen: Man hätte ja auf sozialistische und unmoralische Ideen kommen können.

Der philosophische Rau(s)chsalon hat aus diesen Traditionen eigentlich nur den Namen übernommen. Wie hätte er auch mehr beanspruchen können? Er verdankt sich einem biopolitischen Zufall, nämlich dem bayerischen Rauchverbot in Gaststätten. Denn er hatte zwei Vorläufer: Von 1989 bis 2000 organisierte ich eine wöchentliche *Lesegruppe* mit Freunden und Studenten, die zu Freunden wurden. Absatz für Absatz lasen wir Hegels *Phänomenologie des Geistes* in dreieinhalb Jahren. Vollständig lasen wir Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* und die *Philosophischen Untersuchungen* Wittgensteins, zur Hälfte etwa die *Grammatologie* Derridas und Gilles Deleuzes' *Differenz und Wiederholung* etc. Als diese *Lesegruppe* nach gut zehn Jahren wöchentlicher Arbeit – sie fand zumeist in meiner Wohnung statt; nur wenn ich in die Ferien fuhr, zwei Wochen im Jahr, fiel sie aus – schließlich einschlieft, transformierte sie sich in einen Stammtisch, der sich manchmal regelmäßig nach meiner Vorlesung im Münchner Literaturhaus traf, manchmal auch nur einmal im Monat.

Als Ende 2007 das bayerische Rauchverbot in Kraft trat, war ich nicht bereit, mir auf diese Weise das Rauchen verbieten zu lassen. Nicht nur dass ich seither Kneipen nur noch im Notfall aufsuche. Vielmehr beschloss ich, diesen

Stammtisch von da an wieder in meine Wohnung einzuladen, wo man selbstverständlich in allen Räumen rauchen darf. Zudem erweiterte ich ihn gezielt durch philosophisch Interessierte aus meinem Umfeld. Und ich verlieh ihm etwas philosophischen Sinn, indem jedes Mal ein kleiner Vortrag gehalten werden sollte. Im Vordergrund stand aber schlicht der Smalltalk. Ich lade die Teilnehmer ein, denen ich philosophisches Interesse zutraue, nehme aber auch den einen oder anderen Vorschlag an. Die Vorträge werden ausschließlich von den Teilnehmern gehalten. Zuschauer, also Touristen, sind eigentlich nicht zugelassen.

Während anfänglich denn auch eher kurze knappe Vorträge gehalten wurden und sich die daran anschließende Diskussion in engen Grenzen hielt, werden in den letzten zwei Jahren nicht nur immer längere, ausgefeiltere und immer spannendere Vorträge gehalten. Vielmehr will die Diskussion danach manchmal gar nicht enden. Zwischen 21h und 22h trudeln zwischen 15 und 20 Leute ein. Der Vortrag beginnt zumeist nicht vor 22.30h und dauert häufig eine Stunde. Die folgende Diskussion endete im extremen Fall einmal früh um 4 Uhr, ansonsten um 3 Uhr, während der Smalltalk auch bis früh um 5 Uhr dauern kann. Es gibt Wein und Wasser und das Rauchen darf gelegentlich unterbrochen werden, was offenbar den Geist beflügelt. Denn im Unterschied zu jenem Lesekreis der neunziger Jahre, in dem es – um die Konzentration nicht zu gefährden – Wein erst ab 24h gab, nach dem Ende von Lektüre und Diskussionen, fließt der Wein im philosophischen Rau(s)chsalon von Anfang an.

Was die Inhalte und Intentionen des Salons betrifft, so entstehen diese durch die Beteiligten, die ihre Vortragsthemen vorschlagen, nicht allein durch den Gastgeber. Worum es dabei geht, beschreibt Linda Sauer in ihrem »Anstelle eines Nachworts«, auf das hinzuweisen, ich mich glücklich schätze. Dafür möchte ich ihr besonders danken. Doch mein Dank gebührt allen, die am *philosophischen Rau(s)chsalon* teilgenommen haben, im besonderen unseren Verlegern der *edition fatal*, Mario Beilhack und Anil Jain, die diese Publikation ermöglichten. Michael Löhr, der bisher sieben Vorträge hielt, die aus Platzgründen nicht alle aufgenommen werden konnten, verdanken alle Beteiligten in großem Maße diese unglaubliche Entwicklung, die uns am Ende zumindest ein wenig davon träumen lässt, mit den früheren Salons ansatzweise kleinere Gemeinsamkeiten zu teilen. Für mich ist der Rauchsalon jedenfalls zurzeit der wichtigste Ort des philosophischen Gesprächs.

VORWORT DER MIT-HERAUSGEBER

VORWORT DER MIT-HERAUSGEBER

Liebe Leserin, lieber Leser,

der vorliegende Sammelband »Rumford 11A« ist sozusagen das textliche Kondensat einer »Institution«, die als Reaktion auf das allgemeine Rauchverbot in bayerischen Gaststätten gegründet wurde. Oder einfacher ausgedrückt: Unser Mitherausgeber (und bekennender Raucher) Hans-Martin Schönherr-Mann beschloss kurzerhand einen philosophischen »Rau(s)chsalon« in seiner Wohnung zu etablieren, um nach wie vor in rauchgeschwängelter Umgebung in den Genuss eines guten Tropfens wie angeregten Gesprächen zu gelangen. Der »philosophische Rau(s)chsalon« etablierte sich danach schnell als philosophischer Untergrund der bayerischen Kapitale. Unser Sammelband mit den vorgetragenen Texten ist dabei natürlich nur ein Ausschnitt, denn zum einen fehlen (aus Platzgründen) einige Beiträge und zum anderen kann hier natürlich das vielleicht wichtigste Element – die anschließenden Diskussionen – leider nicht wiedergegeben werden. Aber wir hoffen, dass die Texte vielleicht auch Sie inspirieren können.

Die Entscheidung, den Sammelband zum »philosophischen Rau(s)chsalon« in der »edition fatal« zu publizieren, die wir im Jahr 2000 gegründet haben, fiel uns nicht schwer, passen doch die in der Salontradition entstandenen literarischen und philosophischen Miniaturen wunderbar zu unserem Verlagskonzept. Denn es war von Beginn an unser Ziel, mit unserem Kleinverlag einen publizistischen Kontrapunkt zum vorherrschenden Mainstream geistes- und sozialwissenschaftlicher Publikationen zu setzen. Und wir wollten uns einfach nicht damit abfinden, dass »Publizieren« ein Frage des Geldes sein soll; wir wollten interessante, »nicht-marktgängige« Bücher herausbringen, die für die Leser bezahlbar sind, ohne von den AutorInnen hohe Druckkostenzuschläge verlangen zu müssen.

In der aufziehenden digitalen Revolution (mit »Print on Demand« und Online-Publikation etc.) sahen wir die großartige Möglichkeit, eine verlegerische Plattform ins Leben zu rufen, die alternativen, gesellschaftskritischen Texten und Buchprojekten eine Chance gab. In den vergangenen Jahren entstanden so fünf Buchreihen, die das Spektrum unseres Programms abdecken sollten: Neue Philosophie, Moderne–Postmoderne, Kultur–Kritik, Politik–Ökonomie

und Zeit–Geschichte. Wir verstanden uns dabei von Anfang an nicht als ein digitales »Start up« oder Discounter-Verlag für Dissertationen, sondern als Vermittler für mitunter auch seltsam anmutende oder sperrig wirkende Buchideen, die aber eines sein sollen: originell und engagiert. Dabei war es immer unsere Politik, sämtliche Bücher (kostenlos) auch als Volltext ins Internet zu stellen, um möglichst viele LeserInnen erreichen zu können. Stöbern Sie doch mal in unserem Programm unter: <http://www.edition-fatal.de>

Hans-Martin Schönherr-Mann war im Jahr 2001 mit dem hoch interessanten, aber so gar nicht akademischen Band »Mosaik des Verstehens – Skizzen zu einer negativen Hermeneutik« einer unserer ersten Autoren – auch das verbindet uns mit dem Salon in der Rumfordstraße. Wir wünschen Ihnen eine anregende und inspirierende Lektüre!

Anil K. Jain und Mario R. M. Beilhack (edition fatal)

SCHÖNHERR-MANN: DAS DIONYSISCHE ALS DAS GUTE BÖSE

Hans-Martin Schönherr-Mann (1. Salon, 31. Januar 2008)

DAS DIONYSISCHE ALS DAS GUTE BÖSE

Noch Arnold Gehlen beklagt die Reize, die den Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft überfluten. Monotone, rhythmische Gleichförmigkeit gehöre stattdessen zum Wesen des Menschen wie der Technik. Daher passen sie so gut zusammen. Da fragt man sich – wenn man bedenkt, dass Gehlen dergleichen mitten im schlimmsten Industriezeitalter verkündet, als noch die Fließbandarbeit überall vorherrschte –, ob er dergleichen selbst mal probierte. Stattdessen hat er lieber den Nazis beim Erobern der Welt geholfen, was erfreulicherweise nicht glückte.

Der Mensch braucht – so Gehlen – die Technik, um als unspezialisiertes Mängelwesen zu überleben. Dergleichen aber setzt den Menschen unter permanenten Handlungszwang, von dem ihn die technischen wie die gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen entlasten sollen. Der Mensch könne doch nicht immer erst vor jeder Handlung nachdenken. Das mag noch im metaphysischen Horizont des autoritären Charakters der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts liegen. Im Zeitalter der Individualisierung ziehen indes sehr viele die Zwangsreflexion vor jeder Handlung dem technischen Rhythmus vor. Woody Allens *Stadtneurotiker* bedauert zwar einen Sinnverlust angesichts eines Mangels an rhythmischer Gleichförmigkeit des Lebens insgesamt, lässt sich aber kaum noch irgendwelchen Sinn einfach vorbeten. Da denkt und redet er lieber ununterbrochen wie die Menschen in Eric Rohmers Filmen. Manche flüchten vor diesen Entwicklungen in Sekten. Die Nazis waren ja auch mal eine, wiewohl auch fleißig frequentiert. Andere richten sich dagegen mit dem Bewusstsein der Unsicherheit, Unübersichtlichkeit und des Denkwangs ein. Sie bewegen sich selbst flüchtig von einem Interesse zum nächsten, verlangen manchmal nach stabilen Renten, vor allem dann, wenn es auf solches Alter zugeht. Ethische Werte gelten indes nicht mehr lebenslang und allgemein, sondern optional, in bestimmten Lebensabschnitten, die auch mit diversen Partnern versorgt werden.

Natürlich widerlegt es keinen lebenslangen Atheisten, wenn er auf dem Sterbebett an einen Gott denkt und ihn anruft – wenn er denn dessen Handynummer hat, soll der Gott doch ständig unterwegs sein. Die Menschen rekurrieren auf die Religion bei Bedarf. In vielen Lebensabschnitten interessieren sie sich für einen Gott nicht. Die Götter müssen sich wohl mit der Flüchtigkeit und Unstetigkeit vieler Menschen arrangieren, noch dazu wenn

diese zu einer ethischen Haltung avanciert und sich nicht mehr als unmoralisch desavouieren lässt. Oder handelt sich bei Gott um eine Art Rentenversicherung im Stile des Solidarprinzips: Wer früh einzahlt, bekommt hinterher mehr Gott raus?

Will da jemand noch einen klaren Kopf behalten? In der Tat, jede Menge: Die Antiraucher, die Antialkoholiker, die Feinde der Magic Mushrooms, die Gegner von LSD, Kokain, Heroin und Marihuana. Die neueren Modedrogen sind mir einfach weniger geläufig. Das mögen mir die jungen Leserinnen verzeihen. Besonders mutig war ich damals auch nicht. Außer Marihuana, ob als Gras oder Haschisch, habe ich nichts probiert, wiewohl mich Koks schon interessiert hätte. Marihuana hat mir auch ein paar üble Trips eingebracht, aber auch ein paar schöne Erlebnisse, auch sexueller Art. Denn es macht nichts von selbst, intensiviert nur das, was man gerade unternimmt, eben auch die Erotik.

Keine europäisch geprägte Welt der letzten Jahrtausende lebt jenseits der Drogen. Utah mag eine Ausnahme sein. Aber Utah entspringt ja auch dem lieben Gott und nicht dem europäischen Rausch. Mögen solche Leute denn auch einen klaren Kopf bewahren. Leider bedeutet das häufig Leiden, beispielsweise Angst, so soll denn auch die Zigarette das Angstgefühl lindern. Ergo rauchen die Raucher einfach und denken weniger an die Folgen. Aber man lebt nie in den Folgen und irgendwann ist es sowieso zu Ende. Die Gesundheit zu pflegen, um dem Gesundheitssystem Kosten zu ersparen, dient nur letzterem, erspart es uns ja schließlich auch keine Kosten.

Doch dass der Rausch ein öffentlich anerkannter Wert wird, das ist zumindest für die letzten Jahrhunderte eher ungewöhnlich und begründet die Feindschaft der Rausch-Gegner. Welcher Pop-Musik-Kanal im Rundfunk präsentiert Nüchternheit und Zurückhaltung? Ob Moderatoren, Passanten oder Musiker, sie müssen sich alle wie verrückt gebärden, sie müssen berauscht erscheinen. Selbst kirchliche Jugendorganisationen versuchen dergleichen ohne Drogen nachzuäffen. Sie bestätigen nur, dass die Dynamik des Denkens aus beraushtem Bewusstsein entspringt: Beten bis zur Ekstase. Oder der Weihrauch. Alkohol produzieren Klöster gerne.

Nietzsche erkannte diese Tendenz im antiken Trauerspiel. In der wagnerschen Musik kehrt sie neuzeitlich zum ersten Mal in Europa wieder, bis Anfang des 20. Jahrhunderts die erste afrikanisch inspirierte Pop-Musik aus den USA nach Europa herüber schwappte. Frauen spreizten beim Jazz-Tanz plötzlich unzüchtig ihre Beine, was die kaiserliche Sittenpolizei auf den Plan rief.

Hitler hat Wagners Musik missbraucht, nämlich in den Dienst der Massenhysterie gestellt. Der Rausch der Massen ist allerdings nicht nur gefährlich, sondern vor allem abstoßend. Man denke nur an den Schrei »Tor« ob vom Reporter im Radio oder von den Fans. Hierbei integriert der Rausch das Individuum in die Gemeinde, wird es nächster, wenn es im Stadion mit den andern schreit. Im Rausch, so Nietzsche, verliert sich das Principium individuationis, das sich im Apollinischen realisiert. Noch im Konzertsaal ist der Besucher Nachbar, gleicht sich an den Nachbarn an.

Doch das Prinzip des Dionysischen antizipiert zugleich die Prozesse der Individualisierung. Das Apollinische, die geistige Klarheit gilt bis heute als die Struktur des individuellen Bewusstseins. Doch diese Art der Klarheit verlangt vom Einzelnen Anpassung an bestimmte Standards derselben. Diese avancieren zur Klarheit der Gemeinschaft. Wer zu dieser Klarheit vorstößt, integriert sich automatisch in deren Denkweisen: Derart verbleibt das Individuum in die Allgemeinheit eingebunden.

So hofften alle politischen Strömungen auf einen Automatismus, der den Gegensatz von Individuum und Gemeinschaft, der die moderne Gesellschaft seit ihren neuzeitlichen Anfängen beherrscht, in Klarheit, Wahrheit und Objektivität auflösen sollte. Was heißt für Marx Freiheit? Einsicht in die Notwendigkeit! Und seine Fans beten das nach und fühlen sich frei – wahrscheinlich weil sie endlich einen Sinn im Leben finden, den zu entwickeln sie alleine unfähig sind. Die Dialektik der Aufklärung transformierte diese Klarheit in die Logik der Maschinen, der großen Systeme, der militärisch organisierten Gesellschaft, die noch den Sozialismus beseelte.

Dieser konnte schon gar nicht begreifen, dass die Logik der Individualisierung nicht nur eine größere Effizienz birgt, sondern auch in viel stärkerem Maße fasziniert – nicht zuletzt, weil sich mit ihr die Droge verbindet. Wer gesellschaftlich nicht anerkannte Drogen nimmt, entzieht sich stärker als mit den sozial erlaubten Drogen den gesellschaftlichen Normen. Der Rausch der Hippies, wahrscheinlich noch vielmehr derjenige in den Diskotheken bis hin zur Techno-Musik, ebnet die Wege der Individualisierung, wenn sich der einzelne den gesellschaftlichen Normen zu entziehen lernt, seine eigenen und natürlich diejenigen seiner Peergroup verfolgt: Die legale Droge dagegen diszipliniert und passt an – der Biergarten, die Zigarette danach, genauer nach der Schlacht – und neuerdings draußen vor der Tür. Die illegale Droge individualisiert, gerade wenn ihr manche zum Opfer fallen, da das Individuum erst selber den Umgang mit der Droge lernen muss, ohne dass die Gesellschaft dabei hilft. Aber wie viele Menschen kommen nicht auch durch Trunkenheit

um, wie viele durch Nüchternheit, wie viele durch Arbeitsunfälle! Wie viele sterben in der Familie, vom Krieg wollen wir mal großzügig absehen. Nur wenn Ex-Bischof Mixa sechs Mio. abgetriebene Embryonen vermisst, dann darf man auch die 50 Millionen des sogenannten zweiten Weltkriegs vermissen oder jene Opfer der Inquisition. Man darf auch die Lust jener vermissen, denen Priester diese vergällten, von den Missbrauchsopfern ganz zu schweigen. Ja, wer im Glashaus sitzt ...

Es gäbe wirklich nur eine Waffe gegen diesen Effekt, diesen hoch gefährlichen Effekt, nämlich die Legalisierung und Integration solchen illegalen Rausches in die soziale Konformität. Aber die Rauschgiftdezernenten wissen schon, warum sie dem nicht zustimmen können, und zwar weniger – wie viele mutmaßen –, um nicht ihren Job zu verlieren, als vielmehr weil jeder Droge die Gefahr innewohnt, das Individuum von sozialen Normen abzukoppeln und es weiter zu autonomisieren bzw. zu individualisieren.

Bis Omis Kaffeekränzchen – also wir – gepflegt kokst, das dürfte den Rauschgiftbehörden zu lange dauern. Erst danach könnte man die Soldaten problemlos in die Schlacht hetzen. Bisher muss man das verstohlen machen. Solche Integration misslingt sogar häufig den gesellschaftlich anerkannten Drogen, vielleicht sogar immer weniger, je mehr man sie sozial bekämpft – man denke an Bukowski. Soll man das Rauchen doch verbieten! Dann erst entfaltet es wieder die Kraft der Subversion. Die Raucherverfolgung hat jedenfalls den philosophischen Rau(s)chsalon begründet, indem man sich jetzt berauscht und nikotiniert über die Raucherfeinde amüsieren kann – und zwar bis früh um fünf, wenn beim einen oder anderen Raucherfeind schon der Wecker klingelt.

Das Dionysische prägt die individualisierte Gesellschaft mit all ihren Auswüchsen, die die politische Korrektheit kritisiert – vor allen Dingen mit der Reduktion besinnungsloser Solidarität, die nicht selten besinnungslose Individualität ablöst, und formiert sich diese auch in der Masse der Besucher eines Beatles-Konzerts in den frühen Sechzigern, die damals historisch durchaus progressiv waren und sich der gedrillten Gesellschaft zu entziehen trachteten – jener des Weißen Riesen, der Abführpillen oder der Fünf-Minuten-Terrine, die alle zusammen das Bruttosozialprodukt steigern sollten.

So erscheint heute das Argument immer weniger glaubhaft, dass man nur tun dürfe, was alle tun oder zumindest tun können. Es herrscht dionysisch nicht mehr die Klarheit: Wenn das alle tun? Wenn das alle täten? In beiden Fällen gilt dionysisch schlicht: Es tun nicht alle. Und schrecklich wäre es, wenn alle es täten. Es muss nicht jeder rauchen und trinken. Man darf auch

arbeiten und Kinder kriegen. Aber doch lieber »double income, no sex« als »single income, sex and kids and christian love«.

Das Dionysische, das zunächst die Besinnung und Klarheit bekämpft, indem es das Bewusstsein diesen entzieht, kann nur über diesen Umweg zurück zu einem individuellen Bewusstsein führen, dem natürlich auch immer etwas Rauschhaftes eignet. Denn wer wäre wirklich seiner selbst bewusst, ohne in diesem Bewusstsein zumindest ein wenig zu schwanken? Mit sich selbst ist nur jener derselbe, der Gott und dem Vaterland dient. Wer sich vor solchen Übergriffen bewahrt, der ist lieber mit sich uneins. Das macht mehr Spaß als Untertänigkeit.

Seit Hegel weiß man, dass Klarheit ohne Verschwommenheit, ohne ihre Reflexion durch das Bewusstsein scheitern muss. Die Reflexion verzerrt indes jegliche Klarheit. Seit Lacan weiß man, dass ich ein anderer bin, dass ich eben nicht der bin, den ich im Spiegel sehe und dessen ich mir angeblich bewusst bin. Solche Klarheit, die notorisch durch Wahnsinn verdunkelt wird, die vom eigenen Wahnsinn ahnt, braucht das Individuum: als den klaren Blick ins Trübe, Unscharfe, Verschwommene. Im anderen Fall gilt, was Enzensberger mal dichtete: Man stirbt auf dem Stuhl, wenn man bedenkt wer man ist.

Ohne Rausch keine Individualisierung, die des Trüben bedarf, immer dorthin ableitet! Ohne Rausch keine ökonomische Effektivität! Keine soziale Liberalität! Ohne Rausch gibt es nur Null-Toleranz. Ohne Rausch sieht man gar die Notwendigkeit ein, dass man Soldat werden muss und in den Krieg ziehen soll. Ohne Rausch begreift man, dass man dem Vaterland dienen muss. Gelegentlich ist es auch umgekehrt. Der Rausch hilft nicht immer.

Denn natürlich besitzt der Rausch auch ein hohes Gefährdungspotential der Kriminalität. Er dient auch den Führern jedweder Couleur, genauer dem langjährigen Nazi-Kanzler, der obersten Heeresleitung, der preußischen Armee. Doch man muss sich heute damit abfinden, dass es eben nichts Gutes in der Welt gibt, das man einschränkungslos gut nennen könnte. Auch das Gute, selbst Gott, besitzt seine Dialektik. Es wäre doch auch naiv, würde man es anders denken: Gott ist gut und böse zugleich – man denke an die Weisheit der antiken Götterwelt, oder auch an Abraham und Isaak, an Christus, der die Schriftgelehrten belehrt, die Händler aus dem Tempel vertreibt, Bäume verdorren lässt, Tote aufweckt, die dann nochmals sterben müssen, der sich am Kreuz opfert, anstatt mit Magdalena eine Familie zu gründen – oder war das vielleicht klug? – und der zuletzt noch wie Ödipus auf der Erde herumgeistert, grablos – hat er ja auch eine dunkle Familiengeschichte: ein verführtes

Mädchen, das vorgibt, der Verführer wäre der Gott gewesen, eine Ausrede die bis heute fruchtete – und doch das Predigen nicht aufhören kann, bis er zunehmend magersüchtig immer mehr in seinem Pneuma aufgeht und er dadurch definitiv die Bodenhaftung verliert.

Alle ethischen Einstellungen drohen in der modernen Welt immer der Bosheit auf den Leim zu gehen, manchmal bis dorthin, wo die Bosheit wiederum zur Güte wird: Wertezerfall und Dialektik der Werte, ihre Neugeburt. Selbst das Böse ist nicht mehr absolut böse, sondern selbst dann noch banal böse, wenn es sich böse aufführt, wie »Eichmann vor Jerusalem«. Der SS-Oberhäuptling war so grausam, dass er dabei selbst nicht zuschauen konnte: wie nachvollziehbar, wie banal! Das Böse weilt höchstens jenseits der Diskutabilität. Oder mittendrin? Denn es wäre doch harmlos, würde man eine solche gute Kategorie wie das Böse auf Auschwitz anwenden, die Massenmordmaschinerie, bei der Millionen mitgemacht und Abermillionen zugeschaut haben. Das alltägliche Nahsehen: das Böse als das Selbstverständliche, das jeder tut wie der Großvater bei der SA oder die Mutter, die bis zuletzt an den Chef glaubte, von ihm Wunder mit dem Namen Waffen erwartete und selbst hinterher sich nicht hinters Licht geführt versteht, sondern immer noch glaubt, man müsse mit den Wölfen heulen. Wenigstens redete sie von Wölfen.

Das Böse charakterisiert daher nicht mal mehr so richtig den Rausch, der ja zu allem Möglichen gut sein kann und sei er nur dazu da, die Guten zu reizen, damit sie etwas von ihrer Güte verlieren, jene mit dem klaren Verstand, jene die wissen, was wirklich gut ist, nämlich das Gesunde, das Natürliche, das regelmäßige Leben, was die Leistung trägt, die sich wieder lohnen soll, wenn es noch dazu Kinder erzieht. Dann ist es doch klar: Kinder sind gut und Rauchen ist böse. Nichts war's mit dem Guten des Bösen. Wie würde Warhol sagen: Das Böse ist das Böse ist das Böse ist das Böse. Ist das nicht gut! Carl Schmitt müsste ihm zustimmen.

SCHÖNHERR-MANN: KEIN GUTES LEBEN OHNE VERRAT

Hans-Martin Schönherr-Mann (3. Salon, 17. April 2008)

KEIN GUTES LEBEN OHNE VERRAT: ERGO VERRATET ALLE EURE GÖTTER!

Ein bekanntes Sprichwort lautet: Der Politiker schätzt den Verrat, nicht den Verräter. Den Judas mag niemand, gleichgültig welche Intentionen ihn treiben. Und war er nicht eine viel interessantere Gestalt, ohne den es den Religionsgründer nicht gegeben hätte? Kein Judas, kein Kreuz! Welch ein göttlicher Verrat!

Doch bewundert werden Verräter höchstens ob ihres gelegentlichen Wage-
mutes und – sollte er sich im entsprechenden Maße einstellen – ob ihres
Erfolges. Aber den Verrat als Charakterstärke, gar als Tugend zu titulieren,
das – so höre ich sie schon klagen – grenzt doch schier an Infamie. Auch
die Räuberbande, so Kant, braucht eine Moral. Oder finde ich das etwa gut:
»Wer hat uns verraten? Sozialdemokraten!« Da haben sie mal gehandelt.
Was hieße, beinahe bei »Wir in Bayern« angekommen zu sein? Eben Verrat,
moralisch, gar christlich?

Trotzdem kann ich den Verrat gar nicht hoch genug schätzen. Vielmehr
deklamiere ich ihn zur höchsten Tugend, der Gerechtigkeit noch vorgeordnet.
Der Verrat ist nämlich die Bedingung zu jeder weiteren Entwicklung, speziell
der geistigen. Natürlich grenze ich damit diesen Verrat gegen den politischen
ab, der im Grunde nur für das Kino taugt. Leonidas und die Schlacht an den
Thermophylen: »Wanderer kommst Du nach Sparta, sage du habest uns
liegen gesehen, wie das Gesetz es befahl.« Hätten sie es halt verraten! Und
vor allem jene in Stalingrad, die in der Quintessenz KZs verteidigten und
noch welche dazu erobern wollten.

Trotzdem gibt es eine Empathie zwischen beiden Formen des Verrats, dem
politischen und dem geistigen. Ob ich mein Land oder meinen Gott verrate,
beides bringt mich woanders hin. Wenn sich die Sesshaftigkeit als historisches
Zwischenspiel offenbart, dann gewinnt das Nomadentum, die Bewegung
an Qualität. Wir ziehen heute von Land zu Land und von Gott zu Gott oder
Theorie zu Theorie, von der einen zur anderen Erfahrung, von Ereignis zu
Ereignis: von der Geburt Christi über die Französische und die Russische
Revolution zur »I have a dream«-Rede Martin Luther Kings.

Im Gespräch mit einem Freund stellte sich heraus, dass ich im Laufe meiner
geistigen Entwicklung häufig die Fronten gewechselt habe. Ich war mal
Existentialist, mal Anarchist, mal Marxist, mal Kantianer, mal Hegelianer,
mal Fortschrittler, mal Ökologe, mal Naturfreund, mal Kulturfan, mal Autofeind,

mal Autofreund, mal Pazifist, mal Kriegstreiber. Und immer wieder, so machte ich dem Freund klar, hätte ich die Meinung oder Auffassung geändert. Ich hätte alle diese Positionen verraten, Sartre, Marx und Kant. Ich sei ein Verräter, so der Freund. Spontan und hoch erfreut stimmte ich ihm zu. In der Tat, mein Ethos, das ist der Verrat: als Nomade von Theorie zu Theorie ziehen, bis man die Theorie selbst noch aufgibt, nirgends Zuhause zu sein, nirgends zu bleiben, alle Verhältnisse immer wieder umstoßen.

Bin ich damit etwa doch treuer Marxist? Alle Verhältnisse umstürzen, die die Menschen knechten! Komme ich womöglich in alten Gewändern, wie Marx es im *18. Brumaire des Louis Bonaparte* den Revolutionären attestiert? Mit Schiebermütze in den Klamotten von Bertolt Brecht? Aber Marxens Bart habe ich mal abrasiert? Dann denken wir an Lacan: mit der Wahrheit, genauer dem nackten Gesicht lügen.

Oder bin ich etwa treuer Nietzscheaner? Wenn der längste Irrtum der Menschheit sich in der *Götzendämmerung* seinem Ende nähert, wenn es keine wahre Welt gibt, dann kann es kein richtiges Bild von dieser Welt geben. Bis heute indes insistieren die Zeitgenossen darauf, dass man nicht nur ein Weltbild braucht, um sich in der Welt orientieren zu können – man denke an GPS. Sie halten jeweils das Ihrige normalerweise für das einzig Richtige, oder zumindest das Richtigere. Das ergibt aber keinen Sinn mehr, wenn dafür die Kriterien fehlen. Nietzsche notiert in den Jahren 1885/86: »Die Undurchführbarkeit Einer Weltauslegung, der ungeheuere Kraft gewidmet worden ist – erweckt das Misstrauen ob nicht *alle* Weltauslegungen falsch sind.« (KSA Bd. 12, 126) Weltbilder, Ideologien, Weltanschauungen, das alles sind nur Irrtümer, aber vermutlich die zählebigsten. Geht ein Weltbild nieder, sehen sich die Überlebenden mit dem konkurrierenden Weltbild bestärkt, sie hätten die richtige Sicht auf die Welt.

Oder sollte ich der letzte Metaphysiker sein, da ich die Philosophie noch immer nicht aufgegeben habe? Doch vielleicht lässt sich irgendwann mit ihr überhaupt kein Geld mehr verdienen, so dass ich dann zum Schuhverkäufer umsatteln muss. Oder der Rinderwahn lässt mich die Philosophie verraten! Oder würde ich überhaupt dann erst richtig philosophieren, soll doch für manche Menschen in der Tat BSE ein Fortschritt sein? Warum nicht auch für mich? Schließlich wird man auch irgendwann das Leben verraten. Allerdings habe ich ernsthaft vor, dabei mit Abraham zu konkurrieren, um allemal jede göttliche Ordnung zu verraten. Es sollte also noch so manches Verratsjährcchen währen, genau bis zum Jahr 2112 – vorausgesetzt man bringt nicht noch in Erfahrung, dass der Kerl gar keine 160 Jahre gelebt hat. Wer hat dann wen

verraten? Oder holt mich just mit diesem Vorhaben und dieser Zahl die göttliche Ordnung ein?

So darf ich den Verrat zur höchsten Form der Moral erheben. Und zwar wieder unter Berufung auf Nietzsche: Will man den Dingen nachspüren, wenn die wahre Welt zur Fabel geworden ist, will man den Dingen überhaupt nahe kommen, muss man versuchen, ihnen gerecht zu werden. Das funktioniert nicht, wenn man Weltbildern folgt. Ja, noch schlimmer: Wenn man Weltbildern an manchen Stellen oder bei gewissen Gelegenheiten auch nicht zu entgehen vermag, soll man wenigstens nicht auf Dauer beim selben Weltbild ausharren. Vielmehr muss man seine Meinung ruhig häufiger wechseln. In *Menschliches Allzumenschliches* heißt es über solcherart Gerechtigkeit: »Ihre Art ist es, mit herzlichem Unwillen Allem aus dem Wege zu gehen, was das Urteil über die Dinge blendet und verwirrt; sie ist folglich eine *Gegnerin der Überzeugungen*, denn sie will Jedem, sei es ein Belebtes oder Totes, Wirkliches oder Gedachtes, das Seine geben – und dazu muss sie es rein erkennen; sie stellt daher jedes Ding in das beste Licht und geht um dasselbe mit sorgsamem Auge herum.« (KSA Bd. 2, 361) Ergo, soll man die Welt aus verschiedenen Perspektiven betrachten. Anders kann man ihr nicht gerecht werden. Also, ständig eine Perspektive verraten. Aber will ich so moralisch sein, so sehr den Dingen nahe kommen?

Derart entwickelt Verrat die Bedingung für den permanenten Wandel, in Natur und Gesellschaft wie im individuellen Leben, der Objektivität und des Absoluten als des Relativen: sich ständig einen anderen Gott suchen! Jahve wird fluchen, sollst du doch gerade keinen anderen Gott neben ihm haben. Deswegen können wir auf das erste der Zehn Gebote wirklich verzichten. Das ist obendrein intolerant und möchte das Denken der Menschen gleichschalten.

Der Verrat ist sogar natürlich, denn allein der Verrat entspricht dem kosmischen Chaos – wenn denn überhaupt ein Gedankliches dem anderen Nichtgedanklichen entsprechen kann, aber allemal nicht schlechter als ein vermeintliches Naturgesetz der Natur. Nur der Verrat nimmt die Einsicht Heraklits ernst, dass alles fließt. Die Zeiten sind vorbei, als göttliche Gesetze dem Seienden eine stabile Struktur verliehen; heute schwimmt es zwischen den einzelnen Ereignissen, auch wenn es immer noch Leute gibt, die das Motiv der Nazi-Organisation mit den hübschen zwei gleichen Buchstaben verehren: Unsere Ehre heißt Treue. Entweder solche Selbstblendung – Ödipus auf Kolonos – oder die Rückkehr zu Heraklit bleibt im Chaos der modernen Zeiten. Und daraus ergibt sich der Verrat als Tugend. Nur drängt sich dann langsam die

Frage auf: Wie kann man Heraklit verraten? Etwa durch die Rückkehr zum ersten Gebot? Oder zeitgemäßer durch Beliebigkeit?

Hier hilft auch Nietzsche nicht weiter. Denn sein Perspektivismus führt in keine Beliebigkeit. Vielmehr ebnet Nietzsche einer selbstkritischen wissenschaftlichen Objektivität den Weg, wie sie erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Wissenschaftstheoretiker Thomas S. Kuhn oder Paul Feyerabend vertreten werden. »Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen«, schreibt Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral*, »*nur* ein perspektivisches ›Erkennen‹; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ›Begriff‹ dieser Sache, unsere ›Objektivität‹ sein.« (KSA Bd. 5, 365) Oh, ist der Verrat womöglich längst arriviert und schon eine anerkannte Tugend, längst keine subversive mehr?

Dann kann man mir aber wenigstens nicht vorwerfen, ich schlosse nur von mir auf andere, wogegen ich gar nichts hätte. Trotzdem darf ich an dieser Stelle darauf hinweisen, dass zumindest eine Tendenz in den Lebensverhältnissen der Menschen in den modernen Gesellschaften vorherrscht, die sie zwingt, sich laufend an neue Lebensumstände anzupassen, die sie zwingt, ihre Auffassungen im Laufe des Lebens immer wieder mal zu wandeln.

Die feste Überzeugung zwingt mich zudem, permanent von jenen Wesenszügen meiner selbst abzusehen, die zu dieser Überzeugung nicht passen wollen. Nicht dass die feste Überzeugung nicht immer noch weitgehend als ehrenwert anerkannt würde. Trotzdem erwächst dieser Vorstellung eine Konkurrenz: Warum sollte ich nicht mehrfach im Laufe meines Lebens konvertieren? Es könnte meinen Lebensumständen angemessener sein – oh, schon wieder so moralisch, oder doch nur opportunistisch, oder ist die Moral an sich opportunistisch? –, als mein Leben krampfhaft und durchgängig derselben Interpretation zu unterwerfen, oder nennen wir es revolutionär, den aufrechten Gang, der eben ins sozialistische Reihenhaus führt. Dagegen Disco oder Pflegeheim, beides hat seine eigene Logik, keine gemeinsame Logik. Oder doch? Konvertiten, so Karl Jaspers, sind aber halt- und bodenlose Gestalten. Wenn feste Orientierungen sich indes nur noch in innere Widersprüche verwickeln – in der Disco mit Rawls an das Pflegeheim denken und das auch noch als Ideal der Wohlgeordnetheit preisen –, wenn festgefügte Auffassungen sich immer wieder in der Realität verheddern, dann erscheint das Oszillieren, das Schwanken der Existenz als der Normalzustand, dem man gar nicht anders denn durch den permanenten Wandel, durch den

fortlaufenden Verrat meiner früheren, einstmals heiligen Auffassungen entsprechen kann – schon wieder eine Moralität. Der Verrat ist die Tugend schlechthin der fortgeschrittenen Moderne, die, wie Marx bereits feststellte, alle Umstände immer wieder revolutioniert. Nur geht sie deswegen nicht unter. Gruseln Sie sich nicht allzu sehr, verehrte Zuhörerinnen! Pragmatiker müssen sich jedenfalls anstrengen, dabei mitzuhaltten, werden somit durch den Verrat herausgefordert.

Und dabei bleibt alles erhalten, nur etwas schwankend und zittrig. Nietzsche hält mit dem Perspektivenwechsel an der Wahrheit fest, sogar an einem viel höheren Anspruch, als man ihn in der Theologie, Philosophie oder den Wissenschaften häufig vertritt. Wahrheit heißt nicht letzte unveränderliche, gar absolute wahre Sätze zu formulieren. Nichts leichter als das, wie jeder Stifter neuer Lehren vorführt. Stattdessen eröffnet sich die Wahrheit in einem lebendigen Zusammenhang, indem man sich auf vielfältige Weise darum bemüht, über einen Gegenstand immer wieder unterschiedliche Sätze zu bilden, die erst durch ihre unterschiedlichen Perspektiven etwas von Wahrheit anklingen lassen, um dabei anderes zu verdecken – so Heidegger. Das verlangt nach Nietzsche denn auch ein immer wieder erneutes Experimentieren. Vertritt Nietzsche folglich ein hehres Modell der Wahrheit: mit möglichst vielen Perspektiven experimentieren? Wie kann man das verraten? Durch die Rückkehr zum christlichen Weltbild? Gibt es dann womöglich einen unvermeidlichen Kreislauf der Weltbilder? Einen Kreislauf des fortschreitenden Verrats als höchste Tugend! Man entgeht der Moral einfach nicht, nicht mal als Verräter! Wie ich schon sagte: der Verrat ist die höchste Tugend.

Denn wenn man immer weiter verrät, dann bleibt man dem Verrat treu. Verlangt nicht der Verrat, dass ich ihn selbst aufgebe? Muss ich dem Verrat nicht untreu werden, wenn ich dem Verrat treu bleiben will? Wenn ich dem Verrat treu bleibe, dann verrate ich den Verrat. Könnte es nicht auch passieren, dass ich, noch bevor ich das Leben verrate, des Verrats überdrüssig werde? Gefällt mir dann nicht mehr die Parole? »Wer hat uns verraten? Sozialdemokraten!« Gott sei Dank, dann bin ich Kommunist. Und ich muss das Rauchen auch nicht aufhören. Das käme nämlich irgendwann notwendig aus der Tugend des Verrats auf mich zu. Nein, vorher lasse ich den Verrat Verrat sein!

**BEILHACK: A SPACE ODYSSEY – DIE MEDIALE VERFASSTHEIT
DER WELT**

Mario Beilhack (4. Salon, 12. Juni 2008)

A SPACE ODYSSEY – DIE MEDIALE VERFASSTHEIT DER WELT

1. Unsere Medienwelt

Wir leben in einer Medienwelt. Tagtäglich informieren wir uns und kommunizieren wir mithilfe von Medien. Die Medien, sie helfen uns, die Welt zu verstehen – und noch präziser müsste man sagen – sie helfen uns dabei, die Welt zu be-greifen, zu er-fassen. Und das müssen wir wortwörtlich verstehen: Medien, das sind nicht nur die Kommunikations- oder Massenmedien, das sind auch die alltäglichen Hilfsmittel, die wir gebrauchen. Medien, das sind meine Werkzeuge, die mir einen Zugriff auf meine Welt, eure Welt, unsere Welt erlauben. Mit den Medien greife ich auf unsere Welten zu, ich nehme Einfluss auf diese und versuche mit deren Hilfe, die Welt zu verändern. So verstanden habe ich oder haben wir mithilfe der Medien Macht über die Welt. Wir machen uns diese verfügbar. Und das machen wir nicht erst seit gestern, sondern schon seit Menschengedenken. Wenn der Medientheoretiker Marshall McLuhan sagt »The medium is the message«, dann meint er genau das. Er will damit sagen, dass wir über die Medien auf die Welt zugreifen und diese damit begreifen.

Im Allgemeinen entspricht das auch unserem Verständnis von Medien: Wir benutzen das Telefon, um zu telefonieren, wir schalten den Fernseher ein, um uns zu unterhalten, abzulenken oder zu informieren. Wir lesen ein Buch, um..., wir benutzen einen Stift, um... usw. Dieses »um etwas zu tun« deutet dabei immer auf einen Zweck oder ein Ziel hin. Unsere Mediennutzung ist also immer *instrumentell* und *funktional*. Jedes Mal, wenn wir also ein Medium gebrauchen, tun wir es, um einen bestimmten Zweck damit zu erreichen. Wir greifen damit aber auch in die Welt ein, wir verändern sie. Wenn ich davon spreche, dass wir in einer medialen Welt leben, dann bedeutet »medial« also: ich bediene mich eines Mittels zu einem Zweck. So verstanden ist jedes Mittel, dessen ich mich (zu einem Zweck) bediene, medial.

Medial bedeutet also nicht eine Festlegung auf die Medien, die wir heute als Informations-, Kommunikations- oder Unterhaltungsmedien bezeichnen. Medial kann ein Grashalm, ein Knochen, ein Stein, ein Bauwerk, ein Schriftzeichen, ein Bild oder auch ein Laut sein. Was ich damit beschreibe, ist das herkömmliche Verständnis von »medial«. Es ist für uns so verständlich, dass

wir schon gar nicht mehr weiter darüber nachdenken. Medial bedeutet aber auch, dass etwas mit uns und unserer Umwelt geschieht, wenn wir Medien nutzen.

Wie sähe eine Welt ohne den Einsatz von Medien aus? Was würde passieren, wenn ich beispielsweise heute beschließen würde, mein Smartphone, sagen wir, für drei Wochen auszuschalten, ohne Vorwarnung, ohne jemandem Bescheid zu geben?

Ein Beispiel – ein Experiment:

Ich bin nicht erreichbar. Was passiert also, wenn ich mein Smartphone für drei Wochen ausschalte? Wenn ich niemanden vorwarne? Wenn ich einfach mal weg bin – Sagen wir auf einer Pilgerfahrt? – Es passiert erst einmal nichts. Ich wandere und treffe dabei mir fremde Menschen, und bin mit mir, der Pilgerwanderei und den anderen Pilgern beschäftigt. Vielleicht mache ich dabei sogar eine (spirituelle) Erfahrung: Stimmen sprechen zu mir, ein Stein am Wegrand ist ein besonderer Stein, ein Lächeln ein besonderes und eine Muschel mehr als nur eine Muschel. Der Weg, den ich beschreite ist auf einmal voller Bedeutung. Scheinbar Alltägliches wird bedeutend. Überall sehe ich Zeichen, die zu mir sprechen. Ich beginne zu ihnen, den Zeichen, zu sprechen. Ich beginne über sie zu sprechen – mit anderen. Der Pilgerweg ist somit ein Weg voller Zeichen und sorgt für Gespräche.

Kann ein Pilgerweg ein Medium sein? Ich komme zurück von meiner Reise, ich schalte mein Smartphone an. Was erfahre ich und was bekomme ich zu hören? Ich erfahre, was ein Smartphone ist. Ein Smartphone ist mehr als nur mein Mittel zur Überallkommunikation. Mein Smartphone beansprucht einen Raum in meinem Leben, es spannt seinen ihm eigenen Raum auf. Es spricht zu mir. Ich spreche zu ihm. Mein Smartphone ist voller Zeichen und sorgt für Gespräche. Mein Smartphone fordert mich täglich zu Handlungen auf. Mein Smartphone erzeugt Konventionen. Mein Smartphone ist ein Medium. Der mediale Raum meines Smartphone wird für mich erfahrbar. Es gibt viele Medien in unserem Leben. Nicht alle nehmen wir sogleich bzw. immer als solche wahr. Diese Medien spannen einen medialen Raum um uns auf. Wir leben darin. Medien lassen uns sprechen, helfen dabei, zu verstehen, geben uns Handlungsanweisungen, schaffen Strukturen, erzeugen Konventionen. Bilden sie am Ende Gesellschaften? Sind wir Menschen überhaupt ohne Medien denkbar?

2. Die Macht der Medien

Das Beispiel deutet an, dass Medien, die wir nutzen, einen medialen Raum um uns aufspannen und damit Strukturen schaffen, in denen wir leben. Unsere Beziehung zu den Medien ist also nur auf den ersten Blick rein instrumentell und funktional. Auf den zweiten Blick wird allmählich klar, dass wir mit den Medien nicht nur einen Zugriff auf die Welt bekommen, sondern dass die Medien auch auf uns zu-greifen, uns er-greifen. Und dieser ganz physische Zugriff der Medien auf uns, diese Macht der Medien über uns beschreibt Marshal McLuhan ganz zutreffend, wenn er mit einem weiteren Satz sagt: »The medium is the massage.« Die Medien, sie massieren uns. Die Medien, sie greifen auf uns zu, sie durchdringen uns. Kurzum, wir stehen unter ihrem Einfluss. Die Frage stellt sich nun, wie sich dieser »Einfluss« oder die Macht der Medien auf uns, also den Menschen, die Gesellschaft äußert? Ein weiteres Beispiel soll dies illustrieren. Es ist dem Film »2001: A Space Odyssey« von Stanley Kubrick entnommen:

Ein affenähnliches Wesen hockt am Rande eines vertrockneten Wasserloches und stochert mit seinen Händen in einem Haufen von Skelettresten herum. Der Primat nimmt ein Stück Knochen auf, es fällt ihm aus der Hand. Er nimmt den Knochen wieder auf und lässt ihn fallen. Staub wirbelt auf, andere Knochenstücke fliegen. Wieder nimmt er den Knochen auf und lässt ihn auf den mit Knochenteilen übersäten Boden niedersausen – dieses Mal, ohne ihn aus der Hand zu verlieren. Er wiederholt dies wieder und wieder, immer heftiger, mit dem Knochen schlagend bis es ihm gelingt, mit einem Schlag einen am Boden liegenden Skelettschädel zu zertrümmern.

Der Knochen in Stanley Kubricks Film ist nicht nur Werkzeug oder Waffe in der Hand der ersten menschenähnlichen Primaten, sondern er ist auch ein vorgesellschaftliches Symbol oder Zeichen von Gewalt und Macht. Man kann auch sagen: Der Knochen in der Hand des Affen ist ein Medium. Unabhängig von der Frage, welche Mächte da sonst noch am Wirken waren – also der Frage: Für was steht der anthrazitfarbene Quader in Kubricks Film? – verweist diese Szene aus den Anfängen der Menschheitsgeschichte auf den Zusammenhang zwischen menschlichem Wesen und dem Medium. Oder mit »Kubrick-Darwin« gesprochen: Medien wirken evolutionär.

Der Knochen wird zum Medium der Gewalt über Materie, Tiere, Konkurrenten. In der vorgesellschaftlichen Gruppe oder Herde entsteht eine neue Ordnung: Wer den Knochen hat, hat die Macht. Und es dauert nicht mehr lange und alle streben nach dem Knochen. Was folgt, ist entweder

die Tyrannei des Knochenhalters oder die Vergesellschaftung des Knochens. Der Knochen, das Medium wird zum Fetisch.

Der Knochen, das Medium verändert die Sicht auf die Welt. Alles fügt sich unter der medialen Macht des Knochens neu. Das Tier da! Ob es dem Knochen standhält? Vielleicht hat es gute Knochen? Jedes Wesen hat andere Knochen. Was kann ich mit dem Knochen noch alles machen? Eine Welt voller Knochen: klein und dünn, schwer und hart, hohl oder massiv. Der Knochen als Baustein des Lebens, an seinem Gerüst hängt das Fleisch. Ist der Knochen gebrochen, bricht mit ihm das Leben. Die Welt ist eine Knochenwelt! Ist nicht auch die Erde eine Art Knochen, Gerüst der Pflanzen, Gräser, Bäume? Tote Erde, Wüstenskelett, kein Leben. Am Knochen hängt alles.

Der »Knochencharakter« der Welt hilft uns, diese zu verstehen. Es bildet sich ein erstes System, das Erklärungen liefert, Bezüge herstellt. Auf die Art des Knochens kommt es an und wie er zu gebrauchen ist. Der Knochen als Medium der Erkenntnis und als Mittel zum Zweck. An eine Welt ohne Knochen ist nun nicht mehr zu denken. Der Knochen macht mich zu etwas Besonderem. Der Knochen macht mich zum Herrscher über die Welt. Der Knochen macht mich zu einem Helden, Gott.

Die Welt in den Anfängen der Menschheit war nicht nur eine Welt der Knochen, es war auch mindestens eine Welt des Feuers und der Steine, der Gräser und Fasern, der Farben, Geräusche und Gerüche. Die Welt, sie war bereits multimedial und die frühen Menschen, sie lebten in den Bezügen der sie umgebenden Medien. Das »Verständnis« dieser prähistorischen Medien war geradezu überlebensnotwendig. Ein Leben außerhalb dieses medialen Verständnisses gar nicht möglich.

3. Das mediale Ereignis und die Gabe der Medien

In beiden Beispielen haben wir gesehen, wie sehr wir Menschen von Medien bestimmt sind. Wir bedienen uns ihrer, wir kreieren mit ihrer Hilfe Bezüge, wir ordnen und unterwerfen uns die Welt, wir werden durch die Medien zu etwas Besonderem. Das Verhältnis zwischen Menschen und Medien ist nicht nur funktional und instrumentell, sondern besteht auch in diesem Wandlungsprozess.

Ovids Metamorphosen sind keine allegorischen, mythologischen Erzählungen. Seine Geschichten schildern die medialen Erfahrungen des Menschen. Die

Entdeckung des Mediums durch den Menschen löst immer auch ein Ereignis aus. Es gibt da immer einen Moment, in dem sich alles zu verändern scheint. Ein Moment, das Stanley Kubrick in so meisterhafter Weise in »2001« inszeniert hat. Es ist das Moment, in dem der Mensch begreift, dass sich mit einem Mal sein Blick auf die Welt verändert hat. Er ist dann nicht mehr derselbe. Er ist ein anderer. Eine Verwandlung ist eingetreten. Die Entdeckung des Mediums, seine Nutzung und seine Macht, hat den Menschen verwandelt. Schnell gewöhnt sich der Mensch an diesen neuen Zustand, ja er verinnerlicht diesen und einige Zeit später, kann er sich schon gar nicht mehr vorstellen, geschweige denn sich daran erinnern, wie es vor dem medialen Ereignis war. Die Macht des Mediums hat er als seine ureigene verinnerlicht. Es ist nun *seine* Macht. Das Medium macht ihn zu etwas Besonderem. Diese Verwandlung des Menschen durch das Medium im Ereignis ist die Gabe des Mediums – eine durchaus ambivalente Gabe: sie macht den Menschen zu allem fähig.

4. Exkurs: 2001 – Ein Film als mediales Ereignis

So kann auch der anthrazitfarbene Monolith in Stanley Kubricks Film als eine Art Allegorie des medialen Ereignisses verstanden werden. Immer wenn dieser Quader, diese metallisch-steinerne »Festplatte« auftaucht, geschieht etwas, das den Lauf der Dinge auf grundlegende Weise verändert. Dieser Quader ist kein Hinweis auf eine metaphysische Kraft, eine Gottheit oder ähnliches, es handelt sich eher um das Medium oder das Ding an sich. Aber was bedeutet das für den Film, also die projizierte zweidimensionale Leinwand. Der Weimarer Medienphilosoph Lorenz Engell schreibt in seinem Buch »Playtime«, dass Film auch immer »Welt-Anschauung« sei. Er meint damit, dass Filme nicht nur menschliche Artefakte seien, sondern darüber hinaus auch Welten konstruieren. Welten, die nicht nur Abbilder einer wie auch immer gearteten Wirklichkeit sind, sondern über das auf der Leinwand Sichtbare hinaus verweisen. Wenn man so will, erzeugen Filme Deutungen oder Interpretationen von Welt. Der Film nimmt Teil am großen Spiel der Interpretationen.

So konstruiert der Film »2001« auch eine Welt außerhalb der Leinwand, er spinnt uns mit ein. Der Monolith, das Ding, er ist eine Art Spiegelung, er weitet den Filmraum auf uns, den Kinobesucher aus. Der Monolith ist eine Kamera, ein Auge, das sich ganz auf uns richtet. Es schaut auf uns zurück.

Mit dem Ereignis des Monolithen verändert sich nicht nur die Szenerie des Films. Das Erscheinen des Monolithen verändert auch uns. Wir werden zum Bestandteil des Films. Wir befinden uns inmitten eines medialen Ereignisses. Genauso wie die Primaten zu Beginn des Films, so sind auch wir dem medialen Ereignis ausgesetzt.

In Stanley Kubricks Film »2001« wird am Ende das Abenteuer (»Odyssee«) der Menschheit in einem Kreislauf der ewigen Wiederkehr aufgehoben. Der Film beginnt mit der Menschwerdung. Der Knochen, das Medium, womit erste Strukturen der Gemeinschaft entstehen, wird zum Gewaltfetisch. Dann macht der Film einen gewaltigen Sprung in der Menschheitsgeschichte. Wir finden uns auf dem Mond wieder, die Menschen sind dabei, die Erde hinter sich zu lassen. Gott ist bereits tot bzw. der Mensch hat ihn vergessen. Die Welt ist techno-medial.

Dem Menschen, dem wir hier begegnen, wird mit Friedrich Nietzsche als der »letzte Mensch« beschrieben. Wieder tritt ein mediales Ereignis ein, das den Menschen zwingt, sein Menschsein hinter sich zu lassen. Ist der Übergang vom Menschen zum Übermenschen, also zum »supra-man«, am Ende ein kosmisches Ereignis, vergleichbar der Geburt eines Sternes? Dazu Nietzsches Zarathustra: »Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können.« So kann man das Ende des Films also durchaus nietzscheanisch begreifen. Nämlich als einen Übergang zu einem neuen Untergang.

5. Neue Medienwelten

Wir leben in einer Medienwelt – und das seit Menschengedenken. Von Anfang an begriff der Mensch die Welt medial. Die mediale Verfasstheit der Welt war und ist eine lebensnotwendige Voraussetzung für den Menschen. Mensch und Medien sind untrennbar miteinander verbunden. Ohne Medien können wir nicht leben, ohne Medien wären wir keine Menschen – und: Ohne Medien gäbe es keine Gesellschaften. Zum Menschsein gehören die Medien, mit ihren Räumen und ihren Gaben von Macht und Verwandlung.

Im medizinisch-biologischen Sinne unterscheidet uns vom prähistorischen Cro-Magnon-Menschen nichts. Der moderne homo sapiens war von Anfang an ein homo mediaticus. Dennoch trennen uns Welten. Das versteht sich nicht nur historisch, etwa im Sinne einer medialen Entwicklungsgeschichte der Menschheit, sondern vor allem in der neuen, qualitativen Dimension

der medialen Verfasstheit unserer heutigen Welt. Die Nutzung der Medien hilft uns nicht nur, mit Hilfe z. B. der elektronischen Medien große geografische Distanzen mit Leichtigkeit zu überwinden oder so etwas wie Gleichzeitigkeit herzustellen, also unsere Fähigkeiten der Weltbeherrschung ein weiteres Mal auszuweiten. Die techno-mediale Welt, in der wir heute leben, bietet uns zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte die Möglichkeit, in dieser vollkommen aufzugehen und damit als »Menschen« zu verschwinden. Nicht das Schicksal des letzten Menschen der zu einer nietzscheanisch-kubrickschen Supernova mutiert, steht uns bevor, sondern eher die Auflösung oder das Aufgehen als photonisch-elektronische Teilchen im irdisch-kosmischen Datenstrom – Sternenstaub eben.

**HOFMANN: DIE AUSNAHMESCHUTZVERLETZUNG ALS DE-
STABILISIERUNG DER LEBENSWELT**

Matthias Hofmann (6. Salon, 3. Dezember 2008)

DIE AUSNAHMESCHUTZVERLETZUNG ALS DESTABILISIERUNG DER LEBENSWELT – DER LAHMENDE COMPUTER ALS KRISE DER RATIONALITÄT

Er ist meistens grau. Im klassischen Fall bürograu. Und er hat die Topologie eines durchschnittlichen Schreibtisches gleich mehrmals in den letzten 20 Jahren durcheinandergewirbelt. Erst war es ein klobiger Kasten auf der Arbeitsfläche, der Platz und Statik für schwere Röhrenmonitore bieten musste. Dann die Abwanderung als »Tower« unter den Tisch. Der Röhrenbildschirm wich dem Flatscreen und der gab wieder Raum frei bevor das Notebook alle Elemente des Systems – Tastatur, Bildschirm und Rechereinheit wieder im Zentrum der Fläche integrierend platzierte.

Die elektronische Datenverarbeitung ist also schon lange genug auf dem Schreibtisch des Einzelnen angekommen um ein paar Metamorphosen in Sachen Design und Funktionalität durchgemacht zu haben. Als Unterstützungssystem bei Textproduktionen, Absatzanalysen, Betriebsabrechnungsbögen, Produktionssteuerung, Schulungsplanung oder Marketingdarstellungen bestimmt sie den Alltag eines Großteils derer mit, die im Moment Arbeit haben.

Diese Computerisierung der Betriebsprozesse hat zur Entstehung einer milliardenschweren Industrie beigetragen. Firmen wie Microsoft, IBM oder SAP sind im Lauf einer Generation zu globalen Weltkonzernen gewachsen. Folgt man der volkswirtschaftlichen Theorie der »langen Wellen« von Kondratjew, so waren es vor allem die technologischen Neuerungen in der EDV, die die Gestalt der aktuellen ökonomischen Struktur geprägt haben und deren Wachstumspotential langsam zu Ende geht.¹

Die Sozialwissenschaften haben diese Entwicklung in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren durchaus reflektiert. Die geleisteten Analysen konzentrieren sich dabei vor allem auf die Makroebene. Meist wird ein tiefgreifender Wandel der weltweiten Produktionsregime konstatiert, der sich um die Elektronisierung der Herstellungsprozesse gruppiert. Der Rechner – vor allem in seiner Einbindung in globale Netze – steht dann als Treiber für die Internationalisierung von Wertschöpfungsketten und als ein Kernelement bei der Koordination internationaler Konzernkonglomerate, als Promotor für die Globalisierung schlechthin. Lühje spricht in diesem Zusammenhang vom Leitsektor Informationstechnik, Castells vom »informationellen Kapitalismus«, Haug in ähnlicher Diktion vom »High Tech Kapitalismus«.²

All diese Debatten über die Elektronisierung in der Arbeitswelt drehen sich dabei um Fragen von Rationalisierung und Produktivitätssteigerung oder um die Vernetzungen von Arbeitswelten, deren kommunikativer Charakter einer immer größeren Vertiefung unterliegt. Zweifellos prägen diese Änderungen der Produktionsregime auch die Rahmenbedingungen des Arbeitsalltags auf eine tiefgreifende Weise – tiefgreifend genug, um weitgehende Einigkeit in der Forschung darüber zu erzielen, dass das klassische Industriezeitalter wohl vorbei ist. Die elektronisierten Arbeitsplätze des 21. Jahrhunderts sind demgemäß schon in postfordistischen Produktionsstrukturen angesiedelt. Hier soll es aber weniger um die bekannten und größtenteils analysierten Folgen dieser Entwicklung gehen, die durch Flexibilisierung und Informalisierung der Arbeitswelt, Vertiefung der internationalen Arbeitsteilung, Verdichtung der produktionsbegleitenden Informationsströme und Aufkündigung des nationalen fordistischen Konsenses der Tarifparteien gekennzeichnet werden kann.

Neben dieser zumindest teilweise schon geleisteten Analyse rund um die Elektronisierung lohnt demgegenüber durchaus auch der Blick auf das Ding an sich und seinem Verhältnis zum arbeitenden Subjekt. Der einzelne Arbeitnehmer erlebt nämlich das Arbeitsgerät, um das sich zunehmend alles dreht, nicht immer unter dem Paradigma der Effizienz. Im Zentrum der Erinnerung im Umgang mit dem Computer stehen eher die kleinen oder großen Krisen der Maschine auf dem Schreibtisch. Die kommen, so will es zumindest die These von Murphy, vor allem dann, wenn das aus den Stellenanzeigen bekannte deadlineorientierte Arbeiten gerade den eigenen Arbeitsalltag prägt.

Für den anwendungsorientierten Nutzer zeigen sich diese Krisen meist in unverständlichen Mitteilungen des Betriebssystems oder der Programme, die für den Betroffenen vor allem eins bedeuten: Das, was du vorhast, wird nicht in der geplanten Weise funktionieren und du hast in der Regel keine Strategie diese Krise zu umgehen. Die Fehlermeldungen sind entweder so allgemein gehalten, dass sie die Kausalkette verdunkeln oder (im meist schlimmeren Fall) so nah am systemtechnischen Sprachspiel angesiedelt, dass sie sich für den Normalanwender als nicht mehr decodierbar erweisen. In beiden Fällen steht der Arbeitende vor einer Unterbrechung seiner Arbeitsroutine, die nicht durch einfache Erklärungsansätze zu erhellen ist. Hier schlägt die Dynamik eines hochkomplexen Systems zu, das Elemente des Störungsbildes im Normalfall nur über hochaggregierte Kommunikationsschnittstellen an den Nutzer weitergibt.

Konzipiert nach den Regeln dualistischer informationeller Logik, werden Rechnerstrukturen über eine Mehrebenenarchitektur mit einer Bedienerschnittstelle verquickt, die in hohem Maße von den Wirkmechanismen des jeweiligen Systems abstrahiert ist. Wenn unter diesen Voraussetzungen Systemkrisen bis zum Benutzer durchschlagen, wird es schwierig. Dem stehen nämlich für die kryptischen wirkenden oder allgemein gehaltenen Fehlermeldungen des Computers dann keine adäquaten Erklärungsmodelle mehr zur Verfügung. Die Abstraktionsebene, auf der ein durchschnittlicher Nutzer die Funktionsweise seines Rechners denkt, reicht hier oft nicht mehr aus um rationale Erklärungen im Sinne von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen zu konstruieren.

Entsprechend hilflos zeigt er sich bei handlungsermächtigenden Diagnosen. Es werden schlicht keine aufgestellt, die Strategien zur Behebung des Problems nahe legen. Das Artefakt auf dem eigenen Schreibtisch hat aus irgendeinem Grund beschlossen nicht mehr alltagsverlässlich zu funktionieren, also nicht mehr zu drucken, keine E-Mails mehr zu versenden oder die letzte Version eines wichtigen Essays unwiederbringlich in den Tiefen des Systems zu versenken.

Katastrophen, denen der Mensch ohne adäquate Erklärungsmodelle gegenübersteht, befördern eine Tendenz zur Mystifizierung oder Magisierung, zumindest wenn man den Untersuchungen des Soziologen Lars Clausen zu diesem Thema folgt.³ Adäquat soll dabei weniger im Sinne eines angemessenen oder wahrheitsgemäßen Erfassens der Objektwelt verstanden sein, sondern meint die Verfügbarkeit von Modellen, die erfolgreiche Handlungsstrategien zur Kontrolle oder Bewältigung der Krise zur Verfügung stellen.

Diese Art von Adäquatheit liegt aufgrund der Komplexität eines Standard-PCs meist weit jenseits der Möglichkeiten eines konventionellen Anwenders, erst recht wenn das System in Netzwerken eingebunden ist. Der Nutzer verfügt im Normalfall weder über ein Systemmodell, das der Problemtopologie angemessen ist, noch liefert das Betriebssystem ein angemessenes Sprachspiel um dem Thema auf die Spur zu kommen. Eine Fehlfunktion wird dadurch zu einer fast archaischen Situation, die Mensch eher aus vormodernen Auseinandersetzungen mit der noch nicht kulturell überformten Umwelt kennt.

Nur: hier sitzt er vor einem Gehäuse mit diversen Einschubschlitzen und Knöpfen, das von Menschen in Kalifornien entwickelt und in asiatischen Großfabriken gebaut wurde. Die Quelle der Magisierung ist hier die Krise eines hochkomplexen, aber im Detail rational gestalteten Alltagssystems und

der notwendig inadäquaten Erklärungsmuster und Sprachspiele, in denen sich Fehlermeldungen bewegen. Der Nutzer kann sich an dieser Stelle – wohl wissend, dass er es mit einem von Menschen erzeugten Produkt der Computerindustrie zu tun hat – nur mit schicksalhaften Erklärungen zufrieden geben und in mythische Personalisierungen des Dings an sich flüchten. Das Artefakt auf dem Schreibtisch, das sich mehr oder weniger intensiv in die Lebenswelten fast aller Bewohner der westlichen Welt eingeschlichen hat, wird dann oft zu einem Akteur umgedeutet, der über Handlungsfähigkeit verfügt.

Unfreiwillige qualitative Feldforschung legt die Plausibilität dieses Ansatzes nahe. Beiläufiges Belauschen von Fehlerdiagnosegesprächen unter Freunden liefert ein unterhaltsames Sammelsurium entsprechender Belege. Ständig hört man Sätze der Kategorie: »diesen Port lässt »er« mich nicht installieren, da kann ich einstellen, was ich will.« Oder: »Immer, wenn ich versuche in ein pdf zu drucken, verschiebt »er« mir die Zeilen.«⁴ Hier handelt die Maschine und zwar – aus unbekanntem Gründen – ganz offensichtlich gegen seinen Nutzer.

Dabei ist es letztlich irrelevant wie viel oder wie wenig der oder die Betroffene von Computern versteht, denn jedes Funktionsmodell, das ein einzelner Nutzer noch denken kann, wird von der Fehlerdynamik der komplexen Systemrealität bei weitem gesprengt und drängt zur Flucht in die personalisierende Darstellung der Computerkrise. Das unterschwellige Motiv von Launen und Willen wird dann über ein Systemmodell gelegt, das als Erklärungsmuster versagt hat und dementsprechend Kontrollverlust signalisiert.

Hier öffnet sich ein Riss in der Oberfläche des Rationalitätskonstrukts der Moderne und dieser Riss ist sehr nah am Alltagserleben des Einzelnen positioniert. Die prinzipielle Unbegreiflichkeit der Welt, die die technischen Naturbeherrschungserfolge der Neuzeit uns vergessen machen wollten, ist auf dem Schreibtisch jedes Einzelnen als hermeneutische Krise zurückgekehrt. Die Schaltzentralen posttayloristischer Produktionsorganisation bekommen damit im Arbeitsalltag einen Moment mystischen Scheiterns.

Der Treiber ist dabei ein Stück Welt, das der Mensch selbst in diese gesetzt hat. Es ist Ergebnis seines Herstellens, seiner Weltvereinnahmung. Die generischen Leistungen einer kollektiven technischen Entwicklung treten dem Einzelnen in der Krise als nicht mehr begreifbares Element der Dingwelt entgegen. Oder anders gesagt: Der Nutzer wird hier mit einem Phänomen konfrontiert, das beispielhaft für eine rückläufige Entwicklung bei der Eroberung der Dingwelt durch den Einzelnen steht. Die Kollektivleistungen in einer

Welt der funktionalen Differenzierungen erzeugt in zunehmendem Maße rational konstruierte Artefakte, die dem Nichtfachmann auf eher magische Weise gegenüberreten, denn seine Erklärungsmodelle bleiben weit hinter den Wirkprinzipien der jeweiligen Systemdynamik zurück.

Ohne Systemkrisen reichen die Heuristiken des Bedieners meist aus und so wähnt er sich im Normalfall als Herr des Systems. Jede Fehlermeldung, die die eigene Erkenntniskonstruktion unterminiert, sticht aber ein kleines Loch in diese Wahrnehmungsdecke und so taucht recht schnell das Artefakt als Eines in der eigenen Perzeption auf, das handelt.

Dabei geht es durchaus um eine Idee von Handeln als ein Setzen eines autonomen Anfangs, einer neuen Spur, wie es sich in der Philosophie Hannah Arendts findet. Die unterschwellige Drohung mit ständiger, krisenbesetzter Ergebnisoffenheit der eigenen Bemühungen im Umgang mit dem Arbeitsgerät legt dieses Denkmodell nahe. Dabei handelt der Rechner keineswegs. Der Nutzer wird immer Opfer von Kausalitäten. Diese mögen in ihrem Zusammenspiel und ihrer Komplexität vielleicht unintendiert sein, nur nie autonom. Genau so wirken sie aber in ihrer konkreten Unerklärbarkeit.

Der Rechner, der gegenüber dem Nutzer unpräzise Mitteilungen über Ausnahmeschutzverletzungen absetzt, erscheint hier als ganz konkretes pars pro toto einer Entwicklung, die die zunehmende Technisierung der Welt begleitet. Hier finden sich Tendenzen einer persönlichen Magisierung, induziert durch eine fortschreitende, funktional differenzierte Rationalisierung der gesellschaftlich-technischen Großagglomerate.⁵ Hochkomplexe Systeme bringen mystische Elemente zurück in das Erleben der Technikentwicklung, weil Kausalketten im Krisenfall situativ nicht mehr aufgebaut werden können. Das Monster des Zauberlehrlings, das man nicht einmal selbst ins Leben gerufen hat, sitzt auf jedem Schreibtisch, bereit Arbeitsergebnisse zu verschlingen.

Anmerkungen:

1. Nikolai D. Kondratjew – Die langen Wellen der Konjunktur, in: Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, Bd. 56, S. 573-609, 1926.

2. Boy Lüthje – High-Tech-Industrie, in: Wolfgang Fritz Haug (Hrsg.) - Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Band 6/1, Hamburg, Argument Verlag Hamburg 2004; Manuel Castells – Das Informationszeitalter, 3 Bände, Leske+Budrich, Opladen 2001-2003; Wolfgang Fritz Haug – High-Tech-Kapitalismus. Analysen zur Produktionsweise, Arbeit, Sexualität, Krieg und Hegemonie, Argument, Hamburg 2003.

3. Lars Clausen – Übergang zum Untergang. Skizze eines makrosoziologischen Prozessmodells der Katastrophe, in: Clausen, Lars/Dombrowsky, Wolf R. (Hrsg.), Einführung in die Soziologie der Katastrophen, Bonn, S. 40-78, 1983.

4. Rechner werden fast immer mit dem männlichen Genus besetzt, wenn Nutzer in ihren Schilderungen über die jeweilige Problemlage in die »Personalisierungsphase« eintreten. Eine Erklärung wäre die Verortung des Herstellungsumfelds. Die Geräte entstammen als Produkt einer sehr stark von Männern dominierten Industrie. In Netzwerken, wenn scheiternde Funktionen nicht mehr einem physikalischen Ding an sich zugeordnet werden können, weil der Rechner, der die Funktion konkret ausführt nicht mehr vorgestellt werden kann (das Gerät kann in einem Rechenzentrum in Wanne-Eickel stehen oder in einem in Hongkong oder es kann durch Lastverteilungsprozesse beides zu unterschiedlichen Zeiten wahr sein), kommt gelegentlich auch der neutrale Genus mit »es« zum Einsatz. Insgesamt findet in diesen Fällen Personalisierung erfahrungsgemäß seltener statt. Das mag am Professionalisierungsgrad des Personals liegen, das mit dieser Art von Fehlern befasst ist oder eben am Fehlen des konkreten Dings an sich in einer Vorstellungswelt, die die (Fehl-)funktion als »Handlung« mit dem Artefakt zusammenbindet.

5. Norbert Elias würde in diesem Zusammenhang wahrscheinlich eher von einer Zunahme des Engagements bzw. einem Nachlassen der Distanzierung sprechen (vgl. Norbert Elias – Über die Zeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, S. XLI).

LÖHR: WA(H)RE SCHÖNHEIT

Michael Löhr (7. Salon, 11. Februar 2009)

WA(H)RE SCHÖNHEIT – VON KANT ZURÜCK ZU PLATON UND LAOTSE: FRANÇOIS CHENG'S »UNKRITISCHE« MEDITATIONEN ÜBER SCHÖNHEIT

I. Bedrohte Ästhetik

In radikaler Abwehr vor allem von christlicher Moral und abendländischer Metaphysik formuliert Friedrich Nietzsche den berühmten Gedanken, »dass nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt ist.«¹ Gerade im Christentum sieht er den größten Gegensatz und Feind seiner rein ästhetischen Weltauslegung und Weltrechtfertigung. Nie zuvor sei die Welt so moralisch interpretiert worden wie durch das Christentum. Unerhörte Rachsucht und Widerwille gegen das Leben selbst hätten es gleichsam in einen Hass auf die Welt und in eine Furcht vor Schönheit und Sinnlichkeit getrieben. Sein unbedingter Wille, nur noch moralische Werte gelten zu lassen, ist letzten Endes Ausdruck der gefährlichsten und unheimlichsten Form eines »Willens zum Untergang«.² Der christliche Primat der Moral ist für Nietzsche von daher nichts weiter als ein Zeichen tiefster Erkrankung, Müdigkeit und Erschöpfung, und damit Zeichen tiefster Lebensfeindlichkeit. Ihr muss durch eine ästhetisch-antichristliche Gegenlehre, durch eine Artistenmetaphysik begegnet werden. Anders ist der »Wille zur Verneinung des Lebens«, der sich in Religion und Moral manifestiert, nicht aufzuhalten.³

Mag gerade die postmoderne Welt nur noch als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt erscheinen und mag sich sogar die abendländische Gemeinschaft der Philosophen insgesamt nur noch in zwei Gruppen, und zwar Schönheits- und Erhabenheitssucher, aufteilen lassen, wie Richard Rorty meint, so ist Schönheit heute so bedroht wie nie zuvor.⁴ Sie ist vor allem von zwei Seiten bedroht. In der jüngeren ästhetischen Theoriebildung haben Konzepte der Evolutionsbiologie Konjunktur. Titel wie etwa der von Nancy Etcoff »Nur die Schönsten überleben« sind symptomatisch.⁵ Schönheit und Schönheitssinn haben eine klare biologische Funktion und die besteht in Selektion. Ohne in diesem Rahmen näher darauf eingehen zu können: Biologistische und utilitaristische Schönheitskonzepte dominieren seit geraumer Zeit die Feuilletons und damit den Diskurs über Schönheit und konterkarieren damit das, was Schönheit einmal bestimmte, und zwar die Zweckfreiheit. Unter dem Deckmantel der »Attraktivitätsforschung« offenbart sich ein Biologismus darwinscher Provenienz, der Schönheit wieder auf das zurückführt, dem

sie einst zu entkommen suchte: Anpassung an die Umwelt, natürliche Zuchtwahl, genetische Variation und Überleben des Stärkeren. Schönere Varianten überleben mit höherer Wahrscheinlichkeit und lange genug, um sich fortpflanzen und erfolgreich anpassen zu können, und das alles eingebettet in einen ewigen Kreislauf eines Kampfes der Arten um Nischen des Überlebens. Die andere Seite der Bedrohung besteht in der sich zunehmend auf unser Leben totalisierend auswirkenden Konsumkultur. Für Benjamin Barber ist der Konsummarkt ubiquitär, omnipräsent, omnilegitim, selbstreplizierend und suchterzeugend.⁶ Er ist überall, möchte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft komplett besetzen, begründet sich selbst, indem er jede Form moralischen Widerstands gegen ihn untergräbt, breitet sich virusartig aus und erzeugt seine eigenen Formen der Abhängigkeit.

Die größte Gefahr liegt in seiner Ubiquität und Omnipräsens. Ubiquität heißt, dass jeder Raum, der noch nicht vom Markt übernommen wurde, zum Ziel einer ästhetisch-kommerziellen Übernahme durch ein Logo oder einen Werbeslogan werden kann. Zwar hält der Konsummarkt die Illusion des Pluralismus aufrecht, tendiert aber dazu, alle Sphären und Bereiche der Gesellschaft zu kolonisieren. Alle nicht-kommerziellen Sphären unseres Daseins drohen von ihm infiltriert zu werden. »Ubiquität bedeutet, dass jeder Raum, der noch nicht vom Markt okkupiert ist, zum Ziel einer kommerziellen Übernahme durch Spezialisten werden kann, für die ein marktfreier Raum ein unerfülltes Potential darstellt.«⁷ Von früh bis spät geht es den Unternehmen heute darum, die Medien ihrer Kunden inhaltlich zu monopolisieren. Gerade die neuen Medien, wie das Internet, werben unter dem Deckmantel liberaler Freiheit mit ihren Pull-Fähigkeiten und versprechen, die Wünsche der Verbraucher jederzeit zu erfüllen. Unterschwellig jedoch arbeiten sie daran, dass es nur noch ein einziges Paradigma gibt. Legitim ist nur noch ein Wert (der Profit), eine Aktivität (das Shopping), nur eine Identität (der Verbraucher), nur ein Verhalten (Tausch auf dem Markt) und nur eine Lebensweise (der Kommerz). Dass unter der Vorherrschaft der Kultur- und Konsumindustrie Individualität und Pluralität illusionär geworden sind und Gesellschaft und Subjekt einer falschen Identität unterliegen würden, sahen bereits Adorno und Horkheimer. Die Besonderheit des Selbst droht bereits bei ihnen zu einem gesellschaftlich bedingten Monopolgut zu werden und damit zu einem kulturindustriell gefertigten Produkt.⁸

Der Konsummarkt insgesamt möchte aber nicht nur überall sein, er möchte auch jederzeit präsent sein. Zeit wird von ihm mit derselben Entschlossenheit besetzt wie Raum. »In modernen Konsumgesellschaften hat der Laden nie

geschlossen, der Werbefritze ist niemals still, und die Gelegenheit zu einem Tauschgeschäft ist niemals ausgesetzt.«⁹ Für Barber kommt das einer umgekehrten Scharia gleich, denn die Regeln der konkurrierenden Gesellschaftsbereiche, wie Religion oder Politik, werden einfach durch die Regeln des Konsumkapitalismus überschrieben. Sind vormals Alkohol und Tanz an bestimmten Tagen verboten gewesen, so heute einkaufsfreie Tage. Dank Fernsehen und Internet ist man mittlerweile 24 Stunden täglich kommerziellen Werbebotschaften ausgesetzt, die einen zudem dazu auffordern, sich mit dem, was man kauft, trinkt, isst und trägt zu identifizieren. In der modernen Konsumgesellschaft ist insofern ein zeitlicher Totalitarismus am Werk, als die Marketing-Spezialisten das kommerzielle Ethos der Zivilisation dadurch kontrollieren, dass sie Zeit selbst kontrollieren. Um den Markt am Laufen zu halten, wird die Zeit selbst abgeschafft. Kommerzielles Infotainment muss jede verfügbare Sekunde ausfüllen, um die hyperaktive, aufmerksamkeitsdefizitäre Gesellschaft zu fesseln. Mobiltelefon, iPod und drahtloses Netzwerk verfolgen den Verbraucher überall hin. Es gibt keinen Moment mehr, in den er sich zurückziehen kann. Nicht nur der Raum gehört heute dem Markt, sondern auch die Zeit.¹⁰

Während die Konsumgesellschaft zum Zwecke ihrer Reproduktion und Expansion auf die Fiktion von Freiheit, Vielfalt und Individualität angewiesen ist, tendiert sie zunehmend dazu, alle Wahrnehmungsweisen und Lebensbereiche zu kolonisieren. Ihr physiologisch-psychologisch-ästhetischer Imperativ lautet »Aufsehen erregen, um nicht unterzugehen«, wobei es darum geht, mittels Werbung die Wahrnehmungsweisen so einzuüben, dass das Angepriesene daraus nicht mehr wegzudenken ist. Branding nennen das die Fachleute. Das Bild oder Logo muss so markant sein, dass es sich ins Nervensystem gleichsam einbrennt. Ohne Logo sein, heißt ohne Namen, ohne Identität ohne Zugehörigkeit sein. Es muss zum nichteliminierbaren Bestandteil des Wahrnehmungshaushalts des Individuums werden.¹¹

In der »Sensationgesellschaft« bewahrheitet sich für Christoph Türcke endlich das Berkeleysche Philosophem »esse est percipi« – Sein heißt, wahrgenommen werden.¹² In ihr überlebt nur der, der ständig auf sich aufmerksam macht. Abhängig von Logos, Bildschocks und Sensationen wird die ganze Aufmerksamkeit durch systematische Ablenkung und Überreizung in Beschlag genommen und versetzt das Individuum in einen Zustand »konzentrierter Zerstreuung«.¹³ Unablässig von ihnen ins Visier genommen, wird das Nervensystem abhängig von medialen Suchtstoffen, die fortwährend die Steigerung der Dosis fordern. Nie zuvor hat Ästhetik ein solches ökonomisches, ontologisches wie existenzia-

les Gewicht bekommen. Der mediale Kampf ums Da ist dabei nicht nur ein Kampf ums Wahrgenommenwerden, sondern auch ein Kampf um Wahrnehmung. »Sensation seeking« ist heute der terminus technicus dafür. Der allgemeine Konkurrenzkampf um mediale Präsenz hat im »Sensation seeking« seine physiologische Entsprechung. Dauerstimulanz, Risiko und Enthemmung sorgen für ein immer höheres Erregungsniveau. Die Sucht nach Suggestion von Echtheit ist dabei nur die andere Seite der Angst davor, nicht mehr zur Gesellschaft der Wahrgenommenen zu gehören. Augenscheinlich ist die Manifestation eines »ästhetischen Kapitalismus«, der auf einer neuen Form von Ausbeutung beruht, und zwar auf einer ästhetisch-neurologischen.¹⁴ In ihm korrespondiert die Ästhetisierung aller Produktions- und Lebensverhältnisse einer Ästhetisierung von Enteignung und Ausbeutung, zwingt doch der Kampf um Wahrnehmung, ums Bild, ums Image und Logo zu einem permanenten Kampf ums Da, der gleichsam einem Anästhetikum die ökonomische Ausbeutung vergessen lässt. Obwohl sich mit der mikroelektronischen Revolution die Schere zwischen arm und reich immer weiter öffnet, hängen sich die Abhängigen weiter an den medialen Tropf, der ihnen synästhetische Erlösung verspricht.¹⁵

Vor allem dank dieses konformistischen Grundzugs der Sucht macht sich der Konsumkapitalismus omnilegitim, untergräbt er doch die Grundlagen des ästhetischen und moralischen Widerstands gegen ihn dadurch, dass er riesige Menschenmassen dazu bringt, sich von multimedialen Injektionen systematisch abhängig zu machen. Dass das Verlangen nach audiovisuellen Schocks, nach noch härterem Reality-TV, nach 3D-Szenarien und hautechter Dokumentation, die überall eindringt und überall dabei ist, das Wahre immer nur simuliert anstatt zu bringen, stört dabei kaum. Zu groß ist die Angst vorm Nicht- und Ausgegrenztsein. Nicht nur um die eigene Ausstrahlung, sondern auch um die eigene Wahrnehmung betrogen zu werden, gehört zum spezifischen Nichtigkeitsgefühl des mikroelektronischen Zeitalters.¹⁶

In der Sensationsgesellschaft werden individuelle und kollektive Identitäten durch warenfixierte Wünsche, Branding und Franchising nur noch ästhetisch zusammengehalten. Die kommerzielle Ästhetisierung aller Produktions- und Lebensverhältnisse korrespondiert letztlich einer ästhetisch-moralischen Selbstenteignung, die einem Ethos der Auslöschung von Unterschieden und echter Vielfalt geschuldet ist. Verzehrt von einem unstillbaren Verlangen nach Aufmerksamkeit, Authentizität und Anerkennung vergewissert man sich stets und überall der eigenen Individualität und Einzigartigkeit mittels Waren- und Markenzeichen, die nichts anderes sind als die Insignien eines

permanenten Kommodifizierungsprozesses, in den man unentrinnbar eingebunden zu sein scheint. Das kritische Theorem von der Warenförmigkeit von Kultur und Identität scheint sich mittlerweile nahezu global erfüllt zu haben.¹⁷

II. Schönheit und Wahrheit

Angesichts der Ubiquität, der Omnipräsenz, des Sucht- und Selbstreplikationspotentials und der damit einhergehenden ästhetisch-kommerziellen Repression und Korruption, sollte man die aktuelle Krise der Sensations- und Konsumgesellschaft nützen, um an die subversive Kraft der Schönheit zu erinnern. Eines der eindruckvollsten Bilder dieser Subversion der Schönheit stammt aus Platons Dialog »Phaidros«. In seinem Zentrum steht ein Seelenmythos, der vom Fall der Seele aus ihrem geistigen Ursprung, aber auch von ihrer Rückkehr dorthin erzählt. Die Seele wird als ein gefiedertes Gespann beschrieben mit dem Verstand als Lenker und einem edlen und einem unedlen Pferd als Gespann. Es wird geschildert, wie die Seele aus dem geistigen Bereich und der Schau der Ideen in den Körper und die irdische Existenz abstürzt. Beim Anblick von Schönerm im irdischen Bereich erinnert sie sich allerdings an ihre überirdische Herkunft. Dies lässt ihr in Form des erotischen Wahnsinns wieder Flügel wachsen und nach der Schau absoluter Schönheit zurückstreben. In der sinnlichen Welt des Körperlichen kommt der Schönheit im Vergleich zu anderen Ideen wie Gerechtigkeit und Besonnenheit eine Sonderstellung zu. Da sie mit den Liebenden im sinnlichen Hier und Jetzt bereits eine Unzahl von Abbildern hat und daher viel deutlicher zu erkennen ist als die anderen Ideen, so ist es vor allem sie, die die Sehnsucht des Menschen, sich dem philosophischen Reich der Ideen zuzuwenden, wecken kann. Denn wie der Philosoph zum Wissen strebt, so strebt letztlich der Liebende zum Geliebten.¹⁸

Von der Mantineischen Schönheit Diotima in Liebesdingen unterwiesen, wird Sokrates im »Symposion« schließlich die These von der Vollendung des Lebens in der Schau des Schönen vertreten. Wie in einer Mysterieninitiation führt der Eros als listiger Daimon die Liebenden über die Schönheit einzelner Körper zum geistig Schönen, um das göttlich Schöne selbst in seiner Einzigartigkeit zu schauen – vom einzelnen Schönen beginnend, »gleichsam stufenweise von einem zu zweien, und von zweien zu allen schönen Gestalten, und von den schönen Gestalten zu den schönen Sitten und Handlungsweisen,

und von den schönen Sitten zu den schönen Kenntnissen bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntnis gelangt, welche von nichts anderem als eben von jenem Schönen selbst die Kenntnis ist, und man also zuletzt jenes selbst, was schön ist, erkenne.«¹⁹ Schönheit und Eros bilden paradoxerweise die zentralen Medien, den Bereich des Sinnlichen zugunsten des Reichs der Ideen hintersichzulassen.

Schönheit in den Augen Platons ist kein rein ästhetisches Phänomen. Das wird es erst bei Kant. Das griechische »kalos« bedeutet nicht nur schön, sondern auch soviel wie edel, gut, trefflich und rühmlich. Ebenso hat sein Gegensatz »aischros« nicht nur den Sinn von hässlich, sondern auch den von schändlich, gemein und ungeschickt. Bei den Griechen wird das Ästhetische nicht als autonomer Bereich gesehen. Das Ideal ist die »Kalokagathia«, d. h. die Verbindung des Wahren, Schönen, Edlen, Gerechten und Guten.²⁰ Größe und Wert der Wirklichkeit werden letztlich durch die Schönheit verbürgt, die dadurch eine deutlich religiöse Qualität bekommt. Über das sinnlich Schöne steigt die Seele über die Schönheit von Handlungen und Sitten auf zum wahren Sein als einer Teilhabe am Ewigen und Göttlichen. Schönheit ist gleichsam ein An-das-Licht-Kommen der Idee bzw. ein Leuchten des Wahren.

Noch für Plotin ist das Geistige das primär Schöne. In einem Platon geschuldeten dreifachen Aufstieg der Seele zum Guten erkennt das Subjekt zunächst die Schönheit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, erhebt sich dann zur Welt der geistigen Formen und versucht schließlich das Gute zu erreichen, das formlose Schöne ist, d. h. Schönheit jenseits der Schönheit der Form. Das Schöne ist daher mit dem Sein identisch. Schönheit zeigt sich dabei in einer Harmonie zwischen Betrachter und Gegenstand, wobei die geistige Schau (Noesis) als ein Vorgang vorgestellt wird, in dem Subjekt und Objekt eins werden. Im vollständigen Begreifen des Gegenstands gleicht der Erkennende sich ihm an, bis das Erkenntnissubjekt und die Welt der Ideen eins sind. Stofflich-Sinnliches hat keinen Eigenwert. Ein Ding ist vielmehr umso schöner, je stärker es seiner Idee entspricht.²¹

Je stärker sich das Sinnlich-Materielle vom Geistigen durchdrungen sieht, desto schöner ist es auch noch bei Hegel. Die Schönheit eines Dings ist auch bei ihm immer die Funktion seiner in Erscheinung tretenden Geistigkeit, ist »sinnliches Scheinen der Idee«.²² Kunstschönheit ist aus dem Geiste wiedergeborene Schönheit. Sie löst erst dann ihre höchste Aufgabe, wenn sie sich dem Diesseits und der Endlichkeit enthebt, um mit Religion und Philosophie einen Kreis zu bilden. »Das Reich der schönen Kunst«, schreibt

er, »ist das Reich des absoluten Geistes.«²³ Denn alles Existierende hat nur deshalb Wahrheit, sofern es eine Existenz der Idee ist, denn die Idee ist das allein wahrhaft Wirkliche.²⁴ Also nur durch die Teilhabe am Begriff respektive an der Idee kommt den Dingen Wirklichkeit und Wahrheit zu.

Schöne Kunst ist für Hegel erst dann wahre Kunst, wenn sie es schafft, die umfassenden Wahrheiten des Geistes zum Ausdruck zu bringen. Das Schöne bleibt nicht auf der Stufe des endlichen Geistes stehen. Es transzendiert ihn vielmehr, indem es die Trennung dessen, was in Wahrheit untrennbar ist, aufhebt. Der Verstand bleibt stets im Endlichen, Einseitigen und Unwahren stehen. »Das Schöne dagegen ist in sich selber unendlich und frei.«²⁵ Das Gebiet des Schönen ist dem Gebiet endlicher Relativität entrissen und in das absolute Reich der Ideen und ihrer Wahrheit emporgehoben. So wie sich das Schöne fremder äußerlicher Zwecke entzieht, so auch den spezifischen praktischen Absichten des Subjekts. Vielmehr hat es jenseits des Reichs praktischer Zwecke die vollendete Einheit von Begriff und Gegenstand vor sich. Das Schöne ist Selbstzweck und nicht Zweck. Freiheit, Objektivität und Unendlichkeit sind seine entscheidenden Attribute.²⁶

III. Die Subjektivität des Schönen

Bereits aber bei Kant fällt der Begriff des Schönen aus einer metaphysischen Seinslehre heraus. Seine kritische Begründung der Ästhetik führt, wie Gadamer sagen wird, zu ihrer Subjektivierung.²⁷ Das Schöne ist bei Kant zwar nicht wie in der englischen Ästhetik des Gefühls mit dem rein subjektiv Angenehmen identisch, aber doch ist es das innere Gefühl des Subjekts und kein objektiver Bestimmungsgrund oder Zweck, der darüber entscheidet, ob etwas schön sei oder nicht. Ästhetische Urteile sind nunmehr nichts als Geschmacksurteile.²⁸ Zwar beruhen sie auf einem ästhetischen Apriori, sofern sie immer auch beanspruchen, intersubjektiv verbindlich und unparteilich zu sein. Aber die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit des Schönen stellt sich nicht mehr. Das Ästhetische ist von nun an eine eigene, logisch autonome Form, die Wirklichkeit zu erschließen, die grundsätzlich an die Lust und das Wohlgefallen des Individuums zurückgebunden bleibt. Nach Kant sind ästhetische Urteile daher weder praktische, noch objektive noch rein theoretische Urteile, sondern eben subjektive, was ihre Notwendigkeit anbelangt.²⁹ »Das Sollen im ästhetischen Urteile wird also selbst nach allen Datis, die zur Beurteilung erfordert werden, doch nur bedingt ausgesprochen«, sagt er.³⁰ Zwar sei das Schöne

niemals nur für mich schön, weil wir wünschen, dass andere mit unserem Urteil übereinstimmen. Es setze daher eine Art Gemeinsinn voraus. Aber es gibt keine Möglichkeit anhand eines objektiven Prinzips dem anderen seine Zustimmung gleichsam logisch abzutrotzen.

Das Schöne ist für Kant vor allem zweierlei: Es kommt zunächst einem interesselosen Wohlgefallen gleich. Nur sofern ästhetische Urteile an keinerlei Interesse oder Zweck gebunden sind, sollen sie gültig sein. »Das Schöne ist das, was ohne Begriffe als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird.«³¹ Als ob das ästhetische Urteil logisch zwingend sei, soll es für jedermann verbindlich sein. Und das ist es erst dann, wenn jegliches idiosynkratische Interesse am Gegenstand getilgt ist. Dann liegt ein freies unpersönliches Wohlgefallen vor.

Darüber hinaus ist Schönheit »die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstands, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.«³² Schön ist also eine zweckfreie Zweckmäßigkeit. Weder ein äußerer noch ein innerer Zweck kann dem ästhetischen Urteil zugrunde liegen. In beiden Fällen, dem der Nützlichkeit wie dem der Vollkommenheit, hätten wir es mit einer objektiven Zweckmäßigkeit zu tun, die von jedermann erkannt werden könne.

Jedoch gibt es in Geschmacksfragen schlichtweg keine objektive, auf einen bestimmten Zweck ausgerichtete Erkenntnis. Geschmacksurteile sind eben keine Erkenntnisurteile. Sie unterliegen keinen Vernunftprinzipien, denen alle zustimmen müssten. Dem ästhetischen Urteil ist vielmehr nur eine formale Zweckmäßigkeit zu eigen, die immer auf das innere Gefühl des Subjekts bezogen bleibt.

Selbst wenn man mit höchster mathematischer Genauigkeit beweisen könnte, dass ein Gegenstand einem bestimmten Zweck nahezu vollkommen genügt, wird man ihn deshalb noch lange nicht als schön bezeichnen, auch wenn er, objektiv betrachtet, noch so nützlich wäre. Etwas ist gut, wenn es einem bestimmten Zweck dient. Schön hingegen ist etwas, wenn es mir persönlich schmeckt oder sonst wie gefällt, auch wenn ich dabei noch so sehr hoffe, die Zustimmung der anderen zu finden. Etwas Schönes vermittelt immer nur den Eindruck der Gesetz- und Zweckmäßigkeit, ohne dass sich allerdings genau sagen ließe, um was für ein Gesetz oder Zweck es sich handelt.³³

Kants Begründung der Ästhetik auf das Geschmacksurteil und das Wohlgefallen führt nach Gadamer dazu, dass das Schöne nun zwischen einer empirisch-sinnlichen Übereinkunft und einer rationalistischen Regelallgemeinheit in der Mitte steht.³⁴ Als rein subjektiver Allgemeinheit wird dem Schönen jede

Erkenntnisbedeutung abgesprochen. Es wird zum reflektierten Geschmack, der es zu verstehen weiß, die subjektive Rührung und Lust soweit auszuklamern und zu sublimieren, dass selbst der eigene Nachbar noch zuzugeben bereit ist, dass der fremde Gartenzwerg schöner sei als der eigene.

Findet man vielleicht sogar noch Nachbars ganzen Garten schöner als den eigenen, gelangt man vielleicht auch zu jener Selbstbewunderung und Achtung, die uns nur das Naturschöne zu Bewusstsein bringen kann. Auf diese Weise erinnert uns Nachbars Garten jeden morgen von neuem auf dem Weg zu unserem IT-Arbeitsplatz an den letzten Zweck der Schöpfung, und zwar an unsere moralische Bestimmung. Denn erst das Schönfinden der schönen Formen der Natur kann gegenüber dem Kunstschönen jene Kultiviertheit des sittlichen Gefühls evozieren, das man nach Kant braucht, um für die Stimmung des Erhabenen empfänglich zu sein.

Das Gefühl des Erhabenen in der Natur ist letztlich Achtung für unsere eigene Bestimmung, und zwar unsere Vernunftbestimmung, »denn das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft [...]«³⁵ Gerade weil wir in der Natur keine Zwecke an sich aber dennoch Schönheit, d. h. eine Zweckmäßigkeit zum Zwecke unseres Wohlgefallens, antreffen, gibt uns die Natur damit augenzwinkernd zu verstehen, dass wir wirklich der letzte Zweck der Schöpfung sind.³⁶

Die klassische Vorstellung, dass die Welt als eine Ordnung absoluter Zwecke schön sei, weicht der bürgerlichen Vorstellung eines lustlosen Wohlgefallens, bzw. wie Kant sagt, einer »negativen Lust«, welche uns letztlich die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unseres Erkenntnisvermögens über die bloße Sinnlichkeit zum Ausdruck bringt.³⁷ Erhabenheit der Natur gibt es nur, sofern sie uns unsere Überlegenheit über sie zu Bewusstsein bringt. Die neue Schönheit der Natur, die Kant findet, besteht deshalb darin, für uns zweckmäßig zu sein, indem sie uns unsere Selbstzweckhaftigkeit offenbart. Ihre Rechtmäßigkeit liegt in ihrer Zweckmäßigkeit für unser praktisches wie theoretisches Erkenntnisvermögen.

Kein Wohlgefallen aber ohne Lebendige, denen das Objekt gefiele, wird Adorno kommentieren.³⁸ Interesseloses Wohlgefallen sei ein Widerspruch in sich, zeugen doch gerade die größten Kunstwerke von allergrößtem Interesse. Kants Ästhetik werde entstellt durch den Freiheitsbegriff seiner praktischen Theorie, die alles, was subjekteigen ist, als heteronom ahndet. Paradoxerweise werde Ästhetik bei ihm zu einem kastrierten Hedonismus, zu Lust ohne Lust. Denn der Kunst werde jeder Inhalt abgeschnitten »und statt dessen ein so Formales wie Wohlgefälligkeit supponiert.«³⁹ Armselig

sei die Doktrin vom interesselosen Wohlgefallen angesichts des ästhetischen Phänomens, das von Kant transzendental stillgestellt werde. Denn bar dessen, was bei ihm Interesse heißt, »wird Wohlgefallen zu einem so Unbestimmten, dass es zu keiner Bestimmung des Schönen mehr taugt.«⁴⁰ Es wird zur absoluten Form sublimiert. So verliert für Adorno der Gedanke an ein Schönes, das gegenüber dem souveränen bürgerlichen Selbst eine Selbständigkeit besäße, bei Kant jede Grundlage. Denn von nun an gibt es in der Welt nichts mehr zu achten als das, was sich das autonome Subjekt selbst verdanke.⁴¹ Man geht nicht zu weit, wenn man in dem Versuch Kants, interesselose Wohlgefälligkeit in den Mittelpunkt einer ästhetischen Theorie zu stellen, bereits eine frühbürgerliche Schizophrenie erkennt, die schließlich im Kitsch, Pop und Branding des 21. Jahrhunderts seinen Kulminationspunkt erreicht. Einen Widerstand von dort aus gegen das »Mitspielen« zu finden, wie Adorno es nennt, ist unmöglich.⁴² Vielmehr sollte Kunst der Statthalter einer besseren Praxis und gleichzeitig Kritik an der vorherrschenden sein. Kraft ihrer Negativität soll sie die weitere Überführung von Kunst in Herrschaftsideologie stoppen, indem sie den Abgrund zwischen herrschender Praxis und dem Glück der Einzelnen auslotet. Als »gesellschaftliche Antithesis zur Gesellschaft« hat sie deren psychologischen Haushalt zu unterminieren.⁴³

IV. Schönheit als Einmaligkeit und Offenheit

Einem warenförmigen, verdinglichten Bewusstsein, dem Kunst zur wohlgefälligen Einverleibung wurde, ist sie nur noch ein Gewordenes, Konstruiertes und damit ein Genussmittel. Soll Schönheit ihre Widerstandskraft gegen den herrschenden ästhetischen Hedonismus und Kapitalismus aber bewahren, darf sie in der kantischen Interesselosigkeit, wie Adorno zu Recht sagt, nicht zur Ruhe kommen.⁴⁴ Der permanente Imperativ des Kunstgenusses ist dabei nur die Kehrseite der Affirmation des totalisierenden und homogenisierenden Charakters der postmodernen Hyperkonsumgesellschaft und ihres narzisstischen Selbstbildes. Wo aber die elektronische und digitale Reproduktion der Gesellschaft gleichförmige Monopole des Geschmacks und der Wahrnehmung kreierte und auf diese Weise Singularität und Vielfalt untergräbt, ist Schönheit aufs Tiefste bedroht.

Einen jüngsten Versuch, dieser Bedrohung zu begegnen und das Schöne transzendental-phänomenologisch wiederzubeleben, stellen die Meditationen über Schönheit des französisch-chinesischen Philosophen François Cheng

dar.⁴⁵ Für ihn beginnt Schönheit mit der Einmaligkeit von Raum und Zeit. Denn im Raum erkennen und unterscheiden sich die Menschen durch ihre körperliche Einmaligkeit und in der Zeit trägt jeder Augenblick und jede Erfahrung den Stempel der Einmaligkeit.⁴⁶ Von daher ist jeder in dem Maße einmalig, in dem es die anderen auch sind. Die Einmaligkeit eines jeden kann sich nur im Angesicht und dank der Einmaligkeit der Anderen ausbilden, behaupten und einen Sinn bekommen.

Eine besondere Rolle hat die Einmaligkeit des menschlichen Gesichts. Im Anschluss an den französischen Phänomenologen Henri Maldiney betont Cheng, dass jedes menschliche Gesicht eine Transzendenz ausstrahle, die man nicht zu seinem Besitz machen könne. Sie umhüllt und durchdringt uns gleichsam auf metaphysische Weise.⁴⁷ Es ist die Transzendenz der Realität, die sich in ihm befragt und nachdenkt, und in diesem Fragen offenbart sich eine exklamative Dimension des Offenen, die die Möglichkeit, »ich« und »du« zu sagen, erst eröffnet.

Die Einmaligkeit unserer Erlebnisse, die auf tragische Weise unsere Sterblichkeit bestätigt, bringe uns darüber hinaus zu Bewusstsein, dass uns die Seinsweise des »Gegenwärtig-Anwesenden« zukommt.⁴⁸ Die Einmaligkeit verwandele jedes menschliche Wesen in ein Gegenwärtig-Anwesendes, das durch die Zeit hindurch, wie eine Blume oder ein Baum, beständig zur Fülle seines Glanzes strebt. Als solche Wesen, die sich durch Einmaligkeit von der Einmaligkeit der/des Anderen unterscheiden und gleichzeitig nach der Einmaligkeit der/des Anderen sehnen, sind wir von einem »Verlangen nach Schönheit« durchdrungen als einem Drang, zur Fülle seiner Anwesenheit in der Welt zu gelangen.⁴⁹ Als ein Zustand des »Dazwischen« impliziert er eine Transzendenz, die uns veranlasst, uns fortwährend auf einen Anderen und auf ein Anderes hin zu verwandeln, zu erhöhen und zu überschreiten. Schönheit kommt also zunächst einem Dazwischen-Sein gleich wie auch einem Ereignis. Als Drang oder Elan ist Schönheit weniger auf bestehende feste natürliche oder künstliche Formen bezogen, als auf etwas Seelisches, das sich ereignet.

Cheng verweist hier auf den fernöstlichen Weg des Tao, verstanden als eine Bewegung hin zu einem offenen Leben. »Die wahre Schönheit ist die, die dem Weg entspricht, wobei Weg nichts anderes meint als die unwiderstehliche Bewegung hin zu einem offenen Leben, ein Lebensprinzip, das alle Versprechen des Lebens offen hält.«⁵⁰ Dieser Weg ist dabei weniger ein Weg der Reflexion als der Vertiefung der gesamten Aufnahmefähigkeit des Menschen. In Anlehnung an Laotse spricht Cheng davon, zur »Schlucht der Welt« zu

werden.⁵¹ In seiner transzendenten Funktion ist Schönheit nicht auf das Sinnliche verwiesen, sondern vielmehr auf die Potentialität, Gegensätze aufhebend zu überschreiten. Damit ist gerade nicht eine Haltung des Eroberns oder Habens gemeint, wie sie in der Konsumgesellschaft allgegenwärtig ist, sondern eine des Empfangens der Schönheit der Welt als göttliche Gabe bzw. Geschenk. Eine zum Tauschwert und Verführungsmittel degradierte Schönheit bedeute dagegen immer Täuschung, Zerstörung und Tod.⁵²

Die Welt insgesamt erscheint uns nicht als eine Summe von Gegebenheiten und die Anderen nicht als Roboter unter Robotern. Das Nichtidentische im Sinne des Einmaligen ist vielmehr ihr auffälligstes Kennzeichen. Zwar können wir uns eine Welt vorstellen, die rein funktional und kausal wäre und damit wahr. Aber die Starrheit, Einförmigkeit und Austauschbarkeit, die ihr immanent wäre, erinnert zu sehr an die Schrecken des 20. Jahrhundert als der Wirklichkeit gewordenen Negation des Offenen. Die Frage nach dem Sinn des Seins verlangt vielmehr die Anerkennung von Pluralität, Potentialität und Virtualität, d. h. das Bekenntnis zu einem offenen Leben.

Cheng erinnert in diesem Zusammenhang an das französische Wort »sens«, das Sinnesempfindung, Richtung und Bedeutung meint. Im Chinesischen korrespondiert ihm das Ideogramm »Yi«, das alle Aspekte menschlicher Intentionalität abdeckt, einerseits die geistbezogenen, wie Bewußtsein, Wille, Absicht, Sinn etc., andererseits auch die seelischen, wie Reiz, Drang, Gefühl oder Streben. Höchster Fluchtpunkt der Intentionalität bildet dabei »Yijing«. Es ist in China das höchste Kriterium zur Bewertung eines poetischen oder malerischen Werks und bedeutet höchster Zustand der Seele im Sinne von Einheit, Harmonie und Kommunion.⁵³

Cheng fasst die Seinsweisen der Schönheit insgesamt in drei Punkten zusammen:⁵⁴ Schönheit ist immer ein Wiederaufleben, ein Sich-Ereignen, eine Ankunft, um nicht zu sagen eine Epiphanie, keinesfalls aber eine Wiederholung des Gleichen. Schönheit impliziert darüber hinaus Begegnung, Interaktion und wechselseitige Durchdringung zwischen dem Schönen und dem Blick, der es auffasst, sei es zwischen Menschen oder sei es zwischen Mensch und Natur. Wenn diese Begegnung gelingt, entsteht daraus etwas anderes, und zwar eine Offenbarung im Sinne einer Wiedererinnerung, wofür im Französischen das Wort »regarder« steht. Es verbindet den aktuellen Blick mit der Idee des »égard«, das Rücksicht meint und darauf verweist, dass jeder Blick auf einer Quelle beruht, die selber Blick ist und dadurch die Dimension des Unendlichen eröffnet. Dieser Prozess des Wieder-Erkennens »verweist im Subjekt auf alles, was es in der Vergangenheit oder in der Einbildungskraft

erblickt hat – und noch tiefer gesehen, auf die Erfahrung der Offenbarung seiner selbst, wie sie sich in seinem tiefsten Innern zeitlich vollzieht.«⁵⁵ In Erinnerung und Zeit verbindet sich sozusagen der gegenwärtige Blick eines Subjekts mit all den vergangenen Blicken, d. h. den Blicken der Natur, der Menschen und Künstler.

In dieser wechselseitigen Durchdringung und Begegnung erfährt das Subjekt eine Erhöhung und Steigerung. In der Liebe wie in der Schönheit, ist jeder wahre Blick ein Blick, in dem Blickender und Angeblicktes miteinander verschmelzen und in einen Selbstverwandlungsprozess eintreten, der die Quelle der Schönheit wieder erinnern lässt. Mit jedem Blick kehrt in veränderter Form etwas zurück, das schon immer bei uns war. Insofern ist der Weg der Schönheit nach Cheng ein Weg des Erwachens und Wiedererkennens, verweist doch das, was erblickt wird, im Subjekt auf alles, was es in Vergangenheit und Einbildungskraft erblickt hat. Wiedererinnern und Überschreiten beschreiben zwar zwei entgegengesetzte, aber trotzdem eine Einheit bildende Bewegung der Seele hin zur Entfaltung ihrer Fülle im Sinne des offenen Lebens und der Erfahrung göttlicher Resonanz (shen yun), über die die Seele ein Einverständnis mit dem lebendigen Universum erfährt.⁵⁶

Hässlichkeit hingegen zeichnet sich dadurch aus, dass sie der Seele die Möglichkeit nimmt, einen Zugang zum offenen Leben zu finden. Sie steht der Möglichkeit entgegen, ein »co-naissant« zu sein und ein »zhenren« zu werden, d. h. ein wahrer Mensch. Die Idee der »co-naissance« meint die aktive wechselseitige Interaktion und Durchdringung, in der Selbst und Welt zusammenfinden. Selbst und Objekt werden gleichsam neu geboren.⁵⁷ Mit ihr geht eine Aufhebung des Dualismus einher, und zwar in dreifacher Hinsicht: zwischen Geist und Materie, Selbst und Anderem, Menschlichem und Göttlichem. Dem der zur »Schlucht der Welt« geworden ist, kommt schließlich noch die höchste Tugend »ren« zu. Sie stellt den höchsten Sinn für Selbst-Hingabe im Sinne ethischer Tugend und Gerechtigkeit dar. Für Konfuzianer besteht die höchste Tugend sogar darin, bereit zu sein, zu sterben, damit das »ren«, also die Menschenliebe bzw. die Menschlichkeit, gerettet werde. Güte und Schönheit sind letztlich eine Einheit, die der »zhenren« in höchstem Maße erfährt.⁵⁸

Was sich am Ende festhalten lässt, auch ohne dass man Cheng in die fernöstlichen Untiefen eines osmotisch-kosmologischen Einklangs von yin und yang folgt, ist der Gedanke, dass die Schönheit der Welt vielleicht ein Ruf ist, dem der Mensch nicht umhin kann, zu folgen.⁵⁹ Schönheit zieht Schönheit an und zwar in dem Sinne, dass eine Erfahrung der Schönheit

eine vergangene wachruft und zugleich nach zukünftigen Erfahrungen der Schönheit ruft. Jede Erfahrung der Schönheit erinnert an ein verlorenes Paradies und weckt die Vorstellung eines versprochenen. Ob nun das Universum durch den Ruf des Schönen ausgedrückt wird, sei dahingestellt.

Schönheit ist aber mehr als etwas Gegebenes oder Gemachtes und impliziert ein Versprechen, eine Herausforderung und auch eine Wette, und zwar eine Wette auf Dostojewskis subversiven Satz, dass nur Schönheit die Welt erlösen könne.⁶⁰ Dass es Technik und Konsum nicht können, wäre die Wette allemal wert.

Anmerkungen:

1. Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, in: KSA Band 1, München 1999, S. 17.
2. Ebd., S. 18.
3. Ebd., S. 19. Zu Nietzsches Ästhetik und Konzept einer Artistenmetaphysik siehe Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch, Stuttgart 2000, S. 194f. und S. 197ff.
4. Rorty geht sogar so weit, politische Philosophie und Moralphilosophie auf die Suche nach Schönheit und Erhabenheit zu reduzieren. Vgl. ders., Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen, Frankfurt/M. 1999, S. 33ff.
5. Nancy Etcoff, Nur die Schönsten überleben. Die Ästhetik des Menschen, München, Diederichs 2001.
6. Benjamin Barber, Consumed! Wie der Markt Kinder verführt, Erwachsene infantilisiert und die Demokratie untergräbt, München 2007, S. 221ff.
7. Ebd., S. 225.
8. Horkheimer/Adorno, Die Dialektik der Aufklärung, in: dies., Gesammelte Schriften Band 5, Frankfurt/M. 1987, S. 181ff.
9. Barber, a.a.O., S. 229.
10. Ebd., S. 233ff.
11. Christoph Türcke, Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation, München 2002, S. 53ff.
12. Ebd., S. 8 und S. 38ff.
13. Ebd., S. 271ff.
14. Ebd., S. 287f. und S. 300.
15. Ebd., 275ff.
16. Ebd., S. 64ff.
17. Vgl. Barber, a.a.O., S. 245ff. Zentrales Merkmal des Konsumkapitalismus ist für Benjamin

Barber, dass er sich durch Kommodifizierung virusartig reproduziert. Die vielfältigen Bedeutungen eines Objektes werden in eine einzige Marktbedeutung umgewandelt, wodurch gleichförmige Monopole des Geschmack geschaffen werden. Dinge, die noch nie als Waren galten, wie Luft, Wasser oder (gentechnisch verändertes) Leben, werden heute zu Waren. Kommodifizieren heißt also, vieldimensionalen Gütern eine singuläre Bedeutung zu verleihen, indem man sie in verkäufliche Waren verwandelt. Wie ein Virus, der eine Information immer wieder reproduziert, bis er alle anderen Informationen ausgelöscht hat, verleiht die Kommodifikation Gütern und Dienstleistungen ihre wesentliche Bedeutung, und zwar ihre Konsumierbarkeit.

18. Platon, Phaidros, in: ders., Sämtliche Werke Band 2, Reinbek bei Hamburg 1994, S. 573ff. (249a ff.). Vgl. dazu auch Michael Erler, Platon, München 2006, S. 81ff. und S. 119ff.

19. Platon, Symposion, in: ders., a.a.O., S. 86f. (210e ff.).

20. Franz v. Kutschera, Ästhetik, Berlin/New York 1989, S. 103ff.

21. Ebd., S. 106ff.

22. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über Ästhetik. Erster und zweiter Teil, Stuttgart 1971, S. 179. Siehe auch Michael Hauskeller, Was ist Kunst? Positionen der Ästhetik von Platon bis Danto, München 1998, S. 52.

23. G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 157.

24. Ebd., S. 178.

25. Ebd., S. 179.

26. Ebd., S. 183f.

27. Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, S. 48ff.

28. Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, Hamburg 1993, S. 66ff. (§15).

29. Ebd., S. 78f. (§18) und S. 80ff. (§21f.).

30. Ebd., S. 79 (§19).

31. Ebd., S. 48 (§6).

32. Ebd., S. 77 (§17).

33. Vgl. Hauskeller, a.a.O., S. 36.

34. Gadamer, a.a.O., S. 49.

35. Kant, a.a.O., S. 89 (§23). Zum Begriff des Erhabenen bei Kant siehe vor allem ders., a.a.O., §23, §27 und §28.

36. So Gadamer, a.a.O., S. 55ff.

37. Kant, a.a.O., S. 88 (§23).

38. Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1970, S. 24.

39. Ebd., S. 25.

40. Ebd., S. 23.

41. Ebd., S. 98.

42. Ebd., S. 26.

43. Ebd., S. 19.

44. Ebd., S. 26.

45. François Cheng, *Fünf Meditationen über die Schönheit*, München 2008.

46. Ebd., S. 23.

47. Ebd., S. 25

48. Ebd., S. 24.

49. Ebd., S. 25.

50. Ebd., S. 32. Cheng erläutert den Gedanken des Tao wie folgt: Ausgehend von der Idee des »qi«, des »Atems«, der zugleich Materie und Geist ist, haben die frühen chinesischen Denker, wie etwa Laotse, eine einheitliche und organische Auffassung vom Universum entwickelt, in dem alles miteinander zusammenhängt und sich gegenseitig stützt. Der »Atem« ist dabei die

Grundeinheit, der alle Lebewesen beseelt, indem er sie in einem gigantischen Netzwerk des voranschreitenden Lebens, das »Tao«, Weg, genannt wird, verbindet. Daraus ergeben sich drei Konsequenzen für das Leben als solches: 1) Aufgrund der dynamischen Natur des Tao und vor allem der Wirkung des Atems wird jeder Augenblick als ein Sich-Ereignen oder ein Wiederaufleben wahrgenommen, nicht aber als eine Wiederholung des Gleichen. 2) Die Bewegung des Lebens vollzieht sich in einem Netz fortwährender Begegnung und dauernden Austauschs, d. h. jedes Leben ist als Mikrokosmos mit dem Makrokosmos, dessen Lauf nichts anderes als das Tao ist, verknüpft. 3) Der Gang des Tao bewirkt grundsätzlich eine Verwandlung, in der yin und yang (aktiver und passiver Modus des Atems) vermittelt durch ein Drittes, die mittlere Leere, in eine möglichst harmonische Interaktion treten. Beim Tao handelt es sich schließlich um eine ewige dynamische Bewegung aus Gegensatz und Einheit (yin yun), Natur und Geist, die als ständige Schöpfung vorgestellt wird, in der Menschliches und Göttliches in einen gleichsam osmotischen Zustand treten. Siehe dazu ders., ebd., S. 88ff., S. 135f. und S. 141ff.

51. Ebd., S. 20.

52. Ebd., S. 51.

53. Ebd., S. 39.

54. Ebd., S. 90.

55. Ebd., S. 100.

56. Ebd., S. 147ff.

57. Ebd., S. 85.

58. Ebd., S. 80f.

59. Ebd., S. 96.

60. Fjodor Dostojewski, *Der Idiot*, München/Zürich 2004, S. 588.

SCHÖNHERR-MANN: DIE WAHRE SCHÖNHEIT ALS OBERFLÄCHENPHÄNOMEN

Hans-Martin Schönherr-Mann (8. Salon, 1. April 2009)

DIE WAHRE SCHÖNHEIT ALS EIN OBERFLÄCHENPHÄNOMEN ODER VON DER UNMÖGLICHEN INNERLICHKEIT DER SCHÖNHEIT

Warum sollte sich der Wille zur Macht nicht in der Schönheit ausdrücken? Es gibt hässlichere Selbstdarstellungen. Das ästhetische Urteil besitzt nach Kant nicht nur eine subjektive Allgemeinheit, d.h. es beansprucht die Bestimmung eines jeden. Damit ordnet es implizit andere Urteile auch unter. Vor allem aber ist Schönheit selbst eine Macht, so Hannah Arendt. Über die Literatin Karen (Tania) Blixen, die unter dem Namen Isak Dinesen publizierte, bemerkt Arendt ohne mürrischen Unterton, sie sei sich darüber klar gewesen, ihren wenig familienbegeisterten Liebhaber, den Abenteurer Denys Finch-Hatton, nur durch ihre Schönheit halten zu können, nicht aber etwa durch Häuslichkeit.

Führt die Schönheit derart in die Fortpflanzung? Leider lässt sich das nicht ganz ausschließen. Aber Sexualität darf man nicht mit Schönheit verwechseln, bzw. sexuelle Attraktivität verdankt sich keineswegs allein oder primär der Schönheit. Man könnte wiederum mit Kant sagen, die Schönheit spielt bei der sexuellen Attraktivität beiher. Sexy ist nicht unbedingt schön, wobei ersteres heute nicht unbedingt mehr in die Fortpflanzung führen muss bzw. eine Brut einbringt. Im Fall von Isak Denisen erscheinen denn auch eher die Konsequenzen der Brut riskant, die die Häuslichkeit mit sich bringen, was dem Zweck der Schönheit entgegenarbeitet. Zudem stellt Fortpflanzung ein Risiko für die Schönheit dar. Also, auch hierbei widerstreiten eine gewisse Vorstellung von sexueller Aktivität und von Schönheit. Also, Schönheit darf eigentlich gar nicht das Risiko der Fortpflanzung eingehen. Wenn man für die Brut sorgen muss, dann hat man nicht mehr so viel Zeit, zum Friseur zu gehen – und vor allem nicht mehr das Geld – Kinder sind ein Armutsrisiko und bestimmt nichts für Philosophen ohne feste Anstellung. Das kann man sich nur als Rechtsanwalt leisten.

Zwar müssen Models gelegentlich öffentlich Mütter spielen. Die Tätigkeit, mit der sie berühmt werden oder auch nur ihr Geld verdienen, repräsentiert nur in seltenen Fällen Familie und Mütterlichkeit, wenn die CSU für ihre Familienpolitik wirbt oder der Vatikan gegen die Abtreibung und für das Leben mobil macht, zumeist mit einer Dame, die gerade nicht schön, sondern mütterlich aussehen soll und ein Baby auf dem Arm trägt – ein Bild der Caritas, das einen Philosophen natürlich gruseln lässt. Aber wahrscheinlich wurde

selbst in diesem Fall noch ein Model genommen, das den Idealmaßen entspricht und hässlich gemacht wurde. Denn Schönheit wird allemal gemacht. Die Klage, die vom Papst über Wertkonservative bis zu grünen oder linken Familienpolitikern geführt wird, heißt ja eher, dass die Konsumwelt nicht auf die Familie und auf Kinder abzielt, sondern auf Diskogänger, eventuell noch Menschen auf der Partnersuche – bei der man eigentlich verharren sollte –, aber ansonsten auf ledige, schlanke, athletische Doppelverdiener, von denen Norbert Bolz wahrscheinlich nicht mal zu Unrecht sagt: *double income, no sex*.

Dass die Schönheit somit eine biologistische Komponente besitzen soll, wie Norbert Bolz behauptet, erscheint mir ziemlich absurd. Dass sie gar mit Darwin in Verbindung gebracht wird, stellt einen wunderbaren Kategorienfehler dar. In der Tat bemerkt Darwin, dass ein besonders intensives buntes Gefieder eines Vogel Männchens einen Vorteil im Kampf um die Weibchen darstellt. Aber bitte schön, das Vogelweibchen besitzt doch keine ästhetische Urteilskraft, die ihr beibringt, dass sie das nicht so ernst nehmen darf, handelt es sich doch nur um eine Einstimmung ihrer Gemütskräfte im Zustand der Zweckmäßigkeit, ohne dass sie einen Zweck angeben könnte. Nein das Gefieder stellt nicht mehr als einen Impuls dar, hat allemal mit Schönheit nichts zu tun, die nur die Menschen empfinden, ist vielmehr vergleichbar damit, dass angeblich gerade empfängnisbereite Frauen einen Duftstoff absondern, der menschliche Männchen besonders anzieht und alle guten Geister vertreibt.

Natur an sich kennt keine Schönheit, nirgendwo, weder auf den Höhen des Matterhorns, noch an den Stränden der Seychellen, auch nicht im bayerischen Oberland. Dass Schönheit, reduziert zu einem sexuellen Attraktionsimpuls, in das Konglomerat von Fortpflanzung mit eingeht, lässt sie zu einem Nebenaspekt der Evolution werden. Nur hat das nichts mit Sozialdarwinismus zu tun, sondern mit einem momentan relativ naheliegenden Verständnis vom Menschen, der sich rationaler denn als Produkt der Evolution nicht erklären lässt. Also, Schönheit mit Zucht zu verbinden, entspricht weder Darwin noch der üblichen wie auch immer bösen Praxis des Schönen in den Medien und unter manchen medial wirksamen Zeitgenossen wie Madonna oder Lady Gaga.

Zudem kann man zwar immer über Schönheit streiten. Aber die fruchtbaren Familienmenschen legen und legen keinen Wert auf Schönheit, vielleicht mehr auf Sex, eine gefährliche Angelegenheit (von Gefahren der Geburt bis hin zu Armutsrissen). Ja, oder sie beseelt die innere Schönheit, die –

so habe ich es ja angekündigt – keine ist, oder die es nicht gibt und zwar schlicht, weil sie den Ort der Schönheit verwechselt. Die schöne Seele erfüllt ihre Pflicht aus Neigung: Die Zeiten, als man die Pflicht für schön halten konnte, sind entweder vorbei oder ein solches Leben wäre nicht der Mühe wert.

Von Schönheit reden wir gemeinhin bei Sicht- und Hörbarem, kaum beim Parfum, noch weniger bei der Weichheit, die der Weichspülerproduzent anpreist. Im Grunde erscheint es schon reichlich übertragen, wenn man von einem schönen Roman spricht, weniger von einem schönen Gedicht, das man hören kann, weil es gemeinhin dazu kurz genug ist, ein schöner Film, der zu sehen ist, ein schönes Hörspiel, das einen unmittelbaren Genuss bietet. Schönheit – das ästhetische Urteil – hat seinen Ort in der wahrgenommenen Oberfläche oder geht nur vermeintlich tief, wenn Aristoteles von der Stimme als Ausdruck der Seele spricht. In der Stimme liegt Erotik und Sexyness, aber als unmittelbarer Impuls, nicht als liebender Hintergrund, der sich ersterem gemeinhin verdankt, nicht umgekehrt.

Aber hören wir noch eine Seele raus, dann ist diese höchstens das Gefängnis des Körpers, wie es Foucault ganz anders meint, indes doch damit anderes trifft. Diotima aus Platons Symposion erläutert, dass der Jüngling zunächst die Schönheit des anderen Jünglings erkennen und lieben soll, um dann festzustellen, dass es davon mehrere gibt. Nach Diotima dient diese Pluralisierung nur dazu, den Gedanken einer universellen Schönheit zu erfahren, könnte man doch dagegen einwenden, dass der Jüngling nun fleißig möglichst viele andere schöne Jünglinge genießen sollte. Aber nein, so einfach ist es nicht. Diotima hat schon recht. Der schöne Jüngling muss lernen, dass die Schönheit von den schönen Sitten und letztlich von der Idee der Schönheit getragen wird. Würde er das nicht lernen, könnte er nämlich bald die anderen schönen Körper nicht mehr genießen. Er muss nämlich die Fähigkeiten lernen, seinen eigenen Körper schön zu machen, sonst hat er bald im gar nicht darwinistischen, sondern im hedonistischen Kampf um die schönsten Körper keine Chancen mehr, hat er nämlich selbst sehr schnell keinen schönen Körper mehr zu bieten, wenn die jugendliche Frische verblasst ist. Die Seele als das Gefängnis des Körpers bei Foucault diszipliniert ihn nicht nur, sie gibt ihm auch die schöne Form: Schönheit wird gemacht, aber an der Oberfläche. Das mag ja für viele schrecklich sein und sie träumen wirklich lieber von einem Körper, der irgendwann wiederaufersteht, während die Seele tun und lassen kann, was sie will, vorausgesetzt, sie hat im Pascalschen Sinne richtig gewettet.

Doch Schönheit hat nun mal nichts mit Natur zu tun – oder mit Harmonie, es sei denn man sucht sie im nächsten Leben. Oder irrtümlicherweise bei Weleda: »Wenn es einen Experten für zeitlose Schönheit gibt, dann die Natur«. Es gibt nur leider nichts Zeitloses in der Natur, schon gar nicht die Schönheit, also wiederum erst im nächsten Leben: Biokosmetik als Religionsersatz bzw. als Ersatz für das Paradies. Aber besser Biokosmetik als gar keine Kosmetik. Schönheit, das sagt Diotima richtig, verdankt sich einerseits den schönen Sitten, also der Kultur: Schönheit als Harmonie ist kulturvariant. Andererseits als höchste Idee birgt sie – das hat Diotima nicht so genau begriffen – eine Technik des Individuums: Wer wäre sonst der Träger der Ideen, wenn wir sie keinem Himmel mehr zuordnen könnten – und sei es auch nur der Funktionär des absoluten Geistes Hegels. Der schöne Jüngling benötigt die Idee der Schönheit, um sich selbst schön zu machen, da er von Natur aus gar nicht schön sein kann – es sei denn, man erkläre wie Norbert Bolz nur die jungen als schön, was wohl eine Verwechslung zwischen Empfängnisbereitschaft und Schönheit darstellt. Helden der Familie verteidigen selbige mit allen Mitteln und fühlen sich just deswegen als Helden.

Nein, Schönheit ist ein Oberflächenphänomen, das sagt Diotima im ihrer Intention entzogenen Spiel der Signifikanten; denn nirgendwo sonst ist sie zu sehen als im schönen Körper. Aber dieser schöne Körper ist gerade nicht von Natur aus schön, das ist nur eine jugendlich-naive Fehlinterpretation, eben des schönen Jünglings, sondern ein Produkt des Individuums, das dazu die Fähigkeiten kulturell erlernen muss, also als ein Bildungsprozess. Man muss den Umgang mit den Utensilien, die schön machen, üben. Man muss die Wirkung überprüfen, die das eigene Werk auf andere hat. Richard Rorty propagiert so nett den protestantischen Spruch, man müsse an etwas anderem herummodellieren, um an sich selbst herumzumodellieren. Bleibe ich noch ein wenig platonisch, dann ist das andere nämlich mein Körper, an dem ich herummodellieren muss, um mich schön zu stylen. Innerlich stellt die Schönheit nur ein Wissen um die Techniken des sich Schönmachens dar und als Sekundärtugend, die des ästhetischen Urteils. Die innere Idee der Schönheit ist die Fähigkeit des einzelnen sich oder etwas anderes – das Kunstwerk – äußerlich schön zu machen. Aber das sind zwei völlig verschiedene Angelegenheiten. Um sich oder ein Werk schön zu machen, muss man häufig durch allerlei Hässliches. Also kann man das schwerlich als die Schönheit selbst bezeichnen, diese innerliche Kompetenz – da hat sich Diotima in Platon den falschen Ghostwriter gesucht. Schönheit läuft über die Sinne. Andere Verwendungsweisen sind metaphorisch.

Wer über die Techniken, etwas schön zu machen, nicht verfügt, verfügt der über Urteilskraft? Doch es gibt Theoretiker, die nur über Urteilskraft verfügen, aber nicht über die Kunstfertigkeit, selber ein Kunstwerk zu schaffen. Man muss ja auch nicht selber alles ausprobieren. Das ist der Vorteil des Theoretikers, die richtige Theorie zu entwickeln, beispielsweise der freien Liebe. Aber halten muss er sich nicht daran. Das sollen mal die anderen machen. Oder auch nicht. Mehr noch: Ein Theoretiker, der nur beobachtet und beschreibt, macht anderen die wenigsten Vorschriften, wenn er noch dazu den perspektivischen Charakter seiner Beschreibungen betont.

Die Fähigkeiten sich schön zu machen, entsprechen jedenfalls den Fähigkeiten des Künstlers. Das reicht in den Bereich der Lebenskunst, bzw. hat es nur deshalb Sinn, von Lebenskunst zu sprechen. Wer für sich selbst keinen ästhetischen Sinn besitzt, der tut sich mit der Lebenskunst sicherlich schwer. Man muss sein Leben konstruieren, erfinden, ästhetisieren oder man übt sich in traditionelle Rollen ein: Dann konstruiert man sich selbst nicht, man erfindet sich nicht, und vor allem man ästhetisiert sich nicht. Dann ist man eben bloß Familienvater oder Familienmutter, von denen es natürlich immer noch viele gibt, was diesen auch unbenommen sei. Und da es keine Metasprachen gibt, können diese selbstverständlich weiter von innerer Schönheit sprechen, die sich dann eben in der christlichen oder sozialistischen Moral situiert. Eigentlich müssten wir uns gegenseitig gar nicht in die Quere kommen. Ich möchte niemanden davon abbringen, von innerer Schönheit zu sprechen, interessanterweise wollen dies aber häufig umgekehrt die Verfechter derselben.

Schönheit ist ansonsten, wenn man sie als Oberflächenphänomen begreift, ein Konstrukt, das geschaffen werden will wie ein Kunstwerk. Aber die sichtbare Welt besteht nun mal nur aus Oberflächen. Gehen wir in die Tiefe, schneiden wir den Bauch auf, holen wir die Leber raus, dann haben wir eine Oberfläche. Sezieren wir sie, wir erhalten als Sichtbares nur Oberflächen. Der Blick mit medizinischen Instrumenten in das vermeintlich Innere des Körpers entbirgt gleichfalls nur Oberflächen.

Deswegen hat die Schönheit ihren Ort primär in der Mode. Ja sollte denn der Kapitalismus die Welt hässlicher machen? Wenn sich die Identität aus der Warenform ergibt, dann mag das im individuellen Fall von außen betrachtet tragisch sein, nicht aber für den Betreffenden, der eben die schönen Sitten nicht besser lernte. Aber soll sie lieber in die Kirche gehen? Ist Beten etwa besser als Schminken? Ist Engagement für die Armen etwa wichtiger als der Frisörbesuch? Soll man sein Geld etwa lieber Greenpeace oder Attac

spenden, anstatt es zu Versace zu tragen? Lieber ein medialer omnipräsenter Kapitalismus, der sich der Schönheit bedient – alle bedienen sich der Schönheit –, als die graue DDR. Und warum sollte man denn Widerstand leisten, wie es Adorno fordert? Das ist eine grundsätzliche Frage. Aber warum sollte nicht in der Schönheit, die durchaus die Sitten prägt, sich ein Punkt finden, der sich individuell so richtet, wie man es wünscht, der sich natürlich nicht in die Arbeiterfront einordnet, der den Vorwurf des falschen Bewusstseins in Kauf nehmen kann – fragt es sich doch, ob Adorno ein richtiges Bewusstsein hatte, was man bei der Lektüre seiner Texte manchmal auch bezweifeln darf. Das Individuum befindet sich nun mal in der Situation, die kulturell vorgeprägt wird. Daran muss es nicht zugrunde gehen. Aber viele ärgern sich, wenn es ihnen nicht nützt. Wäre das nicht das Beste, was dem Individuum gelingen kann?

Insofern ist die Schönheit ständige Wiederholung und genau dadurch eine Epiphanie, ein Ereignis. Denn man bedenke mit Deleuze, dass Wiederholungen nie identisch sind, also ziemlich genau der Schminksituation entsprechen und insofern die Wiederkehr des Gleichen, von der ich doch hoffe, dass Nietzsche nicht so ganz recht behält: Ständig neu geboren werden, um alle Probleme der Kindheit wiederholen und um erneut erfolgreich vermeiden zu müssen, Vater zu werden. Da habe ich doch lieber Probleme mit dem Gewicht der nächsten Million Jahre, der ständigen Wiederkehr der Rekonstruktion von Restschönheit, wenn das Wort nicht schon in Kürze nur noch ein Euphemismus ist. Aber wenigstens für die Falten gibt es den Chirurgen. Schönheit ist Kommunikation, Begegnung – hier mag Cheng recht haben. Nur durchdringt sich hier nichts, bleibt der Blick an der Oberfläche. Alles andere ist Einbildung. Wiedererinnerung, das passt schon besser, an andere schöne Frauen, indes wenig rücksichtsvoll im Augenblick der Begegnung mit der anderen, so dass man nur hoffen kann, Cheng habe möglichst wenig recht. Dann erinnert man sich nämlich nicht so sehr an so viele andere, wenn man haucht: Ich liebe dich. Eine Angelegenheit, die alles andere als unendlich, sondern höchst endlich ist, ja meistens noch schneller endet, als man es erwartet. Und Schönheit hat nichts mit Liebe zu tun, wiewohl sie gelegentlich in dieser Hinsicht anregend wirkt. Aber wie sagte doch Fontane: Die Liebe fällt nicht immer auf ein Rosenblatt. Oder hat Liebe doch mit Schönheit zu tun; denn, so Schopenhauer, die Schönheit entzieht sich dem Willen – eine ziemlich unerfreuliche Angelegenheit.

Komme ich zu Arendt zurück, die keine Feministin war: Schönheit ist eine Macht, sie zieht an. Sie stellt auch eine Verheißung dar. Und in der Tat erinnert

sie an ein verlorenes Paradies. Denn hinter ihr ist nichts mehr. Nein, sie erlöst die Welt nicht. Sie ist nur um ihrer selbst willen da oder als Verlockung zu etwas, was man eigentlich nicht will – ich darf wieder an die Drohung der Schwangerschaft erinnern. Aber wenn sie nicht zum Mittel gemacht wird, nicht mal zum Mittel der Kommunikation, wenn sie nur sich selbst repräsentiert, sie nur Signifikant ohne Signifikat ist – denn welche Bedeutung hätte denn Schönheit? –, just dann ist sie in ihrem wesenlosen Wesen angekommen, Ereignis geworden, in dem gelegentlich das Sein aufblitzt.

Gleichgültig wer sich ihrer bedient, der untergehende Finanzkapitalismus oder die Biopolitik – das kann man nicht verhindern: Schönheit ist Schönheit ist Schönheit ist Schönheit ist Schönheit. Oder Schönheit ist nach Kant ohne alles Interesse. Begehren ist was anderes und das kann sich auch auf eine Dose mit Corned Beef richten. Oder mit Andy Warhol: It's a tin it's a tin it's a tin ... ist bedeutend aber ohne Bedeutung. Und doch lohnte ohne die Schönheit das Leben nicht der Mühen. Vielleicht würde mir Arendt zustimmen.

JAIN: CAPITALISM INC.

Anil K. Jain (9. Salon, 26. Mai 2009)

CAPITALISM INC. – DER »PHAGISCHE« CHARAKTER DES KAPITALISMUS

Die (multinationale) »Corporation« ist die zentrale organisationelle Formation im globalen Kapitalismus. Sie ist, in einem gewissen Sinne, der »Körper« – das Zentrum und die Speerspitze – des kapitalistischen Systems. Ja, es lässt sich sogar behaupten: *In-Korporation ist nicht nur der zentrale Modus seiner Expansion, sondern sein grundlegendes Prinzip.*

Kein Zweifel – Kapitalismus bedeutet die Akkumulation von Kapital durch die Ausbeutung der Arbeitskraft (und der Natur). Um es jedoch allgemeiner – und angesichts der Verhältnisse im »fortgeschrittenen« Kapitalismus auch treffender – auszudrücken: Er ist die Ausbeutung von jedweder Form der (räumlichen, kulturellen, technologischen oder Macht-)Differenz (vgl. auch Jain: *Die »globale Klasse«*). Kapitalismus ist also per definitionem *destruktiv (und widersprüchlich)* – denn die Differenzen, die die eigentliche Basis seiner Ökonomie darstellen, werden gleichzeitig von seiner vereinheitlichenden Bewegung eingeebnet. Die globale Konkurrenz resultiert in der globalen Verbreitung des Differenten, welches sich aber genau dadurch in Einheit auflöst. In der Konsequenz müssen ständig neue Differenzen aufgespürt bzw. künstlich erzeugt werden – sobald gegebene Differenz in der »wirklichen« Welt eliminiert ist. Wenn Schumpeters Diktum von der »schöpferischen Destruktion« (vgl. *Kapitalismus, Sozialismus, Demokratie*; Kap. 8) einen Sinn macht, so ist es diese Erzeugung von Differenz in Reaktion auf die globalen Vereinheitlichungsprozesse. Freilich bedeutet sie zugleich den »Tod« des Realen durch hyperreale Simulation (vgl. Baudrillard: *Die Simulation*).

Aber Kapitalismus *beinhaltet* weit mehr und geht weit darüber hinaus. Wäre der Kapitalismus nur eine ökonomische (Un-)Ordnung, die auf der Ausbeutung (und Eliminierung) von Differenz beruht, wie hätte er seine (zahlreichen) Gegenspieler in Schach halten und historisch überleben können? Wie hätte ein derart destruktives und selbstwidersprüchliches System es erreicht, sich ungebremst auszuweiten und nicht nur den globalen Raum, sondern *alle* Lebensbereiche zu infiltrieren und zu kolonisieren (vgl. dazu auch Jameson: *Postmoderne*)? Es scheint, als sei der Kapitalismus mit einer »höheren Macht« verbunden und ausgestattet: *der absorbierenden Kraft der Integration*. Kapitalismus kann dementsprechend als Ausdruck eines basalen Verlangens gedeutet werden – dem »Todeswunsch«, die Grenzen des Selbst aufzulösen, eins zu werden mit der Unendlichkeit, nicht nur Teil des Ganzen zu sein, sondern

in ihm aufzugehen. Kapitalismus ist »reine«, selbstzerstörerische Liebe, aber auch unermessliche Gier, der Trieb nach unbegrenzter, unaufhörlicher Expansion. Er besitzt einen »phagischen« Charakter und strebt nach Auflösung und Verschmelzung über den umgekehrten Weg des »Kannibalismus«, d.h. mittels des Prinzips der *In-Korporation*.

Wäre diese Beschreibung zutreffend, so stünden die Wurzeln des Kapitalismus dem Feld des Emotionalen und der Triebhaftigkeit weit näher als der Ebene der Vernunft. Eine solche Auffassung steht allerdings in scharfem Kontrast zu den meisten »populären«, d.h. (neo-)marxistischen wie (neo-)liberalen Auffassungen über den »Geist« des Kapitalismus: Die bis heute einflussreichste und »dichteste« Beschreibung des Kapitalismus und seiner Gesetze wird uns im »*Manifest der kommunistischen Partei*« von Marx und Engels gegeben. Auch diese haben klar den expansionistischen Charakter des Kapitalismus sowie seine Tendenz zur Einebnung aller Grenzen herausgearbeitet. Heute wird ihre hier gegebene Darstellung häufig als (vorausschauende) Vorwegnahme aktueller Globalisierungsprozesse (miß)interpretiert. Rufen wir uns ihre eindringlichen Worte einmal mehr ins Gedächtnis:

»Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen [...]

An die Stelle der alten, durch Landeserzeugnisse befriedigten Bedürfnisse treten neue, welche die Produkte der entferntesten Länder und Klimate zu ihrer Befriedigung erheischen. An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander.« (Abschnitt I [S. 465f.]

Die vorwärtstreibende Kraft dieses ökonomisch vereinheitlichenden (aber sozial und politisch spaltenden) Prozesses sind die »kalten«, rationalen Gesetze der kapitalistischen Ökonomie, deren (Klassen-)Agent die Bourgeoisie ist:

»Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose »bare Zahlung.« (Ebd. [S. 464])

Im Denken der Frankfurter Schule wird genau diese kalkulierende »instrumentelle Vernunft« für die destruktive »*Dialektik der Aufklärung*« (Horkheimer/Adorno) verantwortlich gemacht, die in ihren Augen klar mit der Entwicklung des modernen Kapitalismus verknüpft ist. Um sich dem eindimensionalen Regime des totalisierten Marktes anzupassen, müssen alle im Gegensatz zu dieser Ordnung stehenden Emotionen und Begierden unterdrückt werden. Nur der Konsum erlaubt eine (repressive) Entsublimierung (vgl. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*). Dieses Argument ist zu einem großen Teil von Freud, speziell seinen späten Schriften, entliehen, wo dieser die – allgemeinere – These einer latenten (sich mit dem kulturellen »Fortschritt« immer weiter steigernden) Kulturfeindschaft entwickelt hat, welche im parallel anwachsenden Zwang zur Unterdrückung der triebhaften Elemente wurzelt (vgl. *Das Unbehagen in der Kultur*).

Die Kultur, auf die Freud sich in seinen Thesen bezog, war die bürgerliche Kultur des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts – und diese war durch und durch vom Kapitalismus geprägt. Zieht man dies in Betracht, so könnte man verführt sein anzunehmen, dass Freud nicht ein allgemeines »Gesetz« (der Kulturentwicklung) beschrieb, sondern eine latente (Macht-)Struktur offenlegte, ein »Dispositiv« der kapitalistischen Ordnung seiner Zeit. Was Freud jedoch keinesfalls erklären konnte, war, wie es dieser Ordnung gelang (trotz aller Kulturfeindschaft) zu überleben. Im Gegenteil, unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs, in einem Moment des Zerfalls der alten Ordnung, stellte Freud die Vermutung an, daß die destruktiven Elemente die Oberhand gewinnen könnten. Die permante Unterdrückung der Triebe würde zuweilen gewaltvolle Ausbrüche provozieren, denn die Kapazitäten zur *Internalisierung* von Gewalt – als *der* zivilisatorischen »Bewältigungsstrategie« – sind begrenzt.

Obwohl also skeptisch, was den letztendlichen Erfolg anbelangt (und auf einige Widersprüche verweisend), zeichnen Marx, Freud und die Frankfurter Schule gleichermaßen ein Bild des Kapitalismus und der bürgerlichen Kultur, das Rationalität und Kontrolle in den Vordergrund stellt. In diesem Sinne treffen sie sich mit dem neoliberalen Konzept des *homo oeconomicus*, der vollkommen rational gesteuert und einzig auf sein Eigeninteresse bedacht ist. Doch anders als im Marxismus ist der Kapitalismus für den (Neo-)Liberalismus natürlich keine widersprüchliche oder unterdrückerische Ordnung. Für den Liberalismus wird – mittels des »wundersamen« Prinzips eines transzendentalen Utilitarismus: der »unsichtbaren Hand« des Adam Smith (vgl. *Der Wohlstand der Nationen*) – das allgemeine Wohl genau durch die Verfolgung des rationalen Eigeninteresses sichergestellt. Lässt man allerdings

solche »feinen Unterschiede« außer acht, so wird ein erstaunlicher Konsens offenbar: der rationale Kern des Kapitalismus.

Selbst Weber, der jeder reduktionistischen, ausschließlich auf die Ebene der Ökonomie fixierten Sichtweise des Kapitalismus (d.h. speziell marxistischen Konzeptionen) entgegentreten wollte, zerschneidet nicht das angenommene Band zwischen Kapitalismus und (westlichem) Rationalismus. Seine klassische »Kulturstudie« über »*Die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus*« versuchte, den Einfluss religiös-kultureller Faktoren aufzuzeigen. Er wollte darlegen, dass die Verbreitung des Protestantismus nicht nur zeitgleich mit dem Aufschwung des modernen Kapitalismus erfolgte, sondern dass die protestantische Ethik und Lebensweise wesentlich zur ökonomischen (Fort-)Entwicklung beitrug. In seinen Augen waren beide aufs engste verbunden: Erst durch das, was Weber »innerweltliche Askese« nannte – das Prinzip der Sparsamkeit verbunden mit einer rigiden Arbeitsethik –, konnte es für ihn zu ökonomischem Wachstum und der Anhäufung immensen Reichtums kommen, denn nur so waren die dazu notwendigen permanenten Reinvestitionen sichergestellt.

Zusammen mit Rationalisierung und Bürokratisierung bildet die protestantische Disziplin ein »stahlhartes Gehäuse« (vgl. Kap. 5, S. 188) – sozusagen das »Kerngehäuse« des okzidentalen Kapitalismus, der, wenn es nach Weber geht, der am weitesten »fortgeschrittene« ist. Wie formuliert Weber doch: »Die *Habgier* des chinesischen Mandarinen, des altrömischen Aristokraten, des modernen Agrariers hält jeden Vergleich aus.« (Ebd.; Kap. 2, S. 47) Aber es ist eben genau die (rationale) Kontrolle der Gier, die den Erfolg und die Überlegenheit des westlichen Kapitalismus ausmacht – der tief in den Werten des Protestantismus wurzelt. Man könnte Weber aufgrund dieser Ausführungen – durchaus berechtigterweise – vorwerfen, andere Kulturen abzuwerten oder zumindest misszuverstehen. Entscheidender ist jedoch, dass Weber damit offensichtlich auch seine eigene Kultur – den modernen westlichen Kapitalismus – nicht wirklich durchdrungen und in seiner untergründigen, widersprüchlichen Logik erfasst hat.

Erst Daniel Bell verwies auf einen zentralen Widerspruch: Die kapitalistische Ökonomie verlangt, wie Weber aufgezeigt hat, nach der ständigen Reinvestition des Kapitals und hoher Arbeitsdisziplin. Auf der anderen Seite ist der Kapitalismus auf einen »hingebungsvollen« Konsumismus angewiesen, auf ungehemmte Käufer, die lustvoll die Güter verschwenden, die die kapitalistische Maschinerie der Überproduktion auf den (längst gesättigten) Markt wirft (vgl. *Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*). Offensichtlich sind der

rational kalkulierende Nutzenmaximierer und der lustvolle Käufer sehr unterschiedliche Charaktere und werden kaum je konform gehen – und sich schon gar nicht in ein und der selben Person vereinen.

Dieser (scheinbare, nur vordergründige) Widerspruch kann jedoch »gelöst« werden, denn er beruht auf einer fragwürdigen Interpretation der kapitalistischen Ökonomie, die Weber nicht nur mit Marx, sondern den meisten Interpreten des Kapitalismus teilt – einer Sichtweise, die Kontrolle, Disziplin und Rationalität für seine hervorstechendsten Merkmale hält. Es ist jedoch genau diese Sichtweise, die erst den Widerspruch erzeugt (und darum Widerspruch erfordert). Darum sollte ein anderer Blickwinkel eingenommen werden: Rationale Kontrolle und Arbeitsethik mögen in den frühen Tagen des modernen Kapitalismus Wege zum Erfolg gewesen sein, in seiner aktuellen, »fortgeschrittenen« Phase sind sie jedoch eher kontraproduktiv. Funktionieren und Fleiß ist, was wir von Maschinen erwarten. Der Mensch muss dagegen »kreativ« sein, und Verschwendung und Freude am Konsum nutzen der kapitalistischen Ökonomie weit mehr als »innerweltliche Askese«.

Trotzdem gibt es einen treffenden Punkt in Webers Analyse – die Verbindung zwischen Kapitalismus und Religion (auch wenn es die falsche Verbindung ist). Und hier können wir auf Freud zurückkommen: Zu Beginn von »*Das Unbehagen in der Kultur*« zitiert Freud einen Freund – Romain Roland (den berühmten französischen Intellektuellen und religiösen Sucher mit starker Affinität zum Hinduismus). Dieser betrachtet als Kern der Religion, mehr denn alles andere: »Das Gefühl wie von etwas Unbegrenztem, Schrankenlosem, gleichsam ›Ozeanischem.« (S. 65) Vielleicht ist es dieses Sehnen nach einem »ozeanischen Gefühl«, das die gemeinsame (psychologische) Grundlage der Religion wie des Kapitalismus darstellt – ein Verlangen nach Auflösung wie (unbegrenzter) Expansion.

Im Fall des Kapitalismus (der hier im Zentrum des Interesses steht) ist das Verlangen nach Expansion nicht nur offensichtlich, sondern aus ökonomischen Gründen zwingend. Das wurde bereits von Marx und Engels klar herausgearbeitet (siehe oben), und es tritt aktuell noch deutlicher zutage. So ist es Hardt and Negri nunmehr möglich, das »Imperium« des modernen Kapitalismus als eine – dezentrierte und enträumlichte – (Herrschafts-)Struktur zu identifizieren, die den globalen Raum zunehmend infiltriert (vgl. *Empire*; S. XII). Wie aber steht es mit dem Auflösungsstreben (des Kapitalismus)? Psychologisch wurzelt das Streben nach Expansion im Verlangen nach Vereinigung. Und dieses Verlangen beruht seinerseits auf dem tieferen Wunsch verbunden zu sein mit dem Unendlichen: d.h. sich aufzulösen. Expansions-

streben ist der (aggressive, offensive) Weg zur finalen Auflösung, und keineswegs das letztendliche Ziel. Ein Atavismus – das kannibalistische Streben nach der *Inkorporation* der Kräfte des Feindes, ein konsumistisches Ritual, jedoch auch das Zeichen einer beabsichtigten Vereinigung (wie es ganz ähnlich im Christentum in der Eucharistie-Zeremonie zum Ausdruck kommt). Das Streben nach Expansion ist darum letztlich die verdeckte Artikulation unbegrenzter, umschließender Liebe – eine Liebe freilich, die erdrückt, die Leiden schafft. Ein tiefer Wunsch der Auflösung und Verschmelzung wird (symbolisch oder real) erfüllt, doch auf regressive Weise.

In der Hingabe an dieses regressive Verlangen liegt genau die Attraktion des Kapitalismus. Das aggressive Expansionsstreben wird mit Elementen von Lust und Hingabe verknüpft. Unstillbares Begehren ist die Motivation hinter den Firmenfusionen (die sich, rational analysiert, in den meisten Fällen nicht auszahlen). Der Kapitalismus funktioniert also in mehrfacher Hinsicht auf eine »phagische« Weise: Wie eine Fresszelle bekämpft er seine Feinde durch Ummantelung und Absorption. Der Gegner wird inkorporiert und wird zum Teil des Selbst bzw. des Spiels (durch Repression und Gewalt, aber auch durch Elemente der Verführung). Der Kapitalismus ist darum keineswegs der Ausdruck eines (fehlgeleiteten) Individualismus oder gar der Freiheit – das wäre eine bloße Ideologie. Im Gegenteil, aufgrund seines »umfassenden« Drangs nach Expansion, erfordert er die Aufgabe jeglicher Autonomie, verlangt er die vollständige Hingabe an seine Prinzipien und die totale Unterordnung unter seine Ordnung.

Diese Bedingungslosigkeit dient nicht der Akkumulation von Kapital, sondern dem Endziel der Auflösung. Anders als es die Lehren des Buddhismus besagen, muss die Gier also eher als Motor der Selbst-Destruktion und -Auflösung angesehen werden, denn als Quelle der (leidvollen) Selbst-Illusion und -Fixierung. Und anders als Freud darlegte, sollten Eros und Destruktionsstreben nicht als (antagonistische) Basistriebe angesehen werden, sondern viel eher als zwei Wege zur Erreichung des selben Ziels: Die Auflösung des Selbst in Einheit und Unendlichkeit, die befreit von der mühevollen Arbeit der Selbstbehauptung. Die »eigentliche« Dialektik des menschlichen Begehrens liegt darum in der Dialektik von Einheit/Auflösung vs. Freiheit/Autonomie (vgl. auch Fromm: *Die Furcht vor der Freiheit*). Die einzige soziale Sphäre, wo beide Elemente sich (in seltenen Fällen) produktiv vereinen, ist die Kunst – die jedoch ebenso gefährdet ist, vom wuchernden ökonomischen Feld vollends aufgesogen und »vereinnahmt« zu werden (vgl. auch Adorno: *Ästhetische Theorie*).

Um jedoch zurück auf die Religion zu kommen: In seinem absorbierenden Vermögen ähnelt der Kapitalismus dem Hinduismus (welcher eine so starke Faszination auf Romain Roland ausübte) weit mehr als dem Protestantismus. Die verschiedenen Religionen, obwohl sie auf dem selben Verlangen gründen, haben sich unterschiedlich entwickelt. Das Judentum etwa verfolgte – aus verständlichen Gründen – eine Strategie der Abgrenzung. Das Christentum und der Islam waren expansiv, jedoch in einer missionarischen Weise. Der Hinduismus – sofern er als solcher existiert und nicht lediglich ein koloniales Konstrukt ist – war dagegen immer absorbierend (was oft als Toleranz missverstanden wird), und dies ist das Geheimnis seines Erfolgs wie seiner Überlebenskraft. Nur so konnte er die buddhistische Herausforderung meistern. Zwar ist er intern hoch differenziert – vertikal durch seine »Kasten«: das parallele System von »varna« (Farbe/Reinheit) und »jaati« (Geburtsstand), und horizontal durch Hunderte von »Sekten« –, doch ist es genau jener »multiple« religiöse Raum mit Platz für jedwede Verehrungspraxis, der Einheit (durch Absorption) herstellt. Der Fall des »fortgeschrittenen« Kapitalismus ist ähnlich. Auch er ist ein »differenziertes« System der Ungleichheit. Doch zugleich spricht er die Ebene des Verlangens an durch sein Versprechen, die geheimen Kauf-Wünsche zu erfüllen. Er durchdringt alle Lebensbereiche, und je verführerischer er auftritt, desto hingebungsvoller wird seinen Lockrufen gefolgt.

Diese Ausführungen erinnern nur oberflächlich betrachtet an Marx' Konzept des »Fetischcharakter« der Ware. Dieser Begriff ist nur der metaphorische Ausdruck dafür, dass die Vorstellung eines Tauschwertes, der unabhängig vom Gebrauchswert ist, eine bloße Ideologie darstellt, die dazu dient, eine Ware mit einem Wert zu versehen, der »materiell« nicht in ihr enthalten, sondern lediglich ein Effekt der (ökonomisch widersprüchlichen, widersinnigen) Funktionsweise des Kapitalismus ist. Jene, die an eine derartige »Metaphysik« glauben, verhalten sich wie Personen, die einen Fetisch anbeten (vgl. *Das Kapital*; Band 1, Abschnitt I-4). Offensichtlich hat Marx recht. Aber warum sind die Menschen, die die »überteuerten« Preise zu zahlen haben, bereit an den Fetisch der Ware zu glauben? – Zunächst einmal steht der Fetisch der Ware tatsächlich für einen realen Gegenstand (und nicht für eine Gottheit). Oder um es in der Sprache der Werbung auszudrücken: »Coke – It's the real thing!« Wie auch immer, die exzessive Süße des populären Getränks offenbart die Bereitschaft der Käufer, sich der (klebrigen) Selbstzerstörung hinzugeben. Dem Weg des Kapitalismus zu folgen, verlangt viel eher Hingabe als Kontrolle – selbst auf der Seite der Klasse der Besitzenden. Jede rationale Reflexion würde ihren Kampf für das bloße immer-noch-mehr abrupt enden lassen. Das

irrationale, unkontrollierte Verlangen zur Akkumulation, der Drang, alles zu riskieren, ohne jemals zur Erfüllung zu kommen, ist ein unübersehbares »Zeichen«: Kapitalismus ist die permanente Bewegung, er kann nicht still stehen, und die Richtung seines Vorwärtsdrangs strebt hin zum Abgrund – ein Spalt, um so vieles tiefer reichend, als die Niederungen der »bubble economy« des Casino-Kapitalismus.

Denn der Kapitalismus scheint tatsächlich wie eine »Exzess-Ökonomie« zu funktionieren – ursprünglich ein Konzept, das von Georges Bataille als Gegenmodell zur »begrenzten Ökonomie« entworfen wurde, die auf der Basis des Gleichgewichts funktioniert und den Gesetzen der instrumentellen Vernunft gehorcht (vgl. *Die Aufhebung der Ökonomie*). Doch der Kapitalismus steht der menschlichen Neigung zum Verlust, zur Zerstörung und Verschwendung nicht entgegen: er ist ihr Ausdruck. Die (latente) Irrationalität des Kapitalismus ist darum keine Gefährdung seiner Ordnung, sondern seine (geheime) Stärke. Nur durch die Ansprache des Begehrens kann er seine ökonomischen Widersprüche überleben. Und umgekehrt gilt: Wer das kapitalistische System bekämpfen will, muss seine geheime Stärke offenlegen und bedenken, anstatt sie zu verneinen.

Das Spiel mit dem Exzess ist allerdings ein gefährliches Spiel. Seine Grenzenlosigkeit, seine Elemente der Lust befördert und gefährdet die kapitalistische Ordnung, führt sie zur Auflösung, zur Unendlichkeit des Todes. Durch permanente Expansion und seine vereinheitlichenden, »egalisierenden« Tendenzen unterminiert der Kapitalismus seine eigene Basis: die Ausbeutung von Differenz. Auch damit ähnelt der Kapitalismus einem Phagozyten, einer Fresszelle: fressen bis zum eigenen Tod (um ein »übergeordnetes« Leben zu retten/erreichen). Das Sehnen nach Unendlichkeit ist nichts anderes, als ein latenter Todeswunsch. Die Ewigkeit kann nur »sterbend« erblickt werden. Gewinnen heißt zu verlieren – und nichts anderes ist »die Regel« im Spiel des Kapitalismus.

Dies ist selbstverständlich nicht die einzige Möglichkeit der Deutung. Die Sichtweise der Ordnung des Kapitalismus als Ausdruck einer instrumentellen Vernunft ist, nichts desto trotz, ebenfalls berechtigt. Da es sich dabei jedoch um einen dominanten Diskurs handelt, muss ihm hier nicht mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden, als ohnehin geschehen.

Literatur:

- Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt 1973
- Bataille, Georges: *Die Aufhebung der Ökonomie*. Matthes und Seitz Verlag, München 2001.
- Baudrillard, Jean: *Die Simulation*. In: Welsch, Wolfgang (Hg.): *Wege aus der Moderne – Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Acta humaniora, Weinheim 1988.
- Bell, Daniel: *Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*. Campus, Frankfurt/New York 1975.
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. Fischer, Frankfurt 1993
- Fromm, Erich: *Die Furcht vor der Freiheit*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1990.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio: *Empire*. Harvard University Press, Cambridge 2000.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Fischer, Frankfurt 1994.
- Jain, Anil K.: *Die »globale Klasse« – Die Verfügungsgewalt über den globalen Raum als neue Dimension der Klassenstrukturierung*. In: Angermüller, Johannes/Bunzmann, Katharina/Rauch, Christina (Hg.): *Reale Fiktionen, fiktive Realitäten*. Lit Verlag, Hamburg 2000, S. 51–68.
- Jameson, Fredrik: *Postmoderne – Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus*. In: Huysen, Andreas/Scherpe, Klaus (Hg.): *Postmoderne – Zeichen eines kulturellen Wandels*. Rowohlt, Reinbek 1986.
- Marcuse, Herbert: *Der eindimensionale Mensch – Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaften*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1994.
- Marx, Karl: *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*. Band 1. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke [MEW]*. Dietz Verlag, Berlin 1953ff., Band 23
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Manifest der kommunistischen Partei*. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke [MEW]*. Dietz Verlag, Berlin 1953ff., Band 4
- Schumpeter, Joseph A.: *Kapitalismus, Sozialismus, Demokratie*. Francke Verlag, München 1980
- Smith, Adam: *Der Wohlstand der Nationen – Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1988
- Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In: Winkelmann, Johannes (Hg.): *Die protestantische Ethik I – Eine Aufsatzsammlung*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1991

**LÖHR: DER TRAUM IST MEHR ALS BLOßE WUNSCH-
ERFÜLLUNG**

Michael Löhr (11. Salon, 23. September 2009)

DER TRAUM IST MEHR ALS BLOßE WUNSCHERFÜLLUNG! CHRISTOPH TÜRCKE ÜBER DIE GEBURT DES MENSCHEN AUS DEM SCHRECKTRAUM

I. Der Mensch als Riss in der Ordnung der Dinge

Wohl unvergesslich ist jene Bildsequenz aus Stanley Kubricks »2001: Odyssee im Weltraum«, in der der gerade erwachte ›Homo faber‹ sein Werkzeug gen Himmel schleudert und die Kamera in Zeitlupe dem Flug des Knochens bis zum Umkehrpunkt seiner Flugbahn folgt. Musikalisch eindrucksvoll untermalt durch Richard Strauss' Einleitung zu »Also Sprach Zarathustra« wird die altsteinzeitliche Geburt des Menschen gezeigt. Der Mensch ist nun kein Tier mehr, er ist Jäger und Sammler.

So eindrucksvoll Kubricks Bild auch sein mag, dramaturgisch gesehen ist es falsch. Nicht der Gebrauch von Knochen und Steinen als Werkzeug oder Waffe macht den revolutionären Übergang des Affen zum ›Homo sapiens‹ aus, vielmehr ist es die Erfindung von Bedeutung. Natürlich ist bereits mit dem Gebrauch von Geröllwerkzeugen rund um den ostafrikanischen Turkanasee vor rund 2,5 Millionen Jahren eine enorme Verschiebung und Verdichtung von Triebenergie verbunden. Zuerst ein Werkzeug herzustellen, um dann mit seiner Hilfe Nahrung zu bereiten und bei der ersten Zubereitung länger verweilen als bei der zweiten, bedeutet ohne Zweifel eine revolutionäre Umwälzung im Triebhaushalt der Natur. Mit ihr begann eine Selbstzähmung, wie sie in der Naturgeschichte noch nicht vorgekommen war: eine ungeheuerliche Einübung von Triebaufschub, Ausdauer und Geduld.¹

Sind die Klingen und Schaber, die um den Turkanasee herum gefunden wurden, klare Indizien dafür, dass Kultur als Überlebenskampf begann, so sind die Gräber, Wandmalereien und Skulpturen der Steinzeit deutliche Indizien dafür, dass die eigentliche Revolution in der Evolution des Menschen in etwas noch Dramatischerem lag, und zwar in der Verschiebung von der Mittel- zur Zeichenproduktion. Was keiner anderen Spezies je gelungen war, gelang: »jene Verschiebung und Verdichtung von Triebenergie, mit der Kultur begann, ihrerseits nochmal so zu verschieben und zu verdichten, dass nicht mehr nur Naturmaterialien geformt wurden, die zu etwas anderem *dienen*, nämlich als Mittel zu Nahrungszwecken, sondern auch solche, die für etwas anderes *stehen*: etwas bedeuten, Zeichencharakter haben,« schreibt Christoph Türcke.² Die Verschiebung von der Mittel- zur Zeichenproduktion

bezeichnet für ihn die Menschwerdung im eigentlichen Sinne. Abzulesen ist sie vor allem an Gräbern und Bestattungsriten. Denn wer Angehörige bestattet, verscharrt sie nicht nur, sondern bettet sie in einen eigens dafür hergerichteten Raum, der von nun an nicht mehr angetastet werden darf. Es ist ein feierlicher Akt. Und etwas zelebrieren heißt, auf etwas verweisen, etwas bedeuten, wenn zunächst auch noch unklar bleibt, auf was.

Großes Hirnvolumen, manuelle Geschicklichkeit und die Disposition zu Triebaufschub stellen demnach noch nicht jene sapientia dar, die den Homo nun auszeichnen wird. Warum begnügen sich Altsteinzeithominiden nicht einfach damit, durch Wälder und Savannen zu streifen, Faustkeile herzustellen und Feuer zu machen, um sich gleichermaßen von Pflanzen und Tieren zu ernähren? Warum fangen sie auf einmal an, jene Beharrlichkeit und Geduld, die sie auf das Herstellen von Steinwerkzeugen verwendet haben, auf Dinge zu verwenden, die nicht essbar sind, sondern lediglich etwas bedeuten sollen? Warum machen sie solche Dinge zu ihrem Lebensmittelpunkt und umgeben sie mit festen Ritualen? Was in aller Welt hat sie dazu gebracht, der Natur eine Bedeutung zu geben?

Wir wissen es nicht. Niemand war dabei. Nur eines lässt sich mit Bestimmtheit sagen: Kein triebgesteuertes Wesen tut das freiwillig, sondern nur unter äußerstem Druck! Zwar verband sich beim ›Homo sapiens‹ das ungewöhnlich große Gehirn mit gut funktionierenden Greiforganen und eine bestimmte Konstellation von Kehlkopf und Stimmbändern gestattete es ihm, Laute zu modellieren und zu modulieren. Aber das sind nur die unerlässlichen physischen Voraussetzungen dafür, der Natur Bedeutung zu verleihen, erklärt indes nicht, wie es dazu kam. Ist diese Erklärungslücke auch niemals zu schließen, lassen sich jedoch Bedingungen benennen, ohne die sich die Sphäre der Bedeutung niemals hätte auf tun können.³

II. Traumatischer Wiederholungszwang

Die entscheidende von ihnen ist der traumatische Wiederholungszwang. Er ist kein Prinzip. Kultur war nie sein Ziel, war er doch bloßer Reflex, eine besondere Art der Reizflucht ohne höhere Absicht. Worum es ging, war dort den Reiz zu fliehen, wo man sich ihm durch Ortsveränderung nicht hatte entziehen können, d.h. eine Flucht mit anderen Mitteln in Form einer Verschiebung von außen nach innen. Indem die Vorstellungskraft des Menschen aus dem Bann der Präsenz heraustritt, wird aus Wiederholen Wieder-Holen:

»Vergegenwärtigen durch Wiedertun.«⁴ Weil sich der traumatische Reiz nicht in der Spur bereits gezogener Reizfluchtbahnen und Wahrnehmungsweisen bewegt, muss er nachverarbeitet werden. Die Angst muss nachgeholt werden, um verarbeitet werden zu können. Eine Kehrtwende setzt ein, ja eine Flucht nach vorn, wie es sie in der Natur noch nicht gegeben hat: Man fügt sich Furchtbares zu, um Furchtbares loszuwerden. Der psychoanalytische Fachausdruck dafür lautet: traumatischer Wiederholungszwang. Etwas nicht mehr Vorhandenes wird auf nicht bestimmte Zeit wieder gegenwärtig gemacht, um damit fertig zu werden. Erleben von Anwesendem geht in das Erleben von Abwesendem über, Wiedererkennen in Vorstellen und Erinnern.

Zweifelsohne ist der Mensch ein Riss in der Ordnung der Dinge. Zu permanenter Überreaktion, Nachreaktion und Nacharbeit gezwungen, öffnet sich allein für den ›Homo sapiens‹ der Raum der Vorstellung, des Geistes und der Kultur. Kultur ist insofern »die nicht enden wollende Nacharbeit der Natur an sich selbst«, sagt Türcke.⁵ Die Triebenergie wendet sich nicht wie bei der Mimikry bis zur völligen Selbsthemmung gegen sich selbst, sondern geht aktiv darüber hinaus und verschiebt sich von der ursprünglichen Reizgewalt der Natur zu Stellvertreterreizen, die sich eigens erzeugen, planen und wiederholen lassen, und zwar so, dass das Ängstigende und Bedrohliche in ihnen fassbar wird.

Umkehrung des Reizes, seine Verschiebung und Verdichtung sind dabei die drei Teile einer an sich ungeteilten Reizfluchtbewegung. Alle drei sind nämlich so miteinander verbunden, dass jeder seine Identität durch den anderen erhält. »Die Verschiebung von ursprünglichen Reizen zu stellvertretenden kann nicht stattfinden, ohne zugleich eine jähe, unfassbare Reizgewalt zu wiederholbaren Reiztypen zu verdichten und dabei noch eine Umkehrung zu vollziehen, die die quälende Wirkung der ursprünglichen Reize durch unablässige stellvertretende Wiederholung abzubauen versucht.«⁶ Verschiebung selbst ist schon Verdichtung und Umkehrung, Verdichtung bereits Verschiebung und Umkehrung und Umkehrung ist immer auch Verdichtung und Verschiebung. Menschliche Reizflucht und menschlicher Geist sind dreifaltig.⁷

Kultur und Geist gibt es nur im Vollzug einer gelockerten Triebbewegung, in der die nervliche Tätigkeit sich zur Dreieinigkeit von Verschiebung, Verdichtung und Umkehrung zusammengezogen hat. In ihr vollzieht sich lebendiger Geist als Reizfluchtbewegung in Form der Anlage immer neuer Reizfluchtbahnen. Sie sind Rückstand wie Rückhalt des Geistvollzugs. Er, der Geist, ist nichts ohne sie, und sie sind nur, sofern er aus ihnen schöpft.

Er ist es, der sie zwar fortwährend neu kreiert und mobilisiert, aber immer schon auf der Basis von bereits angelegten Bahnen, die seiner Aktivität überinstanzlich zugrunde liegen.⁸

III. Traum und Kultur

Wer sich mentalarchäologisch dem triebhaften Bodensatz respektive den Primärprozessen menschlichen Denkens nähern möchte, kommt nicht umhin, sich jener primitiven Denktätigkeit zu widmen, die für Sigmund Freud das Träumen darstellt. »Es scheint«, schreibt Freud, »dass Traum und Neurose uns mehr von den seelischen Altertümern bewahrt haben, als wir vermuten konnten, so dass die Psychoanalyse einen hohen Rang unter den Wissenschaften beanspruchen darf, die sich bemühen, die ältesten und dunkelsten Phasen des Menschheitsbeginns zu rekonstruieren.«⁹ Wenn Träumen nämlich Regression in die individuelle wie gleichzeitig in die phylogenetische Kindheit ist, die wir in jedem Traum wiederholen, dann lässt sich über die Analyse der Träume zur archaischen Erbschaft des Menschen kommen.

Das ist das große Anliegen Freuds, an das Christoph Türcke in seiner »Philosophie des Traums« anknüpft. Denn selbst im 21. Jahrhundert zeigt sich Denken nirgends in so primitiver Verfassung wie im Traum. Wie für Freud ist für Türcke der traumatische Wiederholungszwang das »alternativlose phylogenetische Nadelöhr zur Kultur«.¹⁰ Alle Rituale, Sitten, Grammatiken, Gesetze und Institutionen sind letztlich Niederschläge eines traumatischen Wiederholungszwangs, der die Altsteinzeit in uns fortwährend präsent hält. Wer ihn begreifen will, muss zunächst begreifen, was Träumen ist. Denn erst wer begriffen hat, was Träumen ist, wird begreifen, was Denken ist. Bereits Nietzsche teilte die Vermutung, dass Traumvorstellungen Zustände früherer Menschheit wiederholen. »Im Schlaf und Traum machen wir das Pensum früheren Menschthums noch einmal durch«, schreibt er in »Menschliches, Allzumenschliches«.¹¹ Der Traum bringe uns in ferne Zustände der menschlichen Kultur wieder zurück und gebe uns ein Mittel an die Hand, sie besser zu verstehen. Denn wie jetzt noch der Mensch im Traume schließt, so schloss die Menschheit auch im Wachen viele Jahrtausende, heißt es dort weiter.¹² Aber wie ist das zu verstehen? Was bedeutet jenes Schließen, von dem Nietzsche an dieser Stelle spricht?

Den Schlüssel für das Verständnis dieser Stelle bildet die Traumtheorie Freuds. Seine große Entdeckung war, dass das, was wir im Traum erleben und ins

Wachbewusstsein hinüberretten, bloß der »manifeste Trauminhalt« ist. Entscheidend aber ist, was dahinter vorgeht, das Motiv bzw. der »latente Trauminhalt« bzw. »Traumgedanke«.¹³ Indem Freud einen manifesten von einem latenten Trauminhalt unterscheidet, kommt er zwei »Werkmeistern« des Traums auf die Spur, die für seine Gestaltung hauptsächlich zuständig sind: »Traumverschiebung« und »Traumverdichtung«.¹⁴ Sie sind es, die für Freud das Geheimnis der Traumarbeit enthalten und damit der Arbeit, die im Traum selbst geleistet wird als Summe aller Vorgänge, die aus latenten Traumgedanken manifeste Trauminhalte werden lassen. Zu entschlüsseln ist daher, wie Traumgedanken in jene Bild- und Zeichensprache übertragen werden, die uns in der Erinnerung an unsere Träume begegnet.¹⁵ Gleichsam der Lösung eines Bilderrätsels kommt es dabei nicht auf den Bildwert der Zeichen an, sondern auf ihre Zeichenbeziehung, d. h. auf die Art und Weise, wie sie den latenten Traumgedanken zum Ausdruck bringen. Traumgedanke und Trauminhalt verhalten sich letztlich wie Original und Kopie. Man muss die Zeichen und Gesetze verstehen, wie der Traumgedanke in die Bilderschrift des manifesten Trauminhalts übersetzt wird.

Nach Freud ist es die Wunscherfüllung, die den Sinn und Zweck von Träumen ausmacht. Mag sie in ihnen noch so sehr entstellt und bis zur Unkenntlichkeit verkleidet sein, so bildet das Wesen des Traums die Wunscherfüllung. »Der Traum ist die (verkleidete) Erfüllung eines (unterdrückten, verdrängten) Wunsches«, heißt es in der »Traumdeutung«.¹⁶ Auch wenn nämlich der Traum den Charakter der Wunscherfüllung nicht erkennen lässt, wie im Fall von Angst- oder Unlustträumen, heißt das noch lange nicht, dass der Wunsch nicht trotzdem die Traumbühne betritt und zwar in entstellter, soll heißen, zensierter Form.

Was damit ins Zentrum der Freudschen Traumtheorie rückt, ist »die Tatsache der Traumentstellung«.¹⁷ Der Vorgang lässt sich nach Türcke mit einem illegalen Grenzübertritt vergleichen.¹⁸ Da ist ein lichtscheuer Geselle namens Motiv oder Wunsch, der über die Grenze will. Der Zöllner lässt ihn aber nicht durch. Aber glücklicherweise treten zwei Schlepper auf den Plan: die Werkmeister Verschiebung und Verdichtung. Sie verschaffen dem Wunsch erst die Verkleidung, in der er illegal an der Zensur vorbei durch den Zoll schlüpfen kann. Sofern die Verdichtungsarbeit seltsame Mischgebilde, Sammelpersonen oder vermeintlich unsinnige Wortschöpfungen produziert, indem sie Ideen, Orte und Personen zusammenwirft und komprimiert, kaschiert sie den unbewussten Wunsch. Und die Verschiebungsarbeit sorgt dafür, dass der eigentliche Inhalt des Traums gar nicht in ihm vertreten zu sein braucht. »Der

Traum ist gleichsam anders zentriert, sein Inhalt um andere Elemente als Mittelpunkt geordnet als die Traumgedanken.«¹⁹ Zwar ist die Zensur Gegenspieler beider, aber erst ihre Kontrolle bewirkt, dass überhaupt verdichtet und verschoben wird. Verdichtung und Verschiebung arbeiten von daher nicht nur im Auftrag eines lichtscheuen Motivs, sondern ebenso im Auftrag der Zensur. »Genauso wie der Wunsch, dem sie Tarnung und Verkleidung schneiden, ihr Wunsch ist, ist die Zensur ihre Zensur«, schreibt Türcke.²⁰ Sofern sie sich nämlich in Form einer Selbstüberlistung gegen sich selbst wendet, wird in der Arbeit der Werkmeister Verschiebung und Verdichtung die Zensur reflexiv.

IV. Umkehrung im Opferritual

Für Christoph Türcke ist diese Schlepperbande nun aber nicht nur Bildner des Traums, sondern Bedingung der Möglichkeit menschlichen Denkens und menschlicher Kultur überhaupt. Verdichtung und Verschiebung öffnen dabei die Schleusen zu jener halluzinatorischen Vorzeit, von der wir nur noch jenen Traum genannten Rückstand erleben. Aber dieser Rückstand lässt erahnen, was Halluzinationen einst waren: Schutzmaßnahmen.²¹ Sie eröffnen einen imaginären Raum, worin man den Reizen der Außenwelt nicht mehr vollständig ausgeliefert ist. Man beginnt, sie in einem Imaginationsraum unter eigene Kontrolle zu bringen. In ihm werden nicht nur äußere Reize nach innen verschoben, sie werden vielmehr so ineinander verschoben und verdichtet, dass sie sich zu signifikanten Eindrücken, Bildern und Symbolen herausbilden.

Damit sich aber der Generalverdacht bestätigt, Verdichtung und Verschiebung seien nichts Geringeres als das Geheimnis der Denkbildung, Kultur- und Menschwerdung, muss vor allem ein Phänomen aufgeklärt werden, dem Freud nur am Rande Beachtung schenkte: die Umkehrung.²² Für ihn ist sie nur ein Mittel der Traumentstellung und damit ein beliebtes Darstellungsmittel der Traumarbeit, aber kein eigenständiger Werkmeister des Traums. Noch ganz im Dienste libidinöser Wunscherfüllung vermag sie eins noch nicht, und zwar die volle gattungsgeschichtliche Anerkennung der Autonomie von Träumen, die Schockerlebnisse und traumatische Situationen wiederholen.²³ Zwar stehen auch für Freud Träume, die in zwanghafter Wiederholung wieder und wieder traumatische Erlebnisse wiederholen, nicht mehr ausschließlich im Zeichen der Wunscherfüllung. Angesichts des psychopathologischen

Phänomens der Neurosen von Kriegstraumatisierten und Unfallopfern erkannte er, dass die Reizbewältigung unter Angstentwicklung nachgeholt werden muss, wenn der Reizschutz gegen außen einmal traumatisch durchbrochen wurde. Deshalb ist er auch bereit, ein »Jenseits des Lustprinzips« zuzugestehen, weil sich der Wiederholungszwang, der sich in diesen Neurosen und entsprechenden Träumen manifestiert, nicht mehr einfach unter den Gesichtspunkt des Lustprinzips bzw. der Unlustvermeidung subsumieren lässt.²⁴ Dass die nachträgliche Angstentwicklung im Schrecktraum ein nervlicher Kunstgriff ist, um den Schrecken unschädlich zu machen, war auch Freud bereit zuzugeben. Dass sich aber im Moment der Umkehrung eine Wunschdimension offenbart, die phylogenetisch ursprünglicher ist, als die der libidinösen Wunscherfüllung, und zwar der Wunsch vom Schrecken loszukommen, sah er nicht.²⁵

Auf den ersten Blick erscheint diese Wiederholung unlogisch: Ein traumatischer Schock ist etwas so Furchtbares, dass es absurd erscheinen mag, ihn noch einmal zu durchleben. Aber dort, wo Reizschutz und die Kraft der Verdrängung versagt, gibt es nur eins: den Schrecken so lange zu wiederholen, bis er seine Schrecklichkeit verliert. »Die wiederholte Bejahung des Schreckens geschieht um seiner Verneinung willen.«²⁶ Umkehren soll sie ihn, indem sie ihn solange wiederholt, bis er erträglich ist und schließlich verschwindet. Nur der menschlichen Spezies gelang jener einzigartige Kunstgriff, sich nachträglich gegen etwas, wovor man nicht hatte fliehen können, einen Schutz aufzubauen, indem man eine imaginäre Flucht veranstaltet, und zwar eine Flucht in die umgekehrte Richtung: nicht vom Schrecken fort, sondern genau dorthin, wo er zugeschlagen hat, ins eigene Nervenzentrum, also ins Innere. Traumatischer Wiederholungszwang ist eine Elementarform des Insichgehens: sich selbst noch einmal das antun, was einen von außen überkam.

Das frühsteinzeitliche Opferritual ist für Türcke dabei das eindeutige kultur-anthropologische Indiz dafür, dass am Anfang aller menschlichen Sinnggebung ein ungeheurer Widersinn steht.²⁷ Im Menschenopfer befällt die Hominidenhorde noch einmal sich selbst, um dem Gott, dem Kriegsgegner, der Krankheit oder der Natur nachträglich ihren Schrecken zu nehmen. Das Ritual ist nichts anderes als der in Form gebrachte traumatische Wiederholungszwang. Ritual kommt vom altindischen »rta«, was soviel heißt wie Halt, Wahrheit und Recht. Wo »rta« ist, da ist Sicherheit, da ist alles in Ordnung. Auch das altgriechische Verb »rezein« zeugt von diesem Sachverhalt. Es meint Opfer darbringen genauso wie handeln, tätig sein. Das Opfer ist nichts Geringeres als die zentrale Handlung der Menschheit und alle Rituale sind Abkömmlinge des Opferrituals.

Auf dem Boden der rituellen Einmütigkeit wird die Mannigfaltigkeit des Schreckens heruntergebrochen, zu einem einzigen verdichtet und in einen einzigen rituellen Raum verschoben.

Schon für Horkheimer und Adorno steht die Verinnerlichung des Opfers am Anfang aller Zivilisation, sofern in ihm eine selbsterhaltende Rationalität zum Tragen kommt, die den Menschen langsam aber sicher dem Naturzusammenhang entzieht, um schließlich in der Desillusion und Entfremdung bürgerlicher Aufklärung zu enden.²⁸ Das Opfer ist aber bereits Introversion. Das Hineinziehen und Hineinverdichten in einen rituellen Schutz- und Schonraum ist nämlich eine Urform von Einbildung, eine Kontraktion im Raum. »Der Schrecken wurde in diesen Raum hineingebildet, er wurde *ihm eingebildet*.«²⁹ Die Umkehrung des Schreckens ist der erste Angelpunkt der Menschheit. Verdichtung und Verschiebung sind Manifestationen der Umkehrung des Schreckens in sein Gegenteil durch Wiederholung. Und damit beginnt das unerhört Neue in der Kultur- und Menschheitsgeschichte: der große Prozess der Verinnerlichung.³⁰

V. Umkehrung und Verinnerlichung

Verinnerlichung fängt äußerlich an, und zwar in einem Akt der Zusammenballung des Schreckens in einem Schonraum. In ihm gibt sich das Hominidenkollektiv eine Vorstellung vom Schrecken der Natur. Die Vorstellung ist deshalb von Beginn an etwas Halluzinatorisches wie auch Performatives. Vergegenwärtigen heißt nämlich, etwas Abwesendes anwesend machen. Abwesend ist dabei eine bestimmte Sorte von Vergangenheit, nämlich eine, die nicht aufhört zu peinigen. Seine Vergegenwärtigung dient dazu, es überhaupt erst zur Vergangenheit zu machen. Insofern kommt die Repräsentation ursprünglich einer kollektiven Notwehr gleich. Denn die exemplarische Tötung verdichtet und verschiebt den Schrecken in einen Schonraum, drängt ihn in einer geballten Aktion zusammen und stellt ihn darin dar, macht ihn greifbar. Deshalb ist rituelle Tötung die Urszene schlechthin. Sie verbildlicht den Schrecken. »Die Urfunktion des Bildes ist die Verbildlichung des Unbildlichen, die Darstellung des Undarstellbaren, die Fassbarmachung des Unfassbaren«, schreibt Türcke.³¹ Und genau das meint Repräsentation.

Indem der Naturschrecken ins Innere des rituellen Raums verdichtet und verschoben und zu bewegten Bildern zusammengedrängt wurde, wurde demnach nicht nur die Repräsentation erfunden, sondern mit ihr auch die

Verinnerlichung. Aber die äußerliche ist noch keine zu sich selbst gekommene Verinnerlichung. Dazu bedarf es eines weiteren qualitativen Sprungs: einer Kontraktion der Kontraktion, in der Verdichtung in Verflüchtigung umschlägt.³² Das zu bewegten Bildern Verdichtete muss sich noch einmal zur Unräumlichkeit verdichten. Eine denkwürdige Umkehrung der Umkehrung setzt ein, eine Negation der Negation. Denn die Flucht nach vorne, also zum Schrecken hin, statt von ihm weg, die das Erfolgsgeheimnis traumatischen Wiederholungszwangs gewesen war, nimmt nun die Flucht nach innen an. Im rituellen Raum tut sich ein metaphorischer und damit ein imaginärer, ein geistiger Raum auf. Die Verinnerlichung kommt jetzt bei sich selbst an.

Der altrömische Schutzgeist des Ortes, der ›genius loci‹, ist ihr authentischer Ausdruck. Er ist das gleichsam eingedampfte Ritual, weil die Vorstellung, die jetzt über dem Ort des Rituals schwebt, ungreifbar, sprich imaginär geworden ist. Der ›genius loci‹ ist als kulturübergreifender Menschheitsdurchbruch das flüchtig gewordene Tötungsritual in imaginärer Form und damit auch eine Flucht vorm Schrecken des Rituals: es ist eine Umkehrung zweiten Grades, weil sie sich von der performativen Vorstellung zur innerlich mentalen stülpt.³³ Im Zustand des Rituals ist, um mit Hegel zu sprechen, der Geist noch außer sich. Beim Durchbruch zur mentalen Vorstellung kehrt er hingegen in sich zurück und öffnet einen eigenen Raum: die Sphäre des Imaginären und damit der Bedeutung. Die Wiederholung unbewältigten Schreckens ist nämlich umso erträglicher, wenn sie einen Sinn macht bzw. einen Adressaten hat, den Genius. Er ist Archetypus der causa finalis, des Grundes wie der Gottheit zugleich. Insofern ist auch das Sakrale zunächst einmal nichts anderes als der sich selbst auslegende, sich einen Sinn gebende traumatische Wiederholungszwang.

Auch wenn sich die gattungsgeschichtliche Anfangsphase nie im Detail wird rekonstruieren lassen, so zeichnet sich doch eine innere Logik ab: Wie der traumatische Wiederholungszwang sich selbst ritualisiert und sich so eine fassbare Gestalt gibt, so kann auch die primäre Halluzination nicht umhin, sich selbst zu strukturieren, und zwar zunächst in eine Unzahl mentaler Hohlformen amorpher Geniusmasse. Traumzeitenmythen, Kosmogonien, Schlangenkulte oder die ersten schriftlich fixierten Traumdeutungen vom Gilgameschepos bis hin zu Artemidor von Daldis Traumbuch sind ein beredtes Zeugnis.³⁴

Am Anfang des Mentalen steht also die Halluzination, wobei der Traum untergegangene Halluzination ist. Dieser Untergang ist die Kehrseite des Aufgangs der Halluzination zum entwickelten Wachbewusstsein. Für Türcke

sind unsere Denkformen und Begriffe gattungsgeschichtlich nichts anderes als »Selbstkorrekturen von Halluzinationen« bzw. »Metamorphosen der Halluzination«, die bei dem verzweifelten Versuch, von sich selbst loszukommen, entstanden sind.³⁵

Die Wendung der Halluzination gegen sich selbst ist insgesamt ein Musterfall der Umkehrung. Die Flucht des Mentalen vor sich selbst kehrt sich in die Gegenrichtung, nämlich zur Flucht nach vorn. Dabei kommt etwas Einzigartiges und Einmaliges in die Naturgeschichte: Selbstüberwindung als Elementarform mentaler Selbstbezüglichkeit.³⁶ Der mentale Raum wird nun zweidimensional. Traumzustand und Wachzustand trennen sich. Nur durch diese »Urverdrängung«, wie Türcke sagt, kann es zur bewussten Vorstellungswelt kommen.³⁷ Mit Zukunft und Vergangenheit ist es dabei wie mit der Öffnung des mentalen Raums. Sie öffnen sich erst, wenn deutend in sie ausgewichen wird. Sein und Zeit beginnen als Reflex nachholender Angstentwicklung.

VI. Das Wort bannt die Welt

Auch das Wort selbst beginnt als Exorzist. Was die ersten Worte ausrufen, wollen sie nämlich austreiben.³⁸ Das primäre Wort ist randvoll von Schrecken und erfüllt von einem einzigen Wunsch: ihn loszuwerden. Die althebräische Wortentwicklung von »scham« über »schamah« zu »schem« zeugt davon. Das ganze undifferenzierte deiktische Spektrum von da, fort, hier und jetzt umfassend entwickelt sich »scham« zum Substantiv »schamah«. Nach der Zerstörung Jerusalems durch den Babylonier Nebukadnezar II. und der darauf folgenden Gefangenschaft lässt der Prophet Ezechiel in der Abrechnung mit seinem Volk Jerusalem vor seinem inneren Auge neu auferstehen und nennt es »Jahwe schamah«, was soviel heißt, wie Jahwe, der Hier-Jetzt.

Aus der Epiphanie des Schreckens wird eine Epiphanie des Heils. Denn wo Jahwe Hier und Jetzt ist, hört aller Schrecken und alles Elend der Geschichte, ja die Geschichte selbst, auf. Auf dem Grunde der alten Sprachen waltet ein Gegensinn, so die These des Sprachforschers Karl Abel, dem Freud in seiner Schrift »Über den Gegensinn der Urworte« folgt.³⁹ Das Fortseinspiel des Kindes ist ein Versuch, mit dem Fortgehen der Mutter fertig zu werden, indem es immer wieder die Holzspule, die es aus dem Bett mit den Worten »o-o-o-o« warf, mit einem freudigen »da« zurückholt. Der Wechsel vom unspezifischen »scham« zum substantivischen »schamah« kommt somit einer Beruhigung und Befestigung kindlichen Schreckens gleich. »Jahwe schamah«

mutet an wie eine archaische rituelle Formel. Das Pränomen ›schamah‹ hat bereits so viel Distanz zum Schrecken, dass es ihn in der Bedeutung von ›Schauder, Entsetzen‹ als Objekt fassen kann.

So meint auch das prominente lateinische ›sacer‹ heilig und verflucht zugleich. Der ›homo sacer‹ galt einerseits als vogelfrei, aber auch als heilig, insofern er der Gottheit gehörte und nicht geopfert, aber trotzdem getötet werden durfte. Der Name selbst ist nun der Gegensinn par excellence. Ja aller Sinn ist anfangs nur Gegensinn. Wird ›scham‹ zu ›schem‹ führt die Vokaländerung von a zu e zu einem Umschwung sondergleichen: »vom exorzistischen Ausrufen des Schreckens zu seinem Anrufen.«⁴⁰ Ihm einen Namen zu geben, ist der Versuch, ihn aus einer tödlichen Gewalt in eine rettende Schutzmacht zu verwandeln und so zum Verschwinden zu bringen.

Die ungeheure Umkehrung, die der traumatische Wiederholungszwang in seiner Flucht nach vorn antritt, findet in der Bildung des Namens ihre sprachliche Gestalt. Der Name wird zum Erregungsasyl.⁴¹ Heiligtümer werden im Namen des Genius oder der Gottheit benannt und Clans und Individuen im Namen des Totems. Der Name gewährt Ehre, Schutz und Andenken. Wer diese Dinge genießt, ist jemand, ist Person. Wer ihn entbehrt, ist schutzlos. Jemandes Namen tilgen, heißt nicht nur, ihn und seine Angehörigen ausrotten, sondern auch alles vernichten, was an ihn erinnert.

Das Wort will also seinen Anlass, den Schrecken, aus der Welt schaffen und wird dabei zum Namen. Er ist das Wort, das den Schrecken heiligt, die Lautkombination, die sich an ihn heftet, um ihm seine Macht zu nehmen. Archaische Namensbildung ist damit Sprechakt, und zwar Sprechakt schlechthin: Katharsis.⁴² Eine klare Trennung von konstativen, performativen und expressiven Komponenten des Sprechakts lässt die Frühphase der menschlichen Sprachentwicklung nicht zu.⁴³ Bedeutung insgesamt ist ein Sediment der Schreckensbekämpfung durch rituelle Selbstdisziplinierung. Wie die Firnisschicht auf einem Gletscher ruht dabei die repräsentative Funktion der Sprache auf der expressiv-performativen auf.

VII. Das Missverständnis der repräsentativen Sprache

Selbst analytische Autoren, wie etwa Robert Brandom, haben erkannt, dass die Funktion von Begriffen weniger eine klassifizierende, erklärende oder repräsentative ist, vielmehr eine expressive, sofern unsere Sprechhandlungen grundsätzlich an die normative soziale Praxis zurückgebunden sind und diese

explizit machen.⁴⁴ Aber die Expression kommt auch bei Brandom nur im wohltemperierten Zustand ausdifferenzierter Hochsprachen vor. Vom kathartischen Primärprozess der Expression bleibt keine Spur mehr übrig.⁴⁵ Aber selbst die Subsumption von Einzeldingen unter Sammelnamen ist nur als Prozess einer Umkehrung zu verstehen. Denn als Sammelname profaniert sich der Name zu einem Mittel, Natur zu ordnen, über sie zu verfügen und sich von ihrer Übermacht zu befreien. Die Profanierung des Namens bringt nicht nur eine enorme Entlastung von seinem authentischen Alldruck, dem Schrecken, mit sich, sondern führt auch dazu, dass der Eigenname zunehmend verschwindet, galt er doch einst nur dem Genius, dem Kollektiv oder dem Gott.⁴⁶

Der individuelle Eigenname selbst ist nur der Abkömmling des Clannamens bzw. der Gottheit. Die altägyptischen Söhne der Sonne können nur ›Ramses‹, also Kind des ›Ra‹ heißen und ›Ra‹ meint zunächst schlichtweg Sonne und nicht ein göttliches Wesen, das sie erschuf. Dem Übergang von der namenssprachlichen Vorzeit zur profanen Syntax entspricht letztlich der Übergang vom halluzinatorischen Traumzustand zum Realitätsprinzip. Er bedeutet die Eröffnung eines beruhigten Raumes indikativischer Rede, worin Dinge markiert, sortiert, eingeordnet und auf ihre Folgerichtigkeit und Rechtfertigbarkeit hin überprüft werden können. Schuld daran ist die Prädikation. Das Verb vollzieht, wie Türcke sagt, eine »linguistische Palastrevolution«.⁴⁷ Es macht aus dem Namen ein ›subjectum‹, ein Unterworfenes. Zwischen Subjekt und Prädikat waltet nun genau jene Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, von der Hegel in der »Phänomenologie des Geistes« spricht.⁴⁸ Das Prädikat ist Herold des Subjekts, indem es von ihm aussagt. Es ist damit der Knecht. Andererseits ist das Subjekt der Aussage des Prädikats unterworfen. Das Prädikat sagt nämlich, was Sache ist. Prädizieren zeigt sich damit als performativer Widerspruch. Das Prädikat potenziert die Reichweite des Nomens, von dem es aussagt. Aber zugleich wird dieses depotenziert, und zwar zum Satzsubjekt.

Hatte das Wort als pränominaler, kathartischer und exorzistischer Ausruf begonnen, wurde es im Namen zum schutzsuchenden Anruf der Gottheit. Grammatisch sind beides Optative: Jahwe anrufen, heißt, ihn um Schutz zu bitten. Der Optativ ist die grammatische Form des Gebets, das prägrammatisch begonnen hat, und zwar als Schrei.⁴⁹ Kraft des Verbs erobert sich die Sprache nun aber eine neue Dimension: den Indikativ. Nun erst wird sie fähig, von etwas Bestimmtem auszusagen, wie es sich verhält. Gleichsam wie im Traum waren Indikativ und Optativ noch ungeschieden, nun aber

treten Sein und Sollen auseinander, das Realitätsprinzip manifestiert sich, die Theorie emanzipiert sich vom theos. Zu Subjekt und Prädikat treten Objekte, Adjektive, Adverbien, Pronomina und Konjunktionen hinzu. Mit anderen Worten: »Jene kathartische Reizflucht, die im Ausrufen des Namens begann, hat sich durch unzählige variierende Wiederholungen zu einem ganzen Netz von Fluchtbahnen verzweigt, das sich wiederum in einem Verbund grammatisch-syntaktischer Strukturen darstellt.«⁵⁰ Sie sind die Rückstände spezifisch menschlicher Triebabfuhr als auch jener Vorstellungsweisen, die sich im Zuge der Ritualbildung herauskristallisiert haben. Linguistischer Strukturalismus à la Saussure oder psychoanalytischer Strukturalismus à la Lacan sind daher nur Symptome eines kapitalen Gedächtnisausfalls. Dass Sprache aus »geronnenen Reizfluchtbahnen« besteht, wird von ihnen ignoriert.⁵¹ Dass das Zeichen in einem beliebigen, unmotivierten und nicht natürlichen Zusammenhang zum Bezeichneten stünde, ist vielmehr so, als würde man sagen, das einzig wahre Objekt der Traumdeutung sei der manifeste Trauminhalt. Wie er zustande kommt, sei nicht so wichtig. Dass der Sprachbildungsprozess hingegen hochmotiviert durch traumatische Erschütterungen verlief, die es nicht einfach festzustellen galt, sondern die man durch ritualisierten und kathartischen Ausdruck loswerden musste, bleibt außen vor.

VIII. Der falsche Urgrund des Bewusstseins

Der strukturalistische Diskurs ist auch ein schlechter Ratgeber für die Psychoanalyse. Bei Lacan soll die Linguistik einen Präzisionszuwachs in die Psychoanalyse bringen, bringt ihr aber tatsächlich einen physiologischen Verlust. Denn der energetische Primärprozess, d. h. die nervliche Anstrengung, die der Verdichtung, Verschiebung und Umkehrung zugrunde liegt, wird gar nicht angemessen erfasst. Das Unbewusste ist vielmehr wie die Sprache ein unablässiges Spiel, in dem Zeichen Bezeichnetes umspielen. Verschiebung und Verdichtung wird umbenannt in Metonymie und Metapher, deren differenziellem Spiel das Subjekt unterworfen ist.⁵²

War nun bei Saussure die symbolische Ordnung völlig grundlos da, so erklärt Lacan sie ohne große Umschweife für das Werk des Phallus. Er ist kein Signifikant unter vielen, sondern der Stifter aller anderen. »Denn es ist der Signifikant, der bestimmt ist, die Signifikatswirkungen in ihrer Gesamtheit zu bezeichnen, soweit der Signifikant diese konditioniert durch seine

Gegenwart als Signifikant.«⁵³ Er ist die Kraft, kraft derer sich die Signifikanten auf die Signifikate beziehen.

Indem er die symbolische Ordnung aufrichtet, fällt er aber aus ihr heraus. Er ist gleichsam die dunkle Materie, die die symbolische Ordnung negativ zusammenhält. Als blinder Fleck in ihr ist er der Signifikant, der kein Signifikat hat und auch nie eins werden kann. Er ist das schlechterdings Unmögliche, das Unding, aber gerade dadurch das Reale, das Ding an sich und der Freudsche Urvater zugleich. Alles Begehren verdankt sich letztlich der Aufrichtung des Phallus. Als *deus ex machina* dominiert er das Spiel der Verdichtung und Verschiebung, indem der die Position des Subjekts in diesem Spiel markiert. Von daher ist der Phallus der auf immer und ewig verschleierte Grund des Begehrens des Anderen. »Dass der Phallus Signifikant ist, bedeutet, dass das Subjekt Zugang zu ihm findet am Ort des Anderen«, schreibt Lacan.⁵⁴ Er ist Ananke, das ewige Schicksal, in das der Mensch sisyphoshaft eingebunden ist, seitdem es durch die Aufrichtung des Phallus semiotisch, in Zeichen und Bezeichnetes gespalten, eingerichtet worden war. Der Phallus als *deus ex machina*, als *deus absconditus* oder als Ding an sich, das ist das Lacansche Credo.⁵⁵

IX. Die Krise des Traums

Der Urdialektiker schlechthin ist aber weder Lacans Phallus oder Kants Ding an sich, sondern der traumatische Wiederholungszwang. Er ist das alternativlose menscheitsgeschichtliche Nadelöhr zur Kultur. »Er verneint den Schrecken durch Bejahung, so dass die Verneinung Bejahung ist und die Bejahung Verneinung, und erfüllt damit mustergültig Hegels Definition von Dialektik als der Einheit des Unterschieden- und Nichtunterschiedenseins – oder der Identität der Identität und Nichtidentität.«⁵⁶ Im Unterschied jedoch zu Hegel ist der Geburtsort dieser Dialektik nicht das reine Sein, sondern vielmehr die reine Not. Wie der Name in der Syntax unterging, so letztlich der traumatische Wiederholungszwang in der Kultur. Als pathologisches Überbleibsel der Vorzeit lebt er in uns allen fort. Denn Verdichtung, Verschiebung und Umkehrung sind die psychischen Primärprozesse, die onto- wie phylogenetisch gesehen erst jenen Spannungsabbau gewährleisten, der es uns ermöglicht, vorzustellen, zu denken und zu sprechen.

Was passiert, wenn diese Urverdrängung durch das neoliberale Aufmerksamkeitsregime ausgehebelt und unterminiert wird, ist Sache der Spekulation.

Ob sich eine Kultur, die sich einem hochtechnologischen Desedimentierungsprozess anheim gibt, indem sie die menschliche Einbildungskraft durch eine technische ersetzt, den Raum des Mentalen selbst in Frage stellt, wie Christoph Türcke vermutet, muss dahingestellt bleiben.⁵⁷ Doch das Trommelfeuer konzentrierter Zerstreung, das die globalen Bild- und Konsumregime 24 Stunden am Tag abfeuern, wird die Repräsentationsfähigkeit des Individuums nicht unbeeinflusst lassen. Vielmehr wird sich jener der Änais entnommene Wahlspruch der Traumdeutung Freuds bewahrheiten: »Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo«, was soviel heißt, wie: »Wenn ich die Oberwelt nicht ändern kann, so will ich die Unterwelt bewegen.«⁵⁸ Und daran, dass heute fortwährend die Unterwelt bewegt wird, besteht kaum ein Zweifel. Reflektieren heißt Verdrängen, wer aber nicht mehr verdrängen kann, hört auf zu denken. Aber nicht nur das. Wo der Schockzustand zum Dauerzustand wird, wird der Schrecktraum Realität. Wunscherfüllung passiert dann nicht einmal mehr im Schlaf, weil der Schlaf von seinem Hüter, dem Traum, verlassen ist. Wo aber kein Traum, da keine Ruhe, keine Besinnung und keine Hoffnung. Der Traum des Surrealismus von einer Aufhebung von Traum und Wirklichkeit in einer Art absoluter Realität, eben der Surrealität, würde sich auf fatale Weise bewahrheiten.⁵⁹ Nicht die Abkehr von Materialismus und Konformismus zugunsten einer höheren Form von Freiheit und Authentizität wäre sein Inhalt, sondern vielmehr das Gegenteil. Die Ohnmacht des Traums, nicht seine Allmacht wäre besiegelt. Schockstarre für immer lautet der Preis des Sieges des Systems.

Anmerkungen:

1. Christoph Türcke, Philosophie des Traums, München 2008, S. 8.
2. Ebd., S. 10.
3. Ebd., S. 60f.
4. Ebd., S. 124.
5. Ebd., S. 125.
6. Ebd.
7. Türcke weckt an dieser Stelle die Assoziation zur christlichen Dreifaltigkeitslehre, wonach Gott aus drei Personen bestehe, und zwar so, dass jede Person (Gott, Sohn und Hl. Geist) sowohl ein Moment Gottes ist als auch ganz Gott. Das göttliche Ganze besteht daher nicht nur aus drei Momenten, sondern in jedes dieser Momente ist es auch noch zusammengezogen, so dass das Moment selbst schon das Ganze ist, von dem es als Moment zugleich unterschieden ist. Wie in der Dreifaltigkeitslehre bilden Umkehrung, Verschiebung und Verdichtung die drei unterschiedlichen Momente der Reizfluchtbewegung, die aber in jedem dieser Momente auch immer schon die ganze ist. Ebd., S.125f.
8. Ebd., S. 127.
9. Sigmund Freud, Die Traumdeutung, Frankfurt/M. 1991, S. 539f.
10. Türcke, a.a.O., S. 234.
11. Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, KSA Band 2, München 1999, S. 32 (I, 12).
12. Ebd., S. 33 (I, 13).
13. Freud, a.a.O., S. 147f.
14. Ebd., S. 312.
15. Ebd., S. 284f.
16. Ebd., S. 137.

17. Ebd., S. 149.

18. Türcke, a.a.O., S. 41.

19. Freud, a.a.O., S. 309.

20. Türcke, a.a.O.

21. Ebd., S. 30.

22. Freud erkennt zwar, dass die Umkehrung bzw. die Verwandlung ins Gegenteil eines der vielseitigsten Darstellungsmittel der Traumarbeit sei, lässt ihren genauen Status für die Traumbildung allerdings offen. Vor allem diene sie dazu, »der Wunscherfüllung gegen ein bestimmtes Element der Traumgedanken Geltung zu verschaffen.« Die Umkehrung hat dabei eine inhaltliche wie eine zeitliche Seite. Einerseits kann sie im Dienste der Zensur das Verständnis des Traums geradezu lähmen, andererseits besteht eine häufige Technik der Traumentstellung darin, den Schluss eines Traumgedankens schon zu Beginn des Traums darzustellen oder am Ende die Voraussetzungen des Gedankens nachzutragen. Siehe dazu Freud, a.a.O., S. 330f.

23. Dazu auch Hans-Martin Lohmann, Sigmund Freud zur Einführung, Hamburg 2002, S. 25f.

24. Vgl. Sigmund Freud, Jenseits des Lustprinzips, in: ders., Studienausgabe Band III, Frankfurt/M. 1975, S. 241ff.

25. So Türcke, a.a.O., S. 59.

26. Ebd.

27. Ebd., S. 60ff.

28. Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1987, S. 77ff.

29. Türcke, a.a.O., S. 64.

30. Ebd., S. 63.

31. Ebd., S. 70f.

32. Ebd., S. 72.

33. Ebd., S. 74.

34. Ebd., S. 79ff.

35. Ebd., S. 80.

36. Ebd., S. 81.

37. Ebd.

38. Ebd., S. 185.

39. Sigmund Freud, Über den Gegensinn der Urworte, in: ders., Studienausgabe Band IV, S. 230f. zit. nach Türcke, a.a.O., S. 184. Freud veranschaulicht am Beispiel seines eineinhalbjährigen Enkels Heinerle die Funktionsweise des Wiederholungszwangs, den er bei Patienten mit traumatischer Neurose beobachtet. So wie Heinerle unermüdlich das Verschwinden und Wiederkommen der Mutter dadurch simuliert, dass er eine Holzspule über sein Bett wirft und diese an einem Faden wieder zu sich zurückholt und dies immer mit den Lauten »o-o-o-o« bzw. »da« kommentiert, so holen Traumatisierte ihre Schreckenserlebnisse vor allem in ihren Träumen wieder zurück. So wie im Fortseinspiel das Kind die mit dem Verschwinden der Mutter verbundene Unlusterfahrung spielerisch zu beherrschen lernt, so lernen Traumatisierte durch Wiederholung des Schreckens ihn im Nachhinein unter eigene Regie zu bringen, um von ihm loszukommen. Siehe Freud, Jenseits des Lustprinzips, a.a.O., S. 222ff.

40. Ebd., S. 186.

41. Ebd., S. 188.

42. Ebd., S. 197.

43. Zur Klassifikation von Sprechakten siehe Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns: Band 1, Frankfurt/M. 1981, S. 427ff.

44. Robert B. Brandom, Making it Explicit, Cambridge Mass. 1994.

45. So Türcke, a.a.O., S. 199.

46. Ebd., S. 200ff.

47. Ebd., S. 206.

48. G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988, S. 127ff. (109, 30ff.) und

Türcke, a.a.O., S. 207.

49. Türcke, a.a.O., S. 209.

50. Ebd., S. 211.

51. Ebd., S. 221. Türcke greift hier die berühmte These Ferdinand de Saussures aus seinen 1916 postum erschienenen »Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft« (Berlin 1967, S. 80ff.) an, wonach die Verbindung von Zeichen und Bezeichnetem einerseits beliebig bzw. willkürlich, d. h. arbiträr, ist und andererseits unmotiviert. Da zwischen Bezeichnung und Bezeichnetem keinerlei natürlicher Zusammenhang festzustellen sei, muss von der Unmotiviertheit ihrer Beziehung ausgegangen werden. Es gebe keinerlei natürliche Gesetzmäßigkeit, die zu ihrer Synthese nach einer allgemeinen Regel führen würde. Die Beziehung von Lautbild und Bedeutung beruht von daher auf Konvention und nicht auf einem in der Natur der Sache selbst liegenden objektiven Grund. Vgl. dazu auch Peter Prechtel, Saussure zur Einführung, Hamburg 1994, S. 58ff.

52. Im Anschluss an die Traumdeutung Freuds interessiert sich Lacan vorrangig für die Verdichtung und Verschiebung, die er als psycholinguistische Operationen fasst. Das Traumarbeitsprinzip der Verschiebung wird von ihm mit der Trope Metonymie und das der Verdichtung mit der Trope Metapher verbunden. Dabei findet das Begehren des Individuums in der metonymischen Struktur der Sprache seinen eigentlichen Ort, vor allem aber seine Ortlosigkeit. Begehren ist nämlich für Lacan eine unendliche Metonymie, sofern es, grundsätzlich über den Anderen vermittelt, eine rastlose Verschiebung von einem Partialobjekt zum nächsten bedeutet. Sein Antrieb ist ein unablässiger Mangel, der das Subjekt vor Erstarrung schützt und seine Lebendigkeit garantiert. Das neurotische Symptom hingegen ist als Metapher zu verstehen. Indem sie verdrängt, versteckt und verstellt, führt sie zur bedeutungsmäßigen Überdeterminiertheit eines einzelnen Elements der Signifikantenkette, das als Verdrängtes jedoch immer anwesend und konstitutiv für die Identität des Individuums bleibt. Zum Zusammenhang von Sprache und Begehren bei Lacan siehe Kai Hammermeister, Jacques Lacan, München 2008, S. 63-74.

53. Jacques Lacan, Die Bedeutung des Phallus, in: ders., Schriften II, Weinheim, Berlin 1991 (1958), S. 126.

54. Ebd., S. 129.

55. So Türcke, a.a.O., S. 222ff.

56. Ebd., a.a.O., S. 234f.

57. Ebd., S. 237ff.

58. Freud, a.a.O., S. 8.

59. Uwe M. Schneede: Die Kunst des Surrealismus, München 2006, S. 41ff.

RUOFF: EIN PHYSIKER PLAUDERT AUS DEM NÄHKÄSTCHEN

Michael Ruoff (12. Salon, 8. Dezember 2009)

EIN PHYSIKER PLAUDERT AUS DEM NÄHKÄSTCHEN

Der Text versteht sich als Vortrag, der das Thema der Soziologie der Physik des Buches von Lee Smolin, *Die Zukunft der Physik. Probleme der Stringtheorie und wie es weiter geht*, München 2009 behandelt.

Es gibt zwei Typen von Wissenschaftlern, die einen suchen nach grundlegenden Dingen, die anderen haben manchmal einen Zierbrunnen im Wohnzimmer und betrachten Briefmarkensammeln als Wissenschaft. Wer sich selbst hier als erfolglose Niete erweist, kann oft noch einen Posten in der Verwaltung der Hochschulen ergattern. Das Schrebergartenwesen wuchert also und ordnet eifrig die verbliebenen Denkfluchten, auf dass man den Nachwuchs in einem wissenschaftlichen Reihenhäuschen lebendig begrabe.

So oder ähnlich wird eine Tendenz beschrieben, die den Studenten als Trichterwesen betrachtet. Man muss die Bildung nur oben hineinschütten, dann wird ein rechter Akademiker und Langweiler daraus werden. Der sattsam bekannte Durchlauferhitzer läuft also auf vollen Touren, aber das Ende der Fahnenstange kommt immer häufiger in Sichtweite. Die Lage scheint ernst zu sein, denn die Kalamitäten rühren nicht aus jenen Fachbereichen, denen man allenthalben eine geistige Blähung zutraut nebst unlogischem Gestank. Nein, diesmal kommt die Hiobsbotschaft nicht aus den vermeintlich überflüssigen Kulturwissenschaften. Sie entspringt dem heiligen Gral, der Zukunftswerkstatt jener Grundlagen, auf denen die Ingenieure ihre instrumentellen Prachtbauten errichten können. Wir sind also bei der Physik angekommen.

Lee Smolin, seines Zeichens Professor für theoretische Physik hat sich zur Lage seines Faches nun eigenwillige Gedanken gemacht und in einem Buch mit dem Titel *Die Zukunft der Physik* dargelegt. Ein paar erläuternde Worte zu Smolin erscheinen mir nun dringend angebracht um das Auditorium wenigstens ansatzweise gnädig zu stimmen. Smolin hat in jungen Jahren mit dem Gedanken gespielt, die Physik an den Nagel zu hängen, weil er nicht auf philosophierende Wissenschaftler traf, sondern auf hoch qualifizierte Rechenmaschinen. Wir müssen ihm dafür selbstverständlich einen Creditpoint abziehen. Einen weiteren verliert er, weil er wenig zielstrebig in seinem Studium fortschreitend, in seiner Entscheidungsnot Kontakt mit Paul Feyerabend aufgenommen hat. Er fuhr auf dem Rücksitz in Feyerabends Auto

über die Bay Bridge mit. Auf diesem Rücksitz war auch ein Rettungsfloß untergebracht, weil Feyerabend für den Fall eines Erdbebens bei der Brückenpassage gerüstet sein wollte. Aber lassen wir die Anekdoten.

Wir müssen diesen Creditpoint abziehen, weil Feyerabend ein Buch mit dem Titel *Wider den Methodenzwang* geschrieben hat. Man ahnt also bereits, welche verderbliche Wirkung dieser Kontakt gehabt haben muss, wenn Smolin noch in gesetzten Jahren unpässliche Gedanken hegt. Kurz, es handelt sich um eine Gestalt in der wissenschaftlichen Welt, vor der man die Kinder am besten von der Straße hereinruft.

Was kritisiert Smolin nun an der theoretischen Physik? Er spricht, wie es für einen genealogischen Spielverderber üblich ist, einen ausgeklammerten Bereich seines Faches an, die Soziologie. Er behauptet sogar, dass die Physik wegen dieser Soziologie nun seit fast dreißig Jahren in einer Stagnation verharret. Gelegentlich hatte man, wenn wir ehrlich sind, schon Gemunkel in dieser Richtung vernommen, aber nun ist es amtlich, sozusagen mehr als deutlich in Buchform auf den Tisch gelegt worden – die Physik befindet sich in einer Krise. Diese Zuspitzung lässt nun mehrere Optionen offen, die in nächster Zukunft auf entsprechende Veränderungen hindeuten. Entweder wird sich eine Umorientierung ergeben, die aber im Grunde nachvollziehbar und allmählich erfolgt, oder es kommt, sozusagen als äußerstes Extrem, zu einer wirklichen Revolution. Möglich wäre aber auch, dass die Physik vielleicht an ihre Grenzen gekommen ist.

Interessant bleibt unter diesen Voraussetzungen was Smolin nun eigentlich unter der Soziologie der Physik versteht. Er stößt hier auf ein bekanntes Phänomen der akademischen Landschaft, in der eine fatale Krankheit wütet: Die so genannte geistige Verstopfung. Die hartnäckige Hirnverschlingung hat auch einen präziseren Namen: Sie heißt »Normale Wissenschaft« und konzentriert sich in einem bestimmten Forschungsstil, der von einem ebenso bestimmten Personal geleistet wird. Genau hier erweist sich Smolins Buch wohl am interessantesten. Aber alles der Reihe nach. Zunächst die Beschreibung, besser gesagt die Skizze, des so genannten Krisenzustandes, in dem sich die Physik befinden soll.

In der theoretischen Physik kümmert man sich um so genannte Grundlagenfragen. Eines der wichtigsten Probleme besteht in der Vereinheitlichung zweier physikalischer Theorien, die durch Albert Einstein und Werner Heisenberg aufgestellt wurden: Die Relativitätstheorie und die Quantenmechanik, wobei sich die bestehenden Widersprüche in einer einheitlichen Theorie auflösen sollen. Die Physiker möchten gerne eine Theorie entwickeln, die beides

einschließt, den großen Maßstab, die kosmischen Dimensionen der Relativitätstheorie und die kleinen Dimensionen der Atome und Elementarteilchen. Seit etwa dreißig Jahren soll die so genannte Stringtheorie diese Aufgabe lösen, aber sie scheint dabei nicht sehr erfolgreich zu sein, wie Smolin ausführte:

»Wie ist es möglich, dass die Stringtheorie, an der sich mehr als 1000 der intelligentesten und bestausgebildeten Wissenschaftler unter günstigsten Arbeitsbedingungen versucht haben, Gefahr läuft zu scheitern? Das hat mich lange Zeit vor Rätsel gestellt, doch heute glaube ich die Antwort zu kennen. Hier erleidet meiner Meinung nach nicht eine bestimmte Theorie Schiffbruch, sondern ein bestimmter wissenschaftlicher Arbeitsstil, der für die Probleme, mit denen wir es Mitte des 20. Jahrhunderts zu tun hatten, gut geeignet war, aber weniger für die grundlegenden Probleme taugt, denen wir uns heute gegenübersehen. Das Standardmodell der Teilchenphysik war der Triumph einer bestimmten Art wissenschaftlicher Forschung, die sich in den Vierzigerjahren in der Physik etablierte. Dieser Stil ist pragmatisch und nüchtern und setzt eher auf mathematische Virtuosität als auf die Fähigkeit, schwierige begriffliche Probleme konsequent zu durchdenken. Diese Vorgehensweise unterscheidet sich grundlegend von der Art, wie Albert Einstein, Niels Bohr, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger und die anderen Revolutionäre zu Anfang des 20. Jahrhunderts ihre Forschung betrieben. Ihre Arbeit erwuchs aus intensivem Nachdenken über die fundamentalen Fragen von Raum, Zeit und Materie, und sie verstanden ihre Tätigkeit als Teil einer umfassenderen philosophischen Tradition, in der sie zu Hause waren.

In dem teilchenphysikalischen Ansatz, der von Richard Feynman, Freeman Dyson und anderen danach entwickelt und gelehrt wurde, hatten Reflexionen über Grundlagenprobleme keinen Platz. Das befreite sie von den Debatten über die Bedeutung der Quantenphysik, in die ihre Vorgänger verstrickt waren, und ermöglichte dreißig Jahre dramatischer Fortschritte. So soll es auch sein: Verschiedene Forschungsstile sind notwendig, um verschiedene Arten von Problemen zu lösen. Das Bemühen um die Anwendung bewährter Bezugsrahmen verlangt andere Denkweisen – und Denker – als die Entwicklung solcher Bezugsrahmen.

Doch wie ich auf den folgenden Seiten eingehend darlegen möchte, zeigt die Erfahrung der letzten dreißig Jahre, dass die Probleme, vor denen wir heute stehen, nicht durch einen so pragmatischen Forschungsstil gelöst werden können. Um auf unserem Gebiet weiter voranzukommen, müssen wir uns wieder den grundlegenden Fragen von Raum und Zeit, Quantentheorie und Kosmologie zuwenden. Wir brauchen wieder Wissenschaftler, die neue Lösungen für altbekannte Grundlagenprobleme finden können. Wie wir sehen werden, werden die Forschungsrichtungen,

in denen tatsächlich Fortschritte erzielt werden – indem die Theorie wieder in Kontakt mit dem Experiment gebracht wird –, von Forschern vorgegeben, die lieber neue Ideen entwickeln, als populären Trends zu folgen, und zu jenem reflexiven, grundlagenorientierten Forschungsstil tendieren, der den Pionieren Anfang des 20. Jahrhunderts eigen war.« (Smolin, *Die Zukunft der Physik*, S. 26f.)

Wie sieht die Erklärung für die Stagnation jetzt im Detail aus und auf welchen theoretischen Voraussetzungen baut sie auf? Man könnte sagen, sie baut in sehr bescheidenem Maße auf Karl Popper auf. Smolin bezeichnet sich auch gerne als *Popperazzi*. In dieser Hinsicht beschränkt sich das aber auf die einzige Leistung die Popper wirklich vollbracht hat, nämlich festzustellen, dass Theorien überprüfbar sein müssen. Für die Physik bedeutet dies, dass sie Vorhersagen machen muss, die anschließend einer experimentellen Prüfung unterzogen werden können. Wenn ich mich recht erinnere, dann ist dieser Einfall Poppers auf einen Umstand zurückzuführen, der wiederum auf Einstein zurückgeht. Der hatte nämlich zur Überprüfung seiner eigenen Theorie folgendes Experiment vorgeschlagen. Fixsterne, die bekanntlich immer am gleichen Ort des Himmels zu sehen sind, sollten durch die Raumkrümmung in der Nähe massereicher Objekte etwas verschoben sichtbar werden, weil das Licht der Raumkrümmung folgt. Tatsächlich konnte dies bestätigt werden als eine Sonnenfinsternis die Beobachtung ohne Überstrahlung der Fixsterne in der fraglichen Position drei Jahre später ermöglichte. Etwa 1919 oder zumindest um diese Zeit herum konnten zwei Expeditionen unter der Leitung von Eddington das Experiment durchführen. Um nun auf die Stringtheorie zurückzukommen: Sie erfüllt offenbar genau diese Bedingung nicht. Sie formuliert keine experimentell überprüfbaren Vorhersagen.

Das zweite Standbein für die Erklärung der Stagnation stammt ebenfalls von einem Physiker, der die genealogische Methode, auf die Physik angewendet hat. Er wird vielen nicht unbekannt sein, denn sein Werk *Über die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* ist berühmt geworden. Thomas Kuhn spricht bekanntlich von verschiedenen Stadien in denen sich eine Disziplin befinden kann. Das erste und weitaus häufigste Stadium besteht in der normalen Wissenschaft. In dieser Phase verbessern Wissenschaftler beispielsweise die Messwerte von Konstanten oder sie kümmern sich um die möglichen Anwendungen bekannter physikalischer Phänomene. Das zweite Stadium zeichnet sich durch die verstärkten Versuche aus, mit den Mitteln der vorherrschenden Theorie eines oder mehrere Probleme zu lösen. Man schmeißt nicht gleich alles über Bord, sondern versucht zunächst im Rahmen des

bestehenden Wissens die Lösung für ein Problem zu finden. Das dritte Stadium ist schließlich das revolutionäre Stadium. Es zeichnet sich dadurch aus, dass nun tatsächlich neue Theorien unterbreitet werden. Tatsächlich setzen sich diese Theorien nun nicht etwa dadurch durch, dass sie alle anstehenden oder offenen Probleme lösen, sondern sie können in aller Regel nur ein besonders wichtiges und gerade aktuelles Problem besser als die Vorgängertheorie lösen. Dies bedeutet, dass wir es nicht mit einer wirklichen Abwägung zu tun haben. Es handelt sich im Übrigen auch um jenen Punkt, in dem zwischen dem Schüler Kuhn und dem Lehrer Popper die größte Abweichung besteht. Wo Popper eine Falsifikation als gegeben ansieht, da kann Kuhn nichts dergleichen feststellen.

Die beiden maßgeblichen Zustände, in denen sich eine Disziplin laut Kuhn befinden kann, bestehen also aus einer normalwissenschaftlichen und einer revolutionären Phase. Beide Phasen setzen aber laut Smolin ganz andere Typen von Wissenschaftlern voraus. Welcher Typ in der normalwissenschaftlichen Phase dominieren wird, das umschreibt er mit ziemlich deutlichen Worten.

Es handelt sich nach seiner Auffassung um jene pickeligen Jünglinge, die in der Schule schon immer die Besten in Mathe waren und es den Typen von der Sportstunde nur in der Mathestunde zeigen konnten. Deshalb hatten auch immer die anderen die Mädels und deshalb kommen auch so wenige Physikerinnen hoch. Schrebergärtner sind offenbar nachtragend, obwohl sie ja, wie die Flaschenpost von Norbert jüngst verlauten ließ, später fast alle zu *Helden der Familie* werden. Gleichzeitig sorgen die Normalos natürlich für eine zuverlässige Dauerverstopfung in ihrem Fach. Das Beamtentum tut hier ein Übriges, wie Smolin ausdrücklich anmerkt.

Wie sieht jetzt der zweite Typ aus? Er hat nicht mehr Pickel als der Normaltyp, ist aber meistens in Mathematik viel schlechter. Das typische Beispiel wäre Einstein selbst. Er konnte nur derart langsam Beweise entwickeln und ließ sich so leicht verunsichern, dass man ihn heute niemals einstellen würde. Einstein konnte schon damals nur mit Mühe eine Stellung finden und lungerte lange Zeit am Patentamt rum, was für einen begabten Physiker faktisch einer Anstellung beim Würstelbrater gleichkommt. Niels Bohr wäre der nächste Kandidat auf einer modernen Totalversagerliste. Bei ihm finden sich nur handschriftliche Prosaaufzeichnungen, keine Formeln, keine Rechnungen – aber Strichzeichnungen.

Bleiben wir noch ein wenig bei diesen Typen. Sie sind manchmal ein bisschen sonderbar, interessieren sich fast immer für Philosophie und Smolin versteigt

sich sogar dazu, sie als Träumer zu bezeichnen. Eines können sie aber alle. Sie können ein Problem oft sehr zäh verfolgen und dabei alles durchdenken was dazugehört. Ihre Konkurrenten, die schnellen Rechenmaschinen mit einer Art Befähigung zur Eigenprogrammierung, sprich Selbstinstrumentalisierung, können genau das nicht. Sie wollen Aufgaben gestellt bekommen, die sie dann lösen müssen – am besten unter Zeitdruck. Aber gut, es hat ja auch immer jemanden in der Klasse gegeben der sich insgeheim gefreut hat, wenn ein Gedicht auswendig zu lernen war.

Wie geht es jetzt einem Jungrevolutionär, wenn er an der Universität Physik studiert? Erstens ist er immer zu langsam. Und dann hat er ein ganz entscheidendes Manko: Ihn interessieren immer die falschen Fragen, niemals das was Mainstream ist, was gerade die Mode in der Physik darstellt – und die wechselt im Übrigen mittlerweile sehr schnell. Ein typischer Postdoc muss mindestens zwei dieser Moden mitmachen und dabei vor allem die Muskeln spielen lassen. Aber was heißt es, die Muskeln spielen zu lassen in einer wissenschaftlichen Veröffentlichung? Es heißt eine mathematisch-formale Versiertheit unter Beweis zu stellen, die ansonsten möglichst unauffällige Ergebnisse erbringt. Schon die Fragen dürfen nicht außergewöhnlich gewählt sein.

Warum ist das so? Wenn es Stellen zu besetzen gibt, wird der Bewerber mit anderen verglichen werden. Also muss er an Fragestellungen gearbeitet haben die Standardfragen sind, weil nur die vergleichbar sind. Zweitens können diejenigen, die den jungen Mann oder selten eben auch Frau, beurteilen, nur bis zu einem gewissen Grad folgen. Es handelt sich, wir dürfen das nicht vergessen, in der Mehrzahl um gesetzte Theoretiker. Also muss die Themenwahl so liegen, dass auch ergraute Beamte sie noch verstehen können. Wie das Ergebnis für einen Träumer aussieht, muss kaum noch erläutert werden. Er kann gar nicht verglichen werden, denn seine Themenwahl liegt häufig außerhalb jedes Standardbereiches. Umgekehrt erklärt sich daraus, warum es überwiegend so unendlich langweilige Themen im akademischen Lehrbetrieb gibt. Erstens kann man den Kandidaten dann mit der Fragestellung seines Mitkandidaten vergleichen und zweitens ist es ein Test auf die Unterordnungsfähigkeit in ein Knechtschaftsforschungsprogramm, in dem vor allem Funktionieren gefragt ist. Man sucht Arbeitskräfte auf hohem Niveau aber man möchte um Himmels willen keine Denker haben und erst Recht keine Querdenker. Man könnte das Normal-Science Programm als vollkommene Blockade von wirklichen Begabungen sehen. Smolin umschreibt diesen Umstand als gebremste Wissenschaft:

»Auf diese Weise Wissenschaft zu betreiben, ist wie Autofahren mit angezogener Handbremse. Wissenschaft verlangt ein Gleichgewicht zwischen Rebellion und Respekt, daher wird es immer Auseinandersetzungen zwischen Radikalen und Konservativen geben. Doch es gibt gegenwärtig kein Gleichgewicht in der akademischen Welt. Gegenwärtig haben die Revolutionäre schlechtere Karten als jemals zuvor in der Geschichte. Solche Leute werden an Forschungsuniversitäten einfach nicht geduldet. Kein Wunder also, dass wir auch dann, wenn die Wissenschaft nach einer Revolution schreit, anscheinend keine Zustände bringen können.« (Smolin, *Die Zukunft der Physik*, S. 461)

Wenn es stimmt, was uns Smolin vorlegt, dann beschreibt er einen Punkt der Selbstblockade durch Mittelmäßigkeit verbeamteter Lebenszeit. Der Stanford-Blues der Eliteuniversität mit den Deppenkindern der Reichen ist die eine Seite. Die andere soll abschließend wenigstens erwähnt werden. Die katholische Kirche agierte für Jahrhunderte als das Filtersystem der Begabungen. Wer in der Kinderschule auffiel, der kam nach Möglichkeit, ohne Ansehen der Herkunft, gleich zu den Jesuiten oder auf weitgehend kostenfreie Schulen, an denen dann zwar viele scheiterten, denn pädagogisch waren diese Lehranstalten Katastrophen, wie beispielsweise das Tübinger Stift. Aber eines lässt sich diesem Auswahlverfahren nicht absprechen: Man hatte sehr wohl begriffen, dass die Masse der Pool der Begabungen ist. Der Beweis dafür? Zwei Namen: Immanuel Kant und Friedrich Nietzsche.

JAIN: DIE KONTINGENTE GESELLSCHAFT

Anil K. Jain (16. Salon, 29. September 2010)

DIE KONTINGENTE GESELLSCHAFT UND DIE NOTWENDIGKEIT DER UTOPIE

Schwimmen in einem endlosen Meer der Möglichkeiten. Dahin treiben im Strom der Vielfalt. Den Tanz der Zufälle betrachten. Die Gelegenheiten, die sich bieten, ergreifen. Mit der Fülle des Angebots spielen. Schwelgen in der Chance. Ist das die Kunst der Kontingenzen?

Die andere Seite: Zurückschrecken vor der Unberechenbarkeit. Erdrückt sein von der Last der Optionen. Ersticken an der Vielfalt der Wahlmöglichkeiten. Lähmung durch die Vielzahl der Alternativen erfahren. Untergehen in der See der Entscheidung. Zerbrechen an der Unsicherheit der Eventualität. Ist das der Abgrund der Kontingenzen?

Kontingenzen jedenfalls ist die Signatur des Zeitalters. Utopie wiederum ist die Signatur der Kontingenzen. Das Mögliche steht in einer engen Wechselbeziehung mit dem Unmöglichen. Mehr noch: Das Unmögliche bringt das Mögliche erst hervor. Und das Mögliche (ver-)birgt das Unmögliche. Wir leben in der Diktatur des Möglichen: der kontingenten Gesellschaft.

Um diese Diktatur des Möglichen, das in Wahrheit das Faktische ist, zu brechen, um das vermeintlich Unmögliche im Namen der Möglichkeiten möglich zu machen, gilt es, den Raum der Kontingenzen zu erschließen und zu beschreiten. Doch das erfordert einen *anderen* Begriff von Kontingenzen als er gebräuchlich ist.

Die Oberfläche der Kontingenzen

Auf der Ebene der Phänomene haben die Beobachter der Gesellschaft eine Zunahme der Vielgestaltigkeit, der Unbestimmtheit, der scheinbaren Beliebigkeit und des in sich Widersprüchlichen festgestellt (vgl. z.B. Hassan 1985). Gerade das Element der Unbestimmtheit ist eine Herausforderung für das eingrenzende Spiel der Wissenschaften. So werden die unscharfen Konturen der kontingenten Gesellschaft mit scharfsinnigen Versuchen der terminologischen Umhegung fokussiert und damit festgeschrieben. Die verwendeten

Begriffe zielen dabei darauf ab, die Ebene der Phänomene »wörtlich« (und das bedeutet immer zugleich auch metaphorisch) abzubilden. Die Unschärfe der Verhältnisse wird entsprechend in unscharfe Begriffe gefasst: Nichts steht fest, alles ist im Fluss, und genauso flüssig werden die Begriffe. Selbst die »flüchtige Moderne« (Bauman 2003) entrinnt darum nicht der theoretischen Ver-Dichtung (siehe hierzu Jain 2002). Ebenso die Vielgestaltigkeit der Lebensumstände und sozialen Muster spiegelt sich – in der Vielzahl der aktuellen Begriffe und Konzepte (vgl. im Überblick Pongs 1999 und 2000). Man könnte nun – aufgrund ihrer Menge und Unterschiedlichkeit – vermuten, dass diese Begriffe für den Kontingenzcharakter der aktuellen Verhältnisse selbst kontingenten Charakter im Sinne des Beliebigen haben. Doch es handelt sich um eine in Hinblick auf ihren Zweck *notwendige* Beliebigkeit. Denn alle gängigen Ansätze einer Annäherung an das Phänomen der Kontingenz der sozialen Verhältnisse versuchen, die wahrgenommene Oberfläche der Kontingenz konzeptionell und begrifflich abzubilden, anstatt etwas über den tieferen Charakter von Kontingenz selbst zu offenbaren – womit es aber tatsächlich zu einer Verschleierung der »Natur« des konkreten Kontingenzcharakters der sozialen Verhältnisse kommt.

Das erklärt auch, warum selbst kritische Ansätze nicht zu einer befriedigenden Fassung des Problems der Kontingenz im Bereich der Gesellschaft kommen können. Sie verbleiben alle im Spielfeld des Bezeichnens. Denn das Bezeichnen vermittelt die Illusion, dass mit der Bezeichnung auch Macht über den bezeichneten Gegenstand gewonnen wird. Darin liegt die Magie der Wissenschaft. Und sie erliegt ihrem eigenen Zauber. Hinter der (begrifflichen Abbildung der) Möglichkeit – und ihren Offenbarungen wie ihren Drohungen – verschwindet das Unmögliche (die Utopie) aus dem Blick, das eigentlich der Horizont ist, vor dem sich Möglichkeit erst entfaltet. So steht hinter all den inflationären Metaphern des Möglichen ein gemeinsames Bild von Kontingenz, das es zu enthüllen und zu dekonstruieren gilt, um den *anderen Raum* der Kontingenz zu entfalten.

Dieses konventionelle, von der klassischen Philosophie übernommene Bild der Kontingenz ist in seinen Grundzügen denkbar einfach: alles was ist, aber nicht notwendig (so) ist, hat kontingenten Charakter. Auf die gesellschaftliche Ebene übertragen bedeutet die Vorstellung einer Zunahme des Kontingenzcharakters demgemäß vor allem, dass die Offenheit sozialer Strukturen zugenommen und die Verbindlichkeit sozialer Beziehungen abgenommen hat. Zum derart aufgefaßten sozialen Raum der Kontingenz kann man sich nun jedoch auf verschiedene Weise positionieren. Man kann den Kontingenz-

charakter der modernen Gesellschaft schlicht deskriptiv voraussetzen (vgl. z.B. Luhmann 1992). Man kann die Zunahme des Möglichen als Befreiung aus den Zwängen der Notwendigkeit begrüßen (vgl. z.B. Gross 1994). Man kann eine kritische Sichtweise pflegen, die das individuell belastende Moment der Unverbindlichkeit und des kontinuierlichen Wandels in der kontingenten Gesellschaft – als Zwang zur Flexibilität – herausstreicht (vgl. z.B. Sennett 1998) und den Verlust gemeinsam geteilter, verbindlicher Werte beklagen (vgl. z.B. MacIntyre 1981). Man kann auch eine ambivalente Position einnehmen, die die Zunahme der Optionen einem Schwinden von Ligaturen gegenüberstellt (vgl. z.B. Dahrendorf 1979). Oder man kann die Rede vom Anwachsen der sozialen Freiheitsräume sowie der individuellen Wahlmöglichkeiten als bloße Ideologie entlarven (vgl. z.B. Marcuse 1967). Bis auf die letztgenannte Sichtweise, die ja die Zunahme der realen Möglichkeiten bestreitet, haben alle genannten Ansätze ein gemeinsames basales Problem: sie können nicht erklären, wie aus Möglichkeit eine soziale Realität entsteht, die nicht rein beliebig und frei formbar, sondern durchaus in einer gewissen Weise »verhärtet« und »zwanghaft« ist. Formulierungen wie »Zwang zur Freiheit« (Beck 1986 in Anlehnung an Rousseau) spiegeln dieses Dilemma. Und selbst die ideologiekritische Sicht bleibt insofern im gängigen Vorstellungsräum gefangen, als sie ja nicht das zugrundeliegende Bild der Kontingenz als pure Möglichkeit in Frage stellt, sondern lediglich auf die Diskrepanz zwischen Möglichkeit, sozialer Selbst-Beschreibung und Wirklichkeit hinweist. Deshalb ist eine andere Sicht auf das Feld der Kontingenz erforderlich.

Eine (negative) vorläufige Annäherung an den Raum der Kontingenz

Ich möchte Kontingenz – ganz dinglich – zunächst als einen Raum, den Raum des Möglichen, begreifen. Der Charakter des Raums ist allgemein die Leere. Ein anderer Begriff für Leere ist Weite – das Nichts und die Unendlichkeit: die Dialektik des Raumes. Damit aber ein (konkreter) Raum erfahrbar wird, muss er gleichzeitig aus dem Nichts und aus der Unendlichkeit hervortreten, d.h. er muss eine Begrenzung erfahren. Die Grenze lässt den abstrakten Raum wirklich werden. Vielleicht ist aber auch Wirklichkeit nichts anderes als eine Grenze im Raum.

Wie jedoch ist das Verhältnis von Möglichkeit zu Raum und vor allem zu Wirklichkeit konkret vorzustellen? Lassen wir uns dazu auf das Spiel philosophi-

scher Logik ein: Möglichkeit ist ein Zwischen-Raum, sie ist, was bereits aus dem Begriff selbst hervorgeht, weder unmöglich, noch ist sie wirklich. Denn was wirklich ist, kann in einem strengen Sinn nicht (mehr) möglich sein. Es ist *verwirklichte* Möglichkeit. So gesehen ist der Begriff der Möglichkeit notwendig immer auch an eine Vorstellung von Zeitlichkeit gekoppelt. Möglichkeit ist Noch-Nicht-Wirklichkeit (und vielleicht auch Niemals-Wirklichkeit). Trotzdem ist das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit nicht alleine durch Zeitlichkeit gekennzeichnet. Wäre das so, so wäre Möglichkeit mit Zwangsläufigkeit und Notwendigkeit gleichzusetzen. Aber anders als der zwingende Punkt der Notwendigkeit stellt die Möglichkeit offenbar einen größeren *Raum* potentieller Wirklichkeit dar, der – irgendwann und irgendwie – zur aktuellen Wirklichkeit gerinnt: Durch das Eintreten einer Möglichkeit erfolgt eine *Punktualisierung der Kontingenzen*. Der Kontingenzenraum schrumpft auf *einen Punkt, eine Möglichkeit* zusammen, die mit ihrer Realisierung alle anderen Möglichkeiten »unmöglich« oder doch zumindest »unwirklich« macht. Das Wirkliche ist (demgemäß) eine räumliche Begrenzung der Möglichkeit, die durch Zeitlichkeit eintritt.

Damit ist jedoch noch immer nicht geklärt, wie der an sich offene und abstrakte Raum der Möglichkeit zur Konkretheit eines begrenzten und bestimmten Raumes wird, der Wirklichkeit gebären kann. Für diese Frage ist – paradoxerweise – das Unmögliche die maßgebende Kategorie. Denn das Unmögliche ist ja schon von der begrifflichen Bestimmung her der (negativ) begrenzende und damit aber zugleich auch (positiv) bedingende Rahmen des Möglichen. Was möglich ist, tritt erst durch diese Rahmung aus der umgebenden Unmöglichkeit heraus, wird erst in der Begrenzung durch eben das Unmögliche zur »tatsächlichen« Möglichkeit. Unmöglichkeit, als das Andere des Möglichen, ist somit Bedingung des Möglichen – und letztlich des Wirklichen. Folglich steht auch der Nicht-Ort der Utopie, der die Unmöglichkeit in der Imagination konkret verkörpert, in einem bedingenden und ermöglichenden Verhältnis zur Wirklichkeit. Zunächst bleibt jedoch festzuhalten, dass der Charakter der Kontingenzen ebenso sehr auf das Mögliche wie *auf seine Grenze* verweist. Kontingenzen ist Möglichkeit, und Möglichkeit bedeutet immer zugleich Begrenzung (da Möglichkeit ansonsten nicht real werden kann). In diesem Sinn wäre die kontingente Gesellschaft also eine begrenzte Gesellschaft – vielleicht auch eine durch sich selbst begrenzte und in sich selbst gefangene Gesellschaft, die den durch die (utopische) Unmöglichkeit verfügbar gemachten Raum der Kontingenzen weder beschreitet noch erweitert, sondern im Gegenteil absperrt und beschneidet.

Das Problem der Zeit

Die vorgestellte Auffassung vom bedingenden Zusammenhang zwischen Unmöglichkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit beinhaltet aber zwei problematische Annahmen: Die Annahme der Zeitlichkeit im Prozess der Verwirklichung und die Annahme des Möglichkeitsraums, d.h. eigentlich die Frage, wie aus einer Pluralität der Möglichkeiten eine Singularität der Wirklichkeit entsteht. Das Problem der Zeitlichkeit ist prinzipiell unlösbar, denn es handelt sich um ein perspektivisches Problem: Ich kann, wir können uns keine Welt ohne Zeitlichkeit vorstellen, sondern Zeit ist ein immanentes Element unserer (Welt-)Erfahrung. Kant fasste deshalb, in seiner »*Kritik der reinen Vernunft*« (1781), Zeit (wie Raum) als a priori gegebene Elemente unserer sinnlichen Anschauung auf. Doch auch wenn Zeitlichkeit ein zugrunde liegendes Element unserer Wahrnehmung und unseres Denkens ist, so bedeutet dies keineswegs, dass unsere Vorstellung von Zeitlichkeit – und ebenso die nur mit Zeitlichkeit denkbare lineare Kausalität – auch unserer eigenen Logik standzuhalten vermag. Nagarjuna, dem großen »Dekonstruktivisten« der indischen Antike, gelingt es im »*Mulamadhyamakakarika*« unsere konventionelle Sichtweise auf die Zeit in nur wenigen Zeilen fundamental zu erschüttern. Er führt aus:

»If the present and the future/Depend on the past/Then the present and the future/Would have existed in the past [...]/If they are not depending on the past/Neither of the two would be established [...]/By the same method/The other two divisions – past and future/[...] should be understood/[...] So how can time exist?« (Kap. 19)

Folgt man dieser Logik, so erweist sich Zeit, wie wir sie begreifen, als reines Konstrukt, als eine bloß konventionelle Kategorie, die viel weniger transzendental vorauszusetzen als womöglich einfach »praktisch« wirksam ist. Versucht man sich hingegen – auch wenn man es nicht eigentlich kann – von der Vorstellung der Zeitlichkeit zu lösen, so verschwindet, in dieser Konstruktion, auf einmal der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit. Es gilt: Was wirklich ist, ist möglich. Aber auch: Was möglich ist, ist wirklich.

Verwirklichung und das Problem der Gerechtigkeit

In dieser Weise betrachtet verliert der Bereich der Möglichkeit jegliches Moment des Beliebigen, sondern wird zu einer Dimension von Wirklichkeit. Andererseits sind die Dimensionen der Wirklichkeit, die durch Möglichkeit gegeben sind, nicht ohne weiteres zugänglich. In der Zeitlichkeit gefangen kann Möglichkeit nur als Wirklichkeit erlebt werden, weshalb Möglichkeit nach Verwirklichung in der Zeit verlangt. Im Vorstellungsraum einer linearen Zeit bedeutet dies: in der Zukunft. Im Vorstellungsraum einer zyklischen Zeit, wie sie etwa in der indischen Kultur verbreitet ist, bedeutet dies: in der Zukunft, in der Vergangenheit oder eben in einem anderen Zyklus.

Das aber führt uns zurück zu dem zweiten oben genannten Problem: Wie entsteht aus dem Raum der Möglichkeit genau *eine* bestimmte Wirklichkeit? Und anschließend an diese Frage: Was bedeutet dies für jene Möglichkeiten, die nicht zur Realisierung gekommen sind oder kommen werden? Eine klassische, allerdings unbefriedigende Antwort auf die erste Frage ist das Moment des Zufalls. Diese Antwort ist unbefriedigend, weil der Zufall hier in der Kette der Argumentation logisch die (Leer-)Stelle einer unbekanntenen Determinante einnimmt, also das Problem nicht löst, sondern lediglich verschiebt. Eine andere, im Rahmen eines zyklischen Zeitmodells denkbare Lösung wäre es anzunehmen, dass sich tatsächlich jede Möglichkeit im Zuge des Durchlaufs verschiedener Zyklen verwirklicht.

Die Problematik dieser Argumentationsfigur liegt nicht so sehr auf logischer Ebene, sondern darin, dass sie der ethischen Dimension, die mit der zweiten Frage aufgeworfen wurde, nur bedingt gerecht wird: Im (zeitlichen) Wirken der Wirklichkeit schrumpft der Raum des Möglichen, wie erläutert, auf einen Punkt zusammen; alle anderen Möglichkeiten werden dadurch eliminiert und ihrer potentiellen Wirklichkeit widerfährt somit »Ungerechtigkeit«. Diese Ungerechtigkeit wird durch die Vorstellung einer zyklischen Zeit und ihrer alternativen Wirklichkeitslinien aufgehoben. Doch wie können wir je sicher sein, dass alle Möglichkeiten sich tatsächlich realisieren, wo wir doch in »unserem« Zyklus gefangen sind? Wir können es nicht. Aber wir können unserem Unbehagen Ausdruck verleihen und klarmachen, dass wir uns von der Zeit und ihren Zyklen nicht um *unsere* Möglichkeiten betrügen und berauben lassen wollen. Die gleiche Problematik, jedoch in verschärfter Form, gilt für die dem linearen Zeitmodell folgende analoge Annahme der in die Zukunft verlagerten Verwirklichung. Denn im Fortschritt der Zeit werden bestimmte Möglichkeiten sogar zwangsläufig von jedweder Realisierung

ausgeschlossen, da sie nicht (mehr) anschlussfähig an die lineare kausale Kette sind.

Wie ist das Dilemma der Verwirklichung zu lösen? Zumindest auf die erste Frage des »Wie?« lässt sich eine eingrenzende beschreibende Annäherung geben, die jedoch auch hinsichtlich der zweiten Fragestellung aufschlussreich ist. Verwirklichung geschieht im Bereich des Sozialen offenbar durch Handlung(en), und folglich bewirkt hier Handlung die Punktualisierung der Kontingenz. Handlung wird zumeist als Ausdruck des freien Willens verstanden. Nunmehr aber eine Freiheit des Willens und damit der Handlungen anzunehmen, also zu postulieren, dass man jede Handlungsmöglichkeit wählen könne, hieße nichts anderes, als das Moment des Zufalls – denn was ist Freiheit anderes als der Zufall, dass das subjektive Wollen im Einklang mit den objektiven Zwängen steht? – in die Ebene der Handlung zu verlagern. Vielmehr möchte ich umgekehrt annehmen, dass wir im Handeln *bestimmt sind* durch die Möglichkeiten. Dieser Bestimmung durch die Möglichkeiten kann man nicht entgehen, und jede Handlung bedeutet, im Negativen, eine Ungerechtigkeit gegenüber allen nicht verwirklichten Möglichkeiten.

Aber jede Wirklichkeit und jedes Handeln bringt neue Möglichkeiten hervor, eröffnet neue Kontingenzzräume, so dass es mit der Punktualisierung der Kontingenz im Wirklichkeitsprozess immer zu einer gleichzeitigen Depunktualisierung von Kontingenz kommt. Es besteht folglich im Verwirklichungsprozess eine *Dialektik von Punktualisierung und Depunktualisierung*. Deshalb ist es nicht nur gerechtfertigt, sondern geradezu notwendig zu handeln, um neue Kontingenz- und Handlungsräume zu eröffnen. Wenn man will, so kann man darüber hinaus das Gebot aufstellen, dass jede Handlung den Raum der für Handlungen verfügbaren Kontingenz erweitern soll. Wir können der Ungerechtigkeit des Wirklichen nicht entgehen, aber genauso wenig können und sollen wir der Verpflichtung an das und durch das Mögliche ausweichen. Diese Verpflichtung an das Mögliche gilt auch und gerade für die kontingente Gesellschaft.

Schlusswendung: Die Begrenztheit der kontingenten Gesellschaft und die Notwendigkeit der Utopie

Die kontingente Gesellschaft verweist uns – theoretisch und indem wir sie erfahren – auf *Möglichkeit und ihre Grenzen*. Kontingenz bedeutet, wie ausgeführt, ja immer zugleich auch Begrenztheit, da Möglichkeit erst durch

Begrenzung hervortritt. Diese Grenze ist nicht beliebig. Konkret: Das Unmögliche ist der Rahmen. Und die Aufgabe. Der Horizont sollte sein – die Utopie, jener Bereich der Imagination, der der Unmöglichkeit angehört, die die Möglichkeit gebiert. Doch die Möglichkeit der Utopie ist in der aktuellen Realität der kontingenten Gesellschaft kaum mehr gegenwärtig, und die Illusion, die Ideologie, dass in der kontingenten Gesellschaft alles möglich wäre, limitiert tatsächlich ihre, unsere Möglichkeiten. Baudrillard (1985: S. 85) schreibt treffend: »der Himmel der Utopie ist auf die Erde herabgekommen«. Doch mit einem Horizont der Utopie, der in bloßer Faktizität aufgeht, verschwindet jede Möglichkeit zu einer *anderen* Gesellschaft zu werden. Gerade für die kontingente Gesellschaft wäre aber der Horizont der Utopie tatsächlich eine Notwendigkeit, um nicht zu erstarren, um ihren Möglichkeitscharakter als reales Potential und nicht nur als Ideologie zu entfalten.

Es gibt eine größere Wahrheit als die Wahrheit des Faktischen, und das ist die Wirklichkeit des Möglichen. Dieser Wirklichkeit sind wir verpflichtet.

Die Entscheidung wagen, anstatt sich an der unbegrenzten Machbarkeit zu berauschen.

Die Gegenwart nicht an das Versprechen der Zukunft verraten und die zukünftige Möglichkeit nicht an die Gegenwart.

Dem Schein der Möglichkeiten widerstehen, um der anderen Möglichkeit willen.

Die Illusionen der Wirklichkeit durchschauern durch selbstvertrautes Mißtrauen. Die Zwänge der kontingenten Gesellschaft demaskieren.

Utopischen Starrsinn bewahren, um nicht von den Zwängen der Flexibilität verbogen zu werden.

Der Konsequenz durch Imagination entrinnen.

Das Mögliche nicht an das Wirkliche preisgeben.

Die Grenze ziehen, um das Mögliche hervorzubringen.

Den Widerstreit ausleben.

Der Diktatur des Faktischen den Streit verkünden.

Die Utopie bewahren, denn sie ist die einzige Wirklichkeit, die wir besitzen.

Literatur:

- Baudrillard, Jean (1985): *Die fatalen Strategien*. München: Matthes & Seitz.
- Bauman, Zygmunt (2003): *Flüchtige Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Dahrendorf, Ralf (1979): *Lebenschancen – Anläufe zur sozialen und politischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gross, Peter (1994): *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hassan, Ihab (1985): *The Culture of Postmodernism*. In: *Theory, Culture, and Society*. Vol. 2 (1985), S. 119–132.
- Jain, Anil K. (2002): *Medien der Anschauung – Theorie und Praxis der Metapher*. München: edition fatal.
- Luhmann, Niklas (1992): *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag
- MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue – A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Marcuse, Herbert (1967): *Der eindimensionale Mensch – Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied: Luchterhand.
- Nagarjuna: *Mulamadhymakakarika*. In: Garfield, Jay L. (1995): *The Fundamental Wisdom of the Middle Way – Nagarjuna's Mulamadhymakakarika*. New York/Oxford: Oxford University Press, S. 1–83.
- Pongs, Armin (1999): *In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? – Gesellschaftskonzepte im Vergleich*. Vol. 1. München: Dilemma Verlag.
- Pongs, Armin (2000): *In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? – Gesellschaftskonzepte im Vergleich*. Vol. 2. München: Dilemma Verlag.
- Sennett, Richard (1998): *Der flexible Mensch – Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berlin Verlag.

BOLEA: GEDICHTE

Stefan Bolea (18. Salon, 23. Februar 2011)

GEDICHTE

aus dem Rumänischen ins Deutsche von Anton Potche übertragen

hymne für die generation 2000+

für alle, die bei der revolution drei jahre alt waren und die
von ceausescu gehört hatten, von schlangen, hunger,
erzählt von eltern und größeren brüdern,
für alle, die mindestens für einen tag falcken des vaterlandes waren,
für alle, die starcraft im internetcafé spielen und zehntausend
aus der geldbörse der eltern stehlen, um noch eine stunde zu verweilen,
für alle, die in ein spezielles vakuum katapultiert wurden,
ohne gefängnisse, ohne securisten, aber gelenkt von menschen
wie vadim und paunescu,
für alle, die in einer demokratie leben,
in der die gewesenen kommunisten herrschen,
für alle, die überlegen, wie sie ihre intelligenz ins ausland
verkaufen können, weil das land bietet ihnen für
ihre fähigkeiten 3 millionen pro monat, die kaum
für die miete reichen,
für alle, die von der gesellschaft stigmatisiert werden, weil sie
aus eben dem rumänien fliehen wollen, das sie den
hungertod sterben lässt,
für jene, die nachts romane aus der reihe *das buch auf dem
nachtskästchen* lesen und morgens zu erschöpft sind
oder zu voll, um noch zur schule zu gehen,
für die lehrer der philosophie, die nur mühsam den marxistenklang
vergessen und für lyzeumlehrer die das copy/pas
einer originellen arbeit vorziehen,
für die dinosaurierlehrer, die uns das gehirn mit fertiginformationen
auspülen und mit hypersensiblen prinzipien in einer
welt, in der nur die Änderung vorherrscht,
für diese gesellschaft, die sich modelliert nach
bestechung und plagiat

jetzt theoretisiere ich den Bruch,
ab heute werden wir wieder geboren,
wir ähneln nicht mehr unseren Vätern,
lehnen die tradition ab,
wir gründen uns aufs neue,
und wenngleich unsere identität nicht so
 ausgeprägt ist wie die konfusion,
wird aus der rebellion etwas neues entstehen, unbenennbar,
zumindest wissen wir, was wir nicht sein wollen,
wir hatten den polarstern des chaos über uns,
wir wurden erneut getauft

ich benenne die Krise,
genug mit euren werten, die euch wärmten
 in der geschichte schlaf,
genug mit dem parteigedicht,
es existiert keine partei mehr,
warum fahrt ihr fort ins leere zu schreiben, mit toten reflexen,
 als würde Eine existieren?
dient euch nicht mehr einem autoritarismus an!

ab heute subsumiere ich mich nicht mehr unter euch – ihr könnt
 für euer verhalten nicht beschuldigt werden,
ihr könnt lediglich für die tatsache stigmatisiert werden, dass ihr die
 kriecherei beibehaltet, sie lehrt, sie wiederholt

ihr, dinosaurier, hört ihr mich? wir brauchen
 eure erbschaft nicht
es gibt woanders eine welt und *wir* werden sie entdecken

69 zerbrochene gläser

hyperion spektral macht sich das jahrhundert durch verdreckte kneipen
mit abgeknabberten fingernägeln und ausgehöhlten handflächen
nippst er an einem gin und begrapscht eine dicke
feiner mundschenk, trinkt als erster aus der flasche und befeuchtet
sich die ergebene gurgel, wenn er beim whist verliert,
ja, du kannst ihn am bahnhof antreffen, in den katakomben
zerschmettert von den straßenbahnen in aller früh,
oder auf dem zentralfriedhof, wie ein rattenwerther
entblößt er in gedanken
die frischen, vom regen gekitzelten gräber,
sucht das grab seiner geliebten
»als ich dein antlitz
in der grabplatte reflektiert sah,
als ich begriff, dass du sterblich bist ...«
fast kannst du ihre gedanken in der kühlen metallstille hören
»ich werde wachsen – sinken
wie das mondlicht«
du kannst ihm die ganze humorlose geschichte von der
symmetrisch durchfurchten stirn ablesen
»diese habe ich seit meinem 15ten lebensjahr, als mutter starb,
diese seit dem 18ten, als auch eine frau, die ich nicht retten
konnte, starb,
und das«, gedanken tätowieren ihn von innen mit nadeln,
»das musste sie bei meiner geburt getan haben«
auf den flügeln der sünde, im gotischen alphabet, begehen
die raben kamikazeselbstmord auf dem mond,
und als gestirn versteht er es, seine geschichte in den am
firmament blutenden wolken zu lesen
oder er wühlt wie ein brandon lee mahmur mit nägeln und zähnen
im humus,
statt tränen hat das leben ihm eine spezialform des klagens
zugeteilt,
ein gekreuztes gejammer zwischen grinsen und verrücktengelächter
der morgen graut, »zur genüge habe ich die verbrannten lippen
des mondes auf der zunge verkostet«,

die sonne wäscht schon das manastur-viertel,
»in jeder straße witterte ich das symbol deines todes,
ich habe den gestank bis in die solen gespürt,
und wie nietzsches verrückter in der kirche
 liederliche requien spielt,
in jeder kneipe kommt es mir, dir einen altar zu bauen,
sollen die becherbrüder im pissoir
über deine ikone pinkeln«

»mit einem fremden mund intoniere ich mir den tod in unbekanntem sprachen
und, als wäre ich längst gestorben,
was noch blieb ... der schmerz umschattet diese stadt
mit schwärzeflügel«
fast hörst du ihre gedanken –
und in jeder scherbe einen zersprungenen spiegel
und in jedem spiegel ein »wer bin ich?«

post-mortem

ich mache den anhalter mit dem kopf meiner geliebten in der hand
ein feindseliger wind stößt mir in die rippen
der wald tost, die luft ächzt und mir ist schlecht
ich halte einen laster mit breiten gesten eines handelsreisenden an

ich erkläre dem chauffeur, dass ich zurück in die stadt will
es ist ein unglück passiert und ich will es reparieren
ich muss mir unbedingt ein messer besorgen
der chauffeur, verständnislos aber weiterhin höflich,
lädt mich ein es zu tilgen – er hatte einen franzosen in der hand

ich eilte in stadtrichtung
die polizeiautos verschwanden, als ich meine schultern anspannte

zu hause angekommen, nahm ich ein taschenmesser aus der schublade
und bohrte der geliebten die augen aus – fast wäre ich vor freude ohnmächtig
geworden
der schlaf hat mich nach der anstrengung übermannt

als ich die augen öffnete, war das zimmer verändert
jemand macht experimente mit mir
den käfig verlassend, merkte ich, dass sie auch die straße verändert hatten
ich erkannte die umgebung nicht wieder
ich fühlte mich wie eine von einem totenwagen in den anderen verschobene
leiche

ich versuchte, ohne großen erfolg, mich zu orientieren
die menschen ignorierten mich total, beantworteten meine fragen nicht
nicht einmal eines blickes würdigten sie mich

vor den vitrinenspiegeln eines großen kaufhauses
verstand ich, warum – ich ausgehöhlte augen hatte

erst dann brach mein blick – seiner hegemonie entkommend
begann ich zu riechen, ließ mich auf alle viere
ich habe mir gesicht und brust mit blut beschmiert wie die indianer

und bin den vorbeigehenden an die kehle gesprungen
ich spuckte, brüllte und biss wie ein leibhafter
kein einziger entkam meinen stichen

als ich erwachte, machte meine frau die anhalterin mit meinem kopf in der
hand
ein laster hat beschleunigt und uns beide erdrückt
ich habe alles gesehen

angst

wir werden sie in die erde setzen
du kannst dich nicht widersetzen
wenn du nachts schweigst
hörst du wie die qual die türen forciert
und dir das gehirn zum klingeln bringt
wie eine 50-bani-hartgeldtüte

vom augenblick deines auswurfs in die existenz
wirst du der inhaber einer mit würmern durchwebten seele
während du dich entwickelst, wuchert der schatten
du hast den geschmack des schreis, der dich geballt
unter der zunge erwürgen wird

wir werden sie in die erde setzen
ich höre wie die qual die türen einbricht
die konsistenz des schicksals nimmt, ab und zu,
die allüre des henkers an, der die falltür betätigt

aufgabe

jesus ist fleisch geworden im 21. jahrhundert, atheist
judas hat sich einer neonazistischen gruppierung angeschlossen
thomas verkauft abgenutzte bibeln und absolviert ein praktikum bei den
missionaren jehovas,
um nihilist zu werden, und zog in den untergrund
paul hat sich die venen aufgeschnitten an einem schönen sommerabend
er litt an einer chronischen depression
und konnte die nicht leiden, die sich auf der straße umarmten
johannes setzt seine karriere als topmodell über jahrhunderte fort
josef wurde psychotherapeut
und rät allen jungfrauen zur abtreibung
satan wurde laborant in der antarktis
die rolle des weihnachtsmannes und des osterhasen
spielend, bei festlichen anlässen

LÖHR: VERSUCHE ÜBER GLEICHGÜLTIGKEIT

Michael Löhr (19. Salon, 7. April 2011)

VERSUCHE ÜBER GLEICHGÜLTIGKEIT

Ein Streitgespräch zwischen Wolfgang Sofsky und Fernando Pessoa¹

Im Garten der Laster

Daphnes Haare sind zu Laub geworden. Ihre Haut ist zu Rinde erstarrt, ihre Arme zu Ästen. Und zu Wurzeln geworden, kleben ihre Füße fest am Boden. Als Apollon die wunderschöne Bergnymphe einst bedrängte, floh sie, um ihre Tugend und Keuschheit vor seiner stürmischen Liebe zu retten. Erschöpft von seiner Verfolgung, flehte sie ihren Vater, den Flussgott Peneios, an, er möge doch ihre Gestalt verwandeln, in der sie Apollon zu sehr gefiele. Daraufhin erfasste starrende Lähmung ihre Glieder und sie wurde zu einem Lorbeerbaum. Doch der Gott liebte sie immer noch. Verzweifelt gab er dem Holz Küsse, das sich ihnen jedoch regungslos entzog. Seitdem ziert Lorbeer sein Haupt und ist die Insignie für Triumph und Ehre nicht nur von Latiums Führern.²

In dem späten Gemälde des Renaissance-Malers Andrea Mantegna »Sieg der Tugend über die Laster« (1500/02) zeigen sich allerdings noch immer Zorn und Klage in Daphnes Gesicht.³ Empört hebt sie ihr Haupt und schreit verzweifelt nach dem Beistand der Tugenden. Doch Rettung ist nahe. Mit Helm und Schild gewappnet eilt Minerva herbei und jagt die Laster in die Flucht. Wie man unschwer in diesem Bild erkennt, verjagt die römische Göttin der Weisheit und des Wissens einen Haufen verkommener, zum Teil bocksbeiniger Gestalten, die jeweils für ein bestimmtes Laster stehen, aus dem Garten der Tugend. Ihr Blick ist dabei auf den Himmel gerichtet, in dem, in einen Wolkenkranz gehüllt, die Kardinaltugenden der Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung herabschweben, um ihr zur Hilfe zu kommen. Gerettet werden muss die Klugheit, die Prudentia. Sie ist von den Lastern lebendig eingemauert worden und nur noch ein Schriftband an der Bruchsteinwand gegenüber kündigt von der abscheulichen Tat.

Nur widerwillig räumen allerdings die Laster den Garten. Feindselig starrt die Trägheit auf die Verfolgerin über ihr. An einem Seil zieht sie ihren Bruder, den Müßiggang, mit sich. Dieser hat Hände und Arme verloren, denn das Handeln hat er längst aufgegeben und aus eigenem Antrieb bewegt er sich sowieso nicht mehr. Am Ufer setzen sich eine ganze Sippschaft von Satyrn

in Bewegung. Lange konnten sie sich völlig ungestört vermehren und ihrer Wollust frönen. Aber nun werden sie von den als Lustknaben getarnten Eulen der Minerva gnadenlos angegriffen. Einer dieser Putti hat eine Strickleiter dabei. Mit ihr wird er die Klugheit aus ihrem Verlies befreien.

Mantegnas Gemälde ist eine Allegorie auf den Zustand der Welt. Laster verwandeln die Menschen in monströse Mischwesen. Mitten im Bild stapft eine affenköpfige Gestalt zornig davon. Weder Tier noch Mensch, weder Mann noch Frau, steht sie jenseits von Ordnung und Moral. Über der Schulter trägt der Hermaphrodit kleine Beutel mit den Saatkörnern allen Übels. Kleine Inschriften weisen die Figur als Sinnbild des Hasses, der Zwietracht, der Verdorbenheit und des Misstrauens aus. Der Zentaur daneben ist ständiger Begleiter der Torheit. Auch er verkörpert Unkeuschheit, Verblendung und Triebhaftigkeit. Dass die Venus auf seinem Rücken keine anständige ist, versteht sich von selbst.

Die Krone der Laster trägt jedoch nicht die Göttin der Liebe, sondern die aufgeschwemmte Ignorantia, die Gleichgültigkeit. Nur mit Mühe können Habsucht und Undankbarkeit die Königin der Laster fortschleppen. Sie lässt einfach nur ihre Arme baumeln und starrt teilnahmslos ins Leere. Alles ist ihr gleich. Die Vertreibung aus dem Paradies kümmert sie schlichtweg nicht. Es ist die Ignoranz, welche die Welt regiert. Alles lässt sie geschehen. Allen anderen Lastern gewährt sie freie Hand. Freizügig und grenzenlos ist ihr Regime. Nicht die Torheit ist die wahre Widersacherin der Klugheit, sondern die Gleichgültigkeit.

Insgesamt liegt ein tiefer Schatten über dem Halbrund des Paradieses. Wo einst Schönheit, Weisheit und Gerechtigkeit wohnten, da haben sich Laster und Hässlichkeit breit gemacht. Monster treiben ihr Unwesen. Unter dem Zepter der Gleichgültigkeit konnten sie sich ungehemmt vermehren. Den Menschen, der von Beginn an die Potenz zum Guten wie zum Schlechten in sich trug, hat sie in ein sinnentleertes Triebwesen verwandelt. Ohne Abstand zu seinen Impulsen verfehlt er jedoch seine Bestimmung. Nur ein Angriff der Vernunft vermag das Unheil zu vertreiben. Im Hintergrund glühen die Felsen in der Sonne des antiken Abends, in dem die Eulen der Minerva ihren Flug beginnen.

Mantegnas Allegorie erinnert an eine verloren gegangene Hoffnung. Die moralische Verbesserung des Menschen ist ausgeblieben. Seine Vervollkommnung im humanistischen Sinne hat sich nicht erfüllt. Stufenweise hat sich die Unmoral ausgehend von Indifferenz und Ignoranz über Willensschwäche und Zügellosigkeit bis zur Bösartigkeit gesteigert. Der Ignoranz folgt die

Missachtung des Gebotenen aus Willensschwäche und Wankelmut. Modern umgedeutet zu Toleranz, ist nahezu alles erlaubt, was gefällt, »als erschöpfe sich das Böse in der verzeihlichen Neigung zu Drogen, Alkohol, schnellen Autos oder exzessivem Sex.«⁴ Die Bereitschaft zum Guten ist viel zu schwach, um sich gegen widerstreitende Neigungen durchzusetzen. Wider besseres Wissen unterliegt man bereitwillig der Versuchung. Scham oder Schuld werden beiseite gewischt, Zweifel und Gewissensbisse unterdrückt.

Das Laster der Gleichgültigkeit

Struktur und Modus der Unmoral ergeben sich letztlich aus der Haltung, die der Mensch zu sich selber hat. Mit ihr nimmt er Stellung zu sich, zu anderen Personen und zur Welt. Man spannt einen Raum möglichen Verhaltens um sich. Haltung ist nichts anderes als die Form, die man sich und der Welt, in der man leben möchte, gibt. Wer seine Haltung verliert, büßt die innere Distanz zu sich selbst ein. Indem man die Treue gegen sich selbst verletzt, verliert man seine Würde und innere Freiheit.⁵

Gleichgültigkeit schützt zwar vor den Nachbarn, vor den Nächsten, vor dem Fremden und anderen Zumutungen. Sie schützt insgesamt vor der Überreizung des sozialen Lebens. Aber Gleichgültigkeit schottet auch ab gegen Verantwortung, Scham und Schuld. Sie entledigt den Einzelnen davon, zu seinen Absichten, Wünschen, Impulsen, Begierden und Gewohnheiten Stellung zu beziehen. Wer die Verantwortung für sein Handeln und Denken aber nicht mehr übernehmen will, verliert seine moralische Urteilskraft und macht sich nach Wolfgang Sofsky zum »Einfallstor für das Böse.«⁶

Zunächst aber sind sie weder gut noch böse: die Gleichgültigen. Kennzeichnend für sie ist die innere Erosion jeglichen Maßstabs und Urteilsvermögens. Zu Laster oder Tugend fehlen ihnen Kraft und Empfindung. Nichts kann sie erregen, nichts reizen, nichts berühren. Sinne und Moral sind bei ihnen stumpf. Was immer geschieht, es kümmert sie nicht. Überschlagen sich die Ereignisse auch noch so sehr – es ist ohne Belang. Es kann endlose Stille und Langeweile herrschen – alles ist einerlei. Es sind die Lauen und Blinden, Menschen ohne Leidenschaft und Vorstellungskraft. Ihre Sinne sind müde, ihr Herz träge, ihr Geist starr. Der Außenwelt gegenüber bleiben sie seltsam entrückt. Sie sehen den Unterschied nicht.

Indifferenz filtert nahezu jeden Reiz ab, der die Person in ihrem Inneren bewegen könnte. Gefühllosigkeit macht sich breit und nistet sich im Körper

ein. Die Nerven sind wie betäubt, die Farben verblassen. Die Welt erscheint wie hinter Milchglas. Kaum etwas dringt in das Sinnenfeld ein. Der Gleichgültige fühlt sich erschöpft, müde, schläfrig und mit allem und jedem überfordert. Er ist offensichtlich nicht ganz in der Welt. Sonnenlicht blendet ihn nicht, Kälte schneidet nicht mehr in seine Haut, die Worte der anderen verklingen lautlos im Hintergrund.⁷

Auch ohne sinnliche Anästhesie zeigt der Gleichgültige eine eigentümliche Gefühllosigkeit. Die großen Affekte der Freude und Trauer, der Wut und Angst sind ihm fremd. Allenfalls verspürt er leise Anflüge von Erregung, ein Unbehagen, eine schale Unlust. Weder vermag er zu lieben noch zu hassen. Verwundert bemerkt er, wie andere sich echauffieren oder protestieren. Die Geste ersetzt ihm schließlich das fehlende Gefühl, so dass nur schwer zu erkennen ist, ob ein Gefühl ausgedrückt oder lediglich dargestellt wurde. Die Darstellung ist letztlich nur Heuchelei, mit welcher der Gleichgültige den sozialen Anschluss zu halten sucht.

Seine Empfindungslosigkeit drapiert er geschickt mit Sentimentalität. Übertriebene Freundlichkeit und überschwängliche Begeisterung kaschieren nur fehlendes Mitgefühl. Dem stumpfen Sinn entspricht die moralische Verödung. »Empfindungslosigkeit und moralischer Stumpfsinn bestimmen das Selbstverhältnis des Gleichgültigen.«⁸ Geschieht nebenan eine Untat oder ein Unglück, zuckt er die Schultern und geht weiter. Man könne ohnehin nichts ändern, lautet seine Ausrede. Gleichgültigkeit lässt dem Übel freien Lauf.

Doch die Attitüde der Resignation ist nur vorgespiegelt. Längst ist der Gleichgültige von einem Panzer umschlossen, durch den kaum etwas hindurchdringt. Auch wenn er etwas schrecklich zu finden vorgibt, in Wahrheit berührt es ihn kaum. Mit Kaltschnäuzigkeit hat Indifferenz aber nichts zu tun. Selbst ein Zyniker, der noch über das schlimmste Unheil seine Witze reißt, sucht sich die Sache selbst vom Leibe zu halten. Dem Gleichgültigen indes fehlt die Kälte des Beobachters. Ihm ist alles gleich.

Die Reizbarkeit der Sinne ist unabdingbar für jede Erfahrung und Erkenntnis – auch der moralischen. Ebenso erfordert moralische Erkenntnis eine Empfänglichkeit des Willens für die Nötigung zum Guten. Das moralische Sensorium begründet zwar kein moralisches Gesetz, aber es ist – Kants kategorischem Imperativ zum Trotz – unabdingbar für jedes Bewusstsein von Verantwortung und Pflicht. Ohne die leiseste Unzufriedenheit mit den eigenen Unsitten und der eigenen Fehl- und Verführbarkeit hat das Gute kein emotionales Fundament. Ohne Gefühl ist der Mensch moralisch tot.

Wie Nietzsches letzter Mensch sich selbst nicht mehr verachten kann, so auch der Gleichgültige. Den Pfeil seiner Sehnsucht wirft er schon lange nicht mehr über sich hinaus.⁹ Er ist zufrieden mit sich und der Welt. Alles ist und wird gut, ist sein ewiges Mantra, das alle bösen Geister vorab verscheucht. Natur und eigenem Körper endgültig fremd geworden, bietet allein Technik noch Lösungen. In ihrem Prokrustesbett fühlt er sich rundum wohl, ist er doch schon längst stumpf geworden gegen die Schmerzen, die es bereitet. Die Urteilskraft des Gleichgültigen findet letztlich kein moralisches Motiv. Skrupel, Bedenken, Zweifel fechten ihn nicht an. Von Scham oder Schuld bleibt er verschont. Einsichten in das Gebotene, geschweige denn in die Folgen eigenen Tuns prallen an ihm ab. Der Gleichgültige ist zwar nicht gewissenlos im verbrecherischen Sinne. Sein Defizit reicht viel tiefer. Eine Stimme des Gewissens regt sich bei ihm erst gar nicht. »Die Frage nach Recht und Unrecht stellt sich ihm nicht.«¹⁰ Er bewegt sich jenseits von Gut und Böse, nicht weil er sich in einem Akt der Willkür von aller Sittlichkeit losgesagt hätte, sondern weil er noch gar nicht in deren Nähe gelangt ist.

Der Gleichgültige lebt ganz in der Gegenwart. Die Vergangenheit ist für ihn ebenso belanglos wie die Zukunft. Woher er kommt, interessiert ihn nicht, wohin er geht, noch viel weniger. Geschichte dient ihm als anekdotenhafter Zeitvertreib, nicht aber zur kritischen Erinnerung, geschweige denn Veränderung. Nicht anders verhält es sich mit der Zukunft. Der Gleichgültige erwartet nichts und entwirft auch keine Pläne. Was aus ihm und den anderen wird, berührt ihn nicht. Ihm ist die Zukunft längst abhanden gekommen. »Es ist, als habe er alle Erwartung aufgegeben und warte nur noch – auf nichts.«¹¹ Ziele und Zwecke spornen ihn nicht mehr an. Die Aufforderung, sein Leben selbst zu gestalten, erregt bei ihm nur Erstaunen und Widerwillen. Lieber hält er sich an seine Gewohnheiten. Die Äquivalenz der Tage erspart schließlich neue Gedanken und Gefühle.

Gleicht aber ein Tag dem anderen, dann ist alles gleich wenig wert. Der Indifferente setzt auf die ewige Wiederkehr des Gleichen, ohne dabei aber im Sinne Nietzsches seinem Leben den Stempel der Ewigkeit aufdrücken zu wollen.¹² In seiner endlosen Gegenwart breitet sich keine Lebensbejahung, sondern nur Überdruß aus. Doch ist der Indifferente keineswegs apathisch oder depressiv. Seine Langeweile ist keine Faulheit oder Trägheit, sondern nur das stillschweigende Einverständnis mit der Verkümmernng des eigenen Affekts. Im Gegensatz zum Depressiven verdrängt er jede Vorstellung lähmenden Andersseinswollens und -könnens. Als wahrer Meister der Verdrängung deaktiviert er sein limbisches System lieber selbst.

Wem die Welt einerlei ist, dem sind auch Aussagen über die Welt gleichgültig. Fakt oder Fiktion, Lüge oder Betrug sind Begriffe ohne Bedeutung. Nicht weil der Gleichgültige sie nicht versteht, sondern weil es für ihn gar nichts gibt, was diese Wörter beschreiben könnten. Für ihn existieren keine falschen oder richtigen Behauptungen. Es interessiert ihn nicht, ob das, was er sagt, mit der Wirklichkeit übereinstimmt oder nicht. Der Streit um Tatsachen und Zusammenhänge prallt an ihm ab. Ob eine Aussage zutreffend, ein Argument schlüssig, oder ein Beweis zwingend ist, kümmert ihn nicht. Gegen die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit hat er nichts. Sich im Man zu verlieren, beruhigt vielmehr angenehm den Verstand.¹³

So wird der Gleichgültige empfänglich für Astrologie, Ideologie, Propaganda und alle Formen unterhaltender Illusionen. Wissen bedeutet ihm nichts, er begnügt sich mit Glauben und Meinen. Manchmal nennt er diese Haltung Toleranz. Doch dies ist nur die Fassade für Denkfaulheit und Relativismus. Längst ist es beschlossene Sache: Die Welt ist nichts weiter als eine zufällige Ansammlung von Meinungen, die man beliebig wechseln und verwerfen kann. Kritik zielt schon immer ins Leere und führt nur zur Hybris.

Glauben tut der Gleichgültige allein ans Geld. Seiner nivellierenden und relativierenden Kraft fühlt er sich seelisch verwandt. Täglich feiert er im Supermarkt den Sieg von Quantität über Qualität und von Verstand über Gefühl. Dass das Geld die große Spinne ist, die das gesellschaftliche Netz webt, stört ihn nicht.¹⁴ Einerlei ist, ob das Mittel über den Zweck den Sieg davonträgt. Zur Verwandlung des Absoluten ins Relative nickt er wohlwollend, ist Äquivalenz doch allemal besser als quälende Ungewissheit. Nur Geld bietet letztlich klaren Überblick und Halt. Seine Magie macht alles gleich. Noch das Ungleichste setzt es auf wundersame Weise gleich. Begrüßenswert ist deshalb, dass es aus allen sozialen Beziehungen Charakter, Gefühl und Natur eliminiert und den Kern der Dinge gnadenlos aushöhlt, und zwar ihre Unvergleichbarkeit.¹⁵

Sozialen Halt findet der Gleichgültige nur in Situationen, die kaum Engagement verlangen. Das sind vor allem Situationen des sozialen Nebeneinanders: in Wartezimmern oder Besucherschlangen, in den Transportbehältern der Züge, Flugzeuge oder U-Bahnen, in der Einkaufsstraße, auf der Flaniermeile, im Stadion oder auf Raves. Nicht-Ort und Event sind die Modi seines In-der-Welt-seins.¹⁶ Wo man aber vor allem mit Partyleuten, Werbetexten, Codes und juristischen Personen interagiert, lebt man nach Gebrauchsanleitung. Für echte menschliche Begegnung bleibt kein Raum. Am Nullpunkt des Sozialen existiert zwischen den Menschen kein Brennpunkt der Wechselseitig-

keit. Sie verhalten sich nicht zu-, mit- oder gegeneinander, sondern nebeneinander. Nur ein äußerer Anlass hat sie zusammengeführt: ein Spektakel, die Sprechzeit der Behörde, die Fahrzeit des Busses, der Abflug des Flugzeugs. Das Prinzip der Serialität bestimmt dieses soziale Niemandsland. Hier zählt jeder soviel wie der andere, alle sind einander gleich und jeder ist dem anderen gleich wenig wert. Hier treffen sich Menschen auf dem niedrigsten Niveau der Egalität. »Es ist eine anonyme Gesellschaft des Jedermann.«¹⁷ Da jeder dem anderen gleichgültig ist, bleibt jeder für sich allein. Einsamkeit und Ähnlichkeit sind das Resultat. Diese Einsamkeit kann eine Belastung, aber auch eine Erholung sein, ist doch der Kampf um Anerkennung zeitweilig ausgesetzt. Aber trotzdem beschleicht den Gleichgültigen das Gefühl, selbst überzählig zu sein. Zu Recht vermutet er, dass wie diese ihm gleichgültig sind, so umgekehrt er auch ihnen.

Bei außeralltäglichen Begebenheiten nimmt der Gleichgültige die Rolle des unbeteiligten Zuschauers ein. Er verharrt kurz, sieht aber zu, dass er weiterkommt. Er will nichts Ungewöhnliches bemerkt haben. Dass Nachbars Kinder ständig blaue Flecken haben, ist die Farbe in seinem Leben. »Ist sein Panzer dick genug, bleibt er auch eine Weile am Schauplatz und notiert neugierig, was vor sich geht.«¹⁸ Die Sehnsucht, endlich die Langeweile zu vertreiben, ist zu groß. Keineswegs ist der Gleichgültige ahnungslos. Meistens weiß er genug, um zu wissen, was er eigentlich gar nicht wissen will. Am liebsten ist ihm daher ein Beobachtungspunkt in sicherer Entfernung, auf der Gegenfahrbahn, hinter vorgezogenen Gardinen, vor dem Fernsehgerät. Reizschutz und Wahrnehmungsverweigerung sind seine obersten Gebote. Dass Menschen sich nicht füreinander interessieren, darf aber kein Anlass sein für ein pseudo-romantisches Klagelied der Entfremdung. Gesellschaft ist keine Gemeinschaft intimer Freunde. Menschen könnten einander gar nicht ertragen, würden sie sich allzu genau kennen. Die Ökonomie der Aufmerksamkeit, vor allem in der dauererregten Gesellschaft, verlangt nun einmal Ignoranz, wird doch sonst der eigene Gleichgewichts- und Orientierungssinn vital angegriffen. Angesichts der medialen Reizflut gäbe es nur noch ein erbärmliches Hier und Jetzt, aber kein identitätsstiftendes Da mehr. Ignoranz schützt vor dem paradoxen Zustand, vor lauter Reizen zur Wahrnehmung gar nicht mehr fähig zu sein.¹⁹

Insofern sichert Gleichgültigkeit die soziale Wirklichkeit und garantiert den reibungslosen Ablauf der Gesellschaft. Ohne sie wäre das immer gleiche Abarbeiten von Datenbergen, das gleichförmige Schrauben in den Werkshallen, das Absolvieren ewig gleicher Lehrpläne und das permanente Wiederholen

derselben medialen und politischen Floskeln gar nicht denkbar. Wiederholung liegt in der Natur moderner Arbeit. Gleichförmigkeit kennzeichnet ihre Struktur und Gleichgültigkeit ist eine ihrer unausweichlichen Folgen. Ohne sie käme die Maschine zum Stillstand.

Dem moralischen Universalismus steht die selektive Gleichgültigkeit der sozialen Gruppe gegenüber. Allerorten fordert der moralische Idealismus Mitgefühl mit jedermann. Aber so viel Nächstenliebe ist fern jeder sozialen Wirklichkeit. Jede Gruppe ist von einer Zone der Indifferenz umgeben. »Menschenfreundlichkeit ist im Bauplan des Sozialen nicht vorgesehen«, schreibt Sofsky.²⁰ Gesellschaft heißt niemals totale Integration, sondern immer auch Abschottung und Ausschluss. Für den Fremden gelten die internen Pflichten der Gruppe meist nicht. Moral ist doch fast immer Gruppenmoral. Solidarität oder Mitleid enden an den Grenzen des eigenen sozialen Reviers. Gleichgültigkeit erspart missliche Gefühle. Scham, Schuld und Ohnmacht kommen angesichts globalen Unheils gar nicht erst auf.

Aus dem Zwiespalt zwischen gefühlter Indifferenz und schlechtem Gewissen weisen nach Sofsky zwei Maßnahmen: die Spende und der Alarm.²¹ Spenden heißt, helfen, ohne etwas zu tun. Denn Wohltätigkeit wird so dosiert, dass sie nichts kostet, dafür aber den Helferstolz aufbessert. Niemand will sich schließlich Hartherzigkeit nachsagen lassen. Das pekuniäre Mitleid wirkt wie ein Elixier der Seelenhygiene. Man muss dem demonstrativen Mitleid der Mahnwachen, Lichterketten oder Spendengalas letztlich keinen Glauben schenken, denn das inszenierte Mitgefühl ist immer nur von kurzer Dauer: »Die Rhetorik der Betroffenheit ist eine Maskerade der Gleichgültigkeit.«²² Der Bewohner moderner Wohlstandsinseln weiß sich zutiefst geborgen in der Wüste der Indifferenz. Zehntausende Tote sind für ihn normale Verlustquoten des nicht-gesellschaftsfähigen wie allzu reproduktionsfreudigen Gattungswesens.

Spenden beruhigen das schlechte Gewissen, Alarmrufe hingegen warnen vor nahender Gefahr. Aber meistens dient die moralische Entrüstung nur der Aufrüstung eigener Selbstgerechtigkeit. An den großen und kleinen Übeln der Welt sind stets die üblichen Verdächtigen schuld: die Politik, die Globalisierung, die Religion, die Wirtschaft, der Kolonialismus, der Imperialismus, das System. Künstliche Erregung kostet ja nichts. Die lautstarke Anklage vermeintlich übermenschlicher Kräfte rechtfertigt aber nur die eigene Passivität. Als Alarmismus erhalten Feigheit und Gleichgültigkeit die Aura moralischer Legitimität. Gleichgültigkeit ist insgesamt kein Laster. Denn sie zeugt nicht von Maßlosigkeit, Willenlosigkeit oder Bosheit. Der Gleichgültige

bewegt sich noch im Vorfeld des Bösen. Große Verbrecher sind niemals gleichgültig. Aber viele Helfershelfer, Exekutoren und Zuträger haben sich der Indifferenz verschrieben. Zwar missachten sie die moralischen Gesetze nicht. Aber sie gewähren ihnen aus Trägheit nicht die volle Anerkennung. Feigheit paart sich hier mit Stumpfheit und Gefühllosigkeit. Weil Geist und Sinne von nichts mehr ergriffen werden, lenkt man sich immerzu ab. Trägheit durchdringt Geist und Körper und tilgt jeden Willen, zum Bösen wie zum Guten.²³

Gleichgültige sind am Gipfel der Entfremdung angekommen. So groß ist ihre Zahl, dass der Ort ihrer Bestimmung schon jetzt überfüllt ist. In der Vorhölle trotten sie unablässig im Kreis hintereinander her, bringen nichts zustande, sehen nichts und kommen nirgendwo an. Auf ewig gefangen im Limbus drohen schließlich nur geistige Umnachtung und der Verlust der Gottesschau, keineswegs aber Höllenqualen.

Gleichgültigkeit als ethisch-ästhetische Tugend

Ist für Wolfgang Sofsky Gleichgültigkeit das breiteste Einfallstor des Bösen in der modernen Welt, so für Fernando Pessoa hingegen der einzige Weg, sich vor ihr zu schützen. In seinem »Buch der Unruhe« wird Gleichgültigkeit zu einer ethisch-existenziellen wie ästhetischen Tugend stilisiert. »Schöpfer von Gleichgültigkeit sein« lautet Pessoa's Wahlpruch für den eigenen Geist.²⁴ Wie Nietzsches Prinzip der ewigen Wiederkehr des Gleichen soll Gleichgültigkeit zu einer geistigen Asepsis gegen jede Form von Ansteckung durch die Durchschnittlichkeit führen. Wer immer ihn lesen möge, so Pessoa an gleicher Stelle, möge lernen, sich nicht mehr nach den dynamischen Gesetzen des Kollektivs zu richten. Der möge lernen, bei den Blicken und Meinungen der anderen nichts mehr zu empfinden.

Ziel ist es, sich nichts zu unterwerfen, weder einem Menschen, noch einer Liebe, noch einer Idee, »jene ferne Unabhängigkeit besitzen, die darin besteht, nicht an die Wahrheit zu glauben, auch nicht, wenn es sie gäbe, auch nicht an die Nützlichkeit ihrer Erkenntnis – das ist der Zustand, in welchem, scheint mir, das intime geistige Leben derjenigen, die nicht gedankenlos leben, sich selbst gegenüber ablaufen muss.«²⁵

Freiheit ist für Pessoa die Möglichkeit zur Isolierung von anderen Menschen. Die Unmöglichkeit, allein zu leben, bedeutet ihm Sklaverei. Deshalb ist auch der Tod eine Befreiung, weil sterben heißt, niemanden anderen mehr zu

benötigen.²⁶ An etwas hängen wollen, bedeutet ihm grundsätzlich Banalität: Ob Glaubensbekenntnis, Ideal, Frau oder Beruf, all das heißt nur Zelle und Handschellen.

Auch Ehrgeiz, Stolz und Leidenschaft sind nur eine Last. Wir würden nicht stolz sein, schreibt Pessoa, wenn wir begreifen würden, »dass er eine Schnur ist, an der man uns zieht.«²⁷ Deshalb gilt es, jede Verbindlichkeit abzulehnen. »Frei von uns selbst wie von den anderen, kontemplativ ohne Extase, Denker ohne Schlussfolgerungen, werden wir, befreit von Gott, die kleine Pause durchleben, welche die Zerstreutheit der Henkersknechte unserem Aufenthalt auf Erden vergönnt«, heißt es an gleicher Stelle weiter. Denn morgen wartet die Guillotine. Und wenn nicht morgen, dann übermorgen. Genießen wir also in der Sonne spazierend, die Stille vor dem Ende, ignorieren wir freiwillig die Verfolgungen. »Die Sonne wird unsere faltenlose Stirn vergolden und die Brise Frische atmen für denjenigen, der die Hoffnung aufgegeben hat.« Einzig und allein Freiheit mache die Größe des Menschen aus.

Die Welt insgesamt gilt es als eine Illusion und als ein Trugbild zu betrachten. Wenn wir das schaffen, so Pessoa, dann können wir alles, was uns widerfährt, als einen Traum ansehen, als etwas, das zu sein vortäuschte, weil wir gerade schliefen. Dann entsteht in uns jene tiefe Gleichgültigkeit gegenüber allen Missgeschicken und Katastrophen des Lebens. Das eigene Leid wird dann nicht mehr sein als eine unwillkommene Phantasievorstellung, selbst wenn die Welt rings um uns einstürzt. »Und unser eigenes Leid wird nicht mehr sein als dieses Nichts.«²⁸ Alles, was einem an Unangenehmem im Leben zustößt, sollte man als bloßen äußeren Zufall betrachten, gleichsam als Zahnschmerzen oder Hühneraugen, kurzum als Dinge, die einem lästig fallen.

Männer der Tat sind nur willfähige Sklaven ihrer eigenen Phantasielosigkeit, unfähig die Wirklichkeit als eine Form der Illusion und die Illusion als eine Form der Wirklichkeit anzusehen. »Das kontemplative Leben muss, um überhaupt existieren zu können, die objektiven Akzidenzien als zerstreute Prämissen einer unerreichbaren Konklusion betrachten; doch sie muss gleichzeitig die Zufälligkeiten des Traums als in gewisser Weise der auf sie gerichteten Aufmerksamkeit würdig betrachten, dank welcher wir zu kontemplativen Menschen werden.«²⁹ Das, was wir träumen, ist nämlich das, was wir wahrhaft sind. Alles übrige gehört der Welt und den Leuten.

Das praktische Leben insgesamt erscheint Pessoa als der unangenehmste aller Selbstmorde zu sein. Denn Handeln bedeutet die »Verurteilung eines zu Unrecht verurteilten Traums.«³⁰ »Die innewohnende Nichtigkeit aller Formen der Aktion zu erkennen«, so Pessoa weiter, »war seit meiner Kindheit

das beliebteste Anliegen meiner Gleichgültigkeit gegen mich selbst.« Handeln heißt immer, gegen sich selbst zu agieren. Einfluss auf die Außenwelt auszuüben, Dinge und Menschen zu ändern, ist aber Verrat an der Traumnatur des eigenen Daseins und damit Ausdruck höchster Phantasielosigkeit. Das Leben sollte vielmehr einem Traum gleichen, der sich Vergleichen entzieht.³¹ Nur wenn man sich der Zufälligkeit und Traumartigkeit des Seins bewusst wird, erreicht man jenen Grad an Weltverneinung, Kontemplation und Lebenskunst, der die unglücklichen Zufälle des Lebens als reine Reisemühsal betrachtet lässt.³² Es gilt, unsere größten Ängste als Zwischenfälle ohne Bedeutung anzusehen, nicht nur im Leben des Kosmos, sondern vor allem in uns selbst. Wer es gelernt habe, sich mitten in größter Angst so zu betrachten, ist für Pessoa im Besitz vollkommener Weisheit.³³

Vor jedem Gegenstand sollte der Träumer versuchen, die deutliche Gleichgültigkeit zu empfinden, die dieses Ding in seiner Eigenschaft als Ding in ihm verursacht.³⁴ Der Weise muss instinktiv aus jedem Gegenstand oder Ereignis das zu destillieren wissen, was es an traumfähigem Material enthält. Er muss alles in der Außenwelt abgestorben zurücklassen, was ihnen an Wirklichkeit eignet. Deshalb lautet die Maxime: »Niemals aufrichtig seine eigenen Gefühle empfinden und seinen blassen Triumph bis zu dem Punkt treiben, wo man gleichmütig auf den eigenen Besitz, seine Begierden und seine Wünsche schaut; durch die eigenen Freuden und Ängste hindurchgehen, wie jemand durch das hindurchgeht, was ihn nicht fesselt«, heißt es an gleicher Stelle.

Die größtmögliche Gleichgültigkeit gegen sich selbst, ist schließlich die größte Selbstbeherrschung. Nietzsches »Pathos der Distanz« wird von Pessoa umgedreht.³⁵ Nicht die Distanz nach außen ist die Bedingung für das aristokratische Selbstverhältnis, sondern die Distanz nach innen. Man sollte sich selbst gegenüber wie gegenüber einem Fremden handeln – immer mit heiterer Fassung, gleichgültig, weil adlig, und kühl, weil gleichgültig. Die eigenen Wünsche und Träume als Grandseigneur betrachten, das heißt, nicht auf sie zu achten, das ist die Kunst. Sich selbst unendlich fremd werden, um weder Ehrgeiz, noch Leidenschaften noch Wünsche, noch Hoffnungen, weder Impulse noch Unruhe zu kennen. Weil Wünsche und Hoffnungen, Ehrgeiz und Leidenschaften uns wehrlos und unfrei machen, müssen wir den Aristokraten verinnerlichen.

Mögen rund um uns herum die anderen Seelen ihre schmutzigen Armenviertel errichten, schreibt Pessoa, sollten wir hingegen deutlich machen, wo unser Viertel aufhört und beginnt. Dazu sollten wir unsere Liebe einschränken auf

den Schatten, ein Liebestraum zu sein: »auf einen blassen, bebenden Zwischenraum zwischen den Kämmen zweier kleiner Wellen, auf denen sich das Mondlicht bricht.« Und der Wunsch müsste zu einem nutzlosen, unschädlichen Ding werden, »gleichsam zum zarten Lächeln der Seele, wenn sie mit sich allein ist.« Aus der Seele sollte man etwas machen, das nie daran denkt, sich zu verwirklichen oder sich auszusagen. »Den Hass einschläfern wie eine gefangene Schlange und der Furcht sagen, sie solle von ihren Gebärden nur die Agonie im Blick bewahren, im Blick unserer Seele, die einzige Haltung, die sich mit einer ästhetischen Einstellung verträgt.«³⁶ Glücklich ist letzten Endes nur der, der mittels seiner Phantasie von seiner eigenen Persönlichkeit, von der Geschichte und der sie treibenden Ideale abdankt.

Geschichte ist für Pessoa nichts weiter als ein »Totenzug des Irrtums und der Illusion.«³⁷ Liebe, Hunger, Tod und Krieg, im Grunde genommen ist alles nur Zwischenspiel und Theater.³⁸ Denn der Blick in die Geschichte bietet nur ein überdrüssig machendes Schauspiel nutzloser und nicht verwirklichter Ideale und Ideen. Begriffe wie Freiheit, Menschheit, Glück, Zukunft und Wissenschaft sind alles nur leere Schatten von Träumen, von denen schlechte Träumer meinten, sie würden fest auf der Erde ruhen. »Alle Ideale und alle ehrgeizigen Pläne sind ein Wahnwitz männlicher Gevatterinnen.«³⁹ Nicht verbesserungsfähig und unfähig zum Fortschritt lohnt weder die Menschheit noch irgendein Imperium, dass auch nur eine einzige Puppe entzweige.

Da alles Denken für Pessoa Zerstören heißt, ist eigentlich derjenige am glücklichsten, der gar nicht denkt. Instinktgesteuert wie ein Tier, würde er allein seine organische Bestimmung verwirklichen. Er wäre in der Landschaft verwurzelt wie ein Baum und damit Teil der Schönheit. Er wäre das absolute Gegenteil von uns, nicht nur Mythos der Landschaft, nicht nur Statist »in der lebendigen Tracht der Nutzlosigkeit und des Vergessens.«⁴⁰ Aber zum Glück ist sich auch der Mensch seines Lebens nicht wirklich bewusst. Wäre es anders, wäre das menschliche Leben unerträglich. Vollkommenheit vergöttern wir nur, weil wir sie nicht erreichen können. Sie ist im Großen und Ganzen unmenschlich, weil das Menschliche notwendigerweise unvollkommen ist.⁴¹

Apathie und Ataraxie, die großen Ideale des Stoizismus, werden für Pessoa in der Moderne zu einer organischen Notwendigkeit. Man muss sich gegen das Leben panzern, um es überhaupt leben zu können.⁴² Da kein materieller Umstand glückbringend ist, außer für den Durchschnittsmenschen, muss man im Rahmen seiner Möglichkeit sogar erreichen, dass einen selbst das

eigene Unglück noch vergnügt. Insgesamt geht es darum, das Leben nur lesend und träumend in der »Nachtfeuchtigkeit der Ideen« zu leben. Es gilt, hinlänglich langsam zu leben, um sich stets am Rande des Überdrusses zu bewegen, sich aber niemals von ihm überwältigen zu lassen. »Das Leben fern von Glückserregungen und Gedanken zu leben, nur in Gedanken an die Glückserregungen und an die Gefühlerregung der Gedanken. Golden in der Sonne lagern wie ein dunkler, von Blumen umstandener See. Im Schatten die Noblesse der Individualität zeigen, die darin besteht, dem Leben gegenüber auf nichts zu beharren. Im Kreisgang der Welten wie Blumenstaub sein, den ein unbekannter Wind durch die Abendluft trägt und die erstarrende Abenddämmerung an einem Zufallsort, unwahrnehmbar unter größeren Dingen, niedergehen lässt.«⁴³ Weder traurig noch heiter sollten wir sein: nicht mehr sein, nicht mehr haben und nicht mehr wollen, vielmehr wie ein vager Luftstrom, der vorüberfährt.

Letzten Endes ist der Träumer dem Tatmenschen nicht deshalb überlegen, weil der Traum der Wirklichkeit überlegen wäre. Indes besteht die Überlegenheit des Träumers darin, dass träumen praktischer ist als leben. Der Träumer zieht nämlich einen viel größeren Genuss aus dem Leben als der Tatmensch. Das höchste Ideal wäre, alles in Romanform zu erleben, und im Leben selbst auszuruhen. Denn Glück gibt es nun mal nicht im Bewusstsein des Glücks, heißt doch wissen immer schon töten. Ist man sich des Glücks wissentlich bewusst, hat man es bereits hinter sich. Glück gibt es allerdings auch nicht unwissentlich. Der Traum als Zustand zwischen Sein und Nichtsein ist daher die einzige Lösung.⁴⁴

Leben ist für Pessoa gleichsam die Suche nach dem Unmöglichen durch das Nutzlose hindurch.⁴⁵ Vorbild ist ihm der persische Mathematiker, Astronom, Philosoph und Dichter Omar Khayyam (1048 bis 1123 n. Chr.). Dessen Epikureertum würde auf ein Minimum des Wunsches nach Vergnügen hinauslaufen. Es genüge ihm, Rosen anzuschauen und Wein zu trinken. »Eine leichte Brise, ein Gespräch ohne Absicht, ohne Plan, einen Becher voller Wein, dazu Blumen, darin und in nichts weiter gipfelt der höchste Wunsch des persischen Weisen.«⁴⁶ Die Liebe erregt und ermüdet nur. Das Handeln geht grundsätzlich fehl und verzettelt sich. Niemand gelangt schließlich zum Wissen und das Denken färbt alles trüb. Besser sei es daher, »unser Wünschen und Hoffen einzustellen, den vergeblichen Anspruch, die Welt erklären zu wollen und das törichte Vorhaben, zu verbessern oder zu regieren, fahren zu lassen.«⁴⁷ In letzter Konsequenz ist alles eitel. Alles ist Anfechtung des Geistes. Alles ist letzten Endes nichts.

Resümee

Gleichgültig wie man selber nun einmal ist, erscheint eine Synthese der vorgestellten Versuche über Gleichgültigkeit kaum möglich. Wie heißt es doch im Ideal-Song »Blaue Augen« so lapidar: Da bleib ich kühl, hab kein Gefühl. Im Schatten atomarer und anderer Katastrophen, der Weltfinanzkrise, der globalen Rohstoffplünderung, der Explosion der Menschheit, des Klimawandels, der fortwährenden Missachtung von Völker- und Menschenrechten usw. ist das philosophische Geschäft mit der Negation der Negation schlichtweg zu mühsam geworden. Gegen die Opakheit der Welt ist kein philosophisches Heilkraut mehr gewachsen.

Den Schluss bildet daher eine Anekdote. Sie stammt von Hegel aus seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In ihr geht es um den Kyrenaiker Hegesias.⁴⁸ In ihm sieht Hegel insgesamt die größte Konsequenz des kyrenaischen Denkens am Werk. Als Anhänger der Schule des Aristippos von Kyrene, eine griechische Polis im heutigen Osten Libyens, vertrat er um 300 v. Chr. eine Vorform des Epikureismus und Stoizismus. Oberstes Handlungsprinzip für Hegesias ist nach Hegel Lust zu erstreben und Schmerzen zu vermeiden. Da aber das Leben aller Wahrscheinlichkeit nach mehr Schmerzen als Lust, der Tod jedoch weder Lust noch Schmerz mit sich bringe, sei der Tod eigentlich besser als das Leben.

Letztlich sei es gleichgültig, Leben oder Tod zu wählen. An sich sei nämlich nichts angenehm oder unangenehm. Eigentlich ist es ein leeres Wort, das Vergnügen als das Ansich-Gültige auszusprechen, denn es ist vielmehr das Nichtige, das keine Bestimmung in sich selbst hat. Das Kriterium des Angenehmen und Unangenehmen ist vielmehr etwas ganz Unbestimmtes und Relatives. Denn die Seltenheit, Neuheit oder auch der Überdruß des Vergnügens erzeuge eben in einigen Vergnügen und umgekehrt in anderen Missvergnügen. Armut und Reichtum hat demnach keine Bedeutung für das Angenehme, sehen wir doch die Reichen nicht vorzüglicher die Freude genießen als die Armen. Ebenso sind Sklaverei und Freiheit, edle und unedle Geburt, Ruhm und Unberühmtheit gleichgültig für das Angenehme. Nur dem Dummen kann daran gelegen sein, zu leben. Dem Weisen sei dies gleichgültig.

Wenn demnach bei Hegesias vom Individuum, seiner Lust und Empfindung die Rede ist, so Hegel weiter, scheint es zunächst als das Wesentliche bestimmt zu sein. Da es aber im gleichen Atemzug als etwas Allgemeines aufgefasst wird, verschwinden in ihm alle die Bestimmtheiten, welche dem individuellen

Gefühl angehören. Damit verschwindet aber ebenso die Einzelheit des Bewusstseins als solche. Überhaupt werde dadurch das Leben als unwesentlich begriffen. Das Prinzip individueller Freiheit und Lust scheint bei Hegesias einerseits ganz auf das Individuum gegründet zu sein, wird jedoch als Allgemeines gedacht, so dass sich alles Besondere auflöst. Es wird gleichgültig. Nach Hegel hebt Hegesias die Freiheit und Besonderheit des Selbstbewusstseins als oberstes Prinzip der Philosophie zwar hervor, hebt es aber im Prinzip vollkommener Gleichgültigkeit gleichzeitig wieder auf. Absolute Gleichgültigkeit gegenüber den weltlichen Dingen wie gegenüber Freud und Leid wird zum Zustand vollkommener Weisheit stilisiert.

Auf diese radikale und widersprüchliche Form der Gleichgültigkeit sieht Hegel auch die philosophischen Systeme dieser Zeit, und damit meint er Stoizismus und Epikureismus, hinauslaufen. In ihnen sieht er ein Aufgeben aller Realität und das gänzliche Insichzurückgehen des Lebens, d. h. seine Selbstaufhebung. Es wird erzählt, so nun Hegels Anekdote, dass Hegesias, der in Alexandrien lebte, das Lehren von den dort herrschenden Ptolemäern verboten worden war. Zu viele seiner Zuhörer infizierte er mit einer solchen Gleichgültigkeit und einem entsprechenden Überdruß des Lebens, dass sie es sich schließlich nahmen. Tragisch-komischerweise lautete die einzige, verloren gegangene Schrift des Hegesias »Apokarteron«, was soviel heißt wie Selbstaushungerung.

Anmerkungen:

1. Der vorliegende Essay versteht sich als Variation auf die Texte von Wolfgang Sofsky, *Das Buch der Laster*, München 2009 und von Fernando Pessoa, *Das Buch der Unruhe*, Frankfurt/M. 1992.
2. Ovid, *Metamorphosen*, Wiesbaden 1986, Erstes Buch, 458ff.
3. Zur dieser Bildinterpretation siehe Sofsky, a.a.O., S. 7ff.
4. Ebd., S. 13.
5. Ebd., S. 21.
6. Ebd., S. 26.
7. Ebd., S. 24f.
8. Ebd., S. 27.
9. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA: Band 4, München 1999, Vorrede 5, 24ff., S. 18ff.
10. Sofsky, a.a.O., S. 28.
11. Ebd., S. 27.
12. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachlaß 1880-1882*, KSA: Band 9, München 1999, 11 (159), S. 503.
13. Sofsky, a.a.O., S. 28 und Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, S. 175ff.
14. So David Frisby zur Geldtheorie Simmels, in: ders., *Georg Simmels Theorie der Moderne*, in: Dahme/Rammstedt (Hg.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt/M. 1984, S. 51.
15. Inwieweit die Geldwirtschaft den Dingen ihren Selbstwert raubt und zur Unterminierung und Substitution von Charakter und Gefühl zugunsten einer unbarmherzigen Objektivität sozialer Beziehungen führt, ist bereits im Jahr 1900 eindrucksvoll von Georg Simmel in seiner »Philosophie des Geldes«, Frankfurt/M. 1989, S. 591ff., herausgearbeitet worden.

16. Nach Marc Augé unterscheiden sich Orte von Nicht-Orten dadurch, dass die einen einen organisch-sozialen Raum konstituieren, die anderen hingegen nur eine solitäre Vertraglichkeit. Ob Flughäfen, Autobahnen oder Supermärkte, die Vermittlung der Individuen in Verkehrs-, Transit-, Freizeit- oder Handelsräumen erfolgt vor allem über Vorschriften, Informationen und Verbote, also über Texte, deren Urheber meistens juristische Personen sind. Da die Benutzer solcher Räume sich in einem Vertragsverhältnis befinden (Ticketschalter, Kasse etc.), haben in ihnen Geschichte und Identität nichts verloren, sind sie doch ganz und gar auf funktionale Erfordernisse der Gegenwart ausgerichtet. In ihnen werden nach Augé keine besonderen sozialen Beziehungen oder Begegnungen geschaffen, sondern letzten Endes nur Einsamkeit und Ähnlichkeit. Vgl. ders., *Nicht-Orte*, München 2011, S. 96ff.

17. Sofsky, a.a.O., S. 29.

18. Ebd., S. 31.

19. Siehe Christoph Türcke, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, München 2002, S. 64ff.

20. Sofsky, a.a.O., S. 32.

21. Ebd.

22. Ebd., S. 33.

23. Ebd., S. 34.

24. Pessoa, a.a.O., 170 (354), S. 212.

25. Ebd., 196 (414), S. 242.

26. Ebd., 212 (456), S. 260.

27. Ebd., 196 (414), S. 242.

28. Ebd., 198 (419), S. 244.

29. Ebd., 200 (425), S. 246.

30. Ebd., 171 (355), S. 213.

31. Ebd., 194 (412), S. 242.

32. Ebd., 179 (385), S. 228.

33. Ebd., 167 (349), S. 208.

34. Ebd., 172 (358), S. 213.

35. Zu Nietzsches Konzept des »Pathos der Distanz« vgl. Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch, Stuttgart 2000, S. 299.

36. Pessoa, a.a.O., 172 (358), S. 215.

37. Ebd., 193 (410), S. 241.

38. Ebd., 177 (382), S. 226.

39. Ebd., 192 (409), S. 240.

40. Ebd., 188 (402), S. 237.

41. Ebd., 189 (404), S. 237.

42. Ebd., 163 (341), S. 206.

43. Ebd., 165 (345), S. 207.

44. Ebd., 197 (417), S. 243.

45. Ebd., 215 (472), S. 261.

46. Ebd., 215 (472), S. 262.

47. Ebd.

48. Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: ders., Werke in zwanzig Bänden, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 18, Frankfurt/M. 1979, S. 547ff.

RUOFF: DIE RETERRITORIALISIERTE THEORIE

Michael Ruoff (20. Salon, 8. Juni 2011)

DIE RETERRITORIALISIERTE THEORIE

Bruno Latour hat in *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft* die Akteur-Netzwerk Theorie in Dialogform erläutert. Ein Student sucht einen Professor auf, um sich für seine Doktorarbeit beraten zu lassen. Diese Dialogform wurde für den Vortrag übernommen. Das Gespräch beginnt wie bei Latour: Der Grund des Besuchs besteht in einem Problem, das sich bei Abschluss der Doktorarbeit zeigt. Später löst sich der Inhalt des Vortrags vom Original. Im Rahmen des Salons sollte in erster Linie der Dialog als Vortragsform erprobt werden. Ein weitergehender wissenschaftlicher Anspruch war damit nicht verbunden. Für die Vorlage wurde auf Zitate verzichtet, um die Dialogstruktur nicht vollkommen zu zerstören. Der entsprechende Text trägt den Titel »Zwischenspiel in Form eines Dialogs«, in Bruno Latour: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2010, S. 244–271. Soweit Zitate auf andere Texte zurückgreifen, finden sich entsprechende Vermerke in der Druckfassung im Anschluss.

Professor: Also, sie wollen eine Arbeit in Organisationssoziologie schreiben?
Student : Ja, eigentlich bin ich schon fast fertig. Material habe ich jedenfalls gesammelt. Mein Betreuer pocht jetzt darauf, dass ich fertig werde.

P: Aber warum kommen Sie jetzt zu mir? Brauchen Sie einen Zweitkorrektor, oder um was geht es denn?

S: Nein, eigentlich weniger wegen einer Zweitkorrektur. Ich habe bestimmte Probleme. Obwohl ich schon eine ganze Menge Material gesammelt habe, komme ich einfach zu keinem Ende.

P: Was wäre denn ein Ende für Sie?

S: Wenn ich danach gehe, was mein Betreuer sagt, dann muss es ein Ergebnis geben und die Arbeit braucht noch einen Rahmen.

P: Aha, einen Rahmen also und ein Ergebnis. Und wie soll das Ergebnis aussehen? Ich meine, da müssen ja Vorstellungen existieren.

S: Ja genau. Also es soll nützlich sein, einen Beitrag leisten, einen wissenschaftlichen Beitrag, der etwas verbessert. Der ganze Aufwand muss ja schließlich gerechtfertigt sein, sagt mein Betreuer.

P: Ich fürchte, dass ich Ihnen da nicht helfen kann. Ich bin sozusagen alles andere als ein Rahmenexperte und wissenschaftliche Ergebnisse sind auch nicht meine Stärke.

S: Ich dachte, das wäre nichts so außergewöhnliches.

P: Wie gesagt, ich glaube ich kann Ihnen da nicht helfen.

S: Na ja, ich hab es mir ehrlich gesagt schon gedacht. Man hat mich sogar vor Ihnen fast gewarnt.

P: Wer denn?

S: Nur ein Kommilitone.

P: Und was sagt der?

S: Dass Sie ganz ungewöhnlich an die Probleme herangehen und dass es sowieso niemand versteht.

P: Da könnte der Kommilitone Recht haben. Es gibt kaum verstandene Akademiker. Vielleicht liegt das am Anfang der Gattung begründet. Sokrates fiel als nüchterner Edelstadtstreicher auch etwas aus dem Verständnisrahmen seiner Mitbürger, aber die Zunft ist trotz dieses Anfangs nicht gerade tolerant geraten. Warum glauben Sie eigentlich, das zumindest würde mich noch interessieren, dass Sie einen Rahmen brauchen?

S: Ein Rahmen? Einfach deshalb weil so ein Rahmen eine Arbeit im Ganzen verortet. Und wir denken nun mal vom Ganzen her.

P: Also vielleicht gebe ich Ihnen doch was mit auf den Weg. Fangen wir doch beim Sozialen an, das hat Foucault nämlich ausgespart und der Stiegler fummelt nur am instrumentalen Bereich des Dispositivs rum. Also das Soziale, lässt sich am besten kennzeichnen wenn man es wie Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* macht: Die Gegentheorie auseinander nehmen. Schauen wir uns unser Beißhölzchen also einmal an: Auf die Frage, was das Wort sozial bedeutet, gibt die traditionelle Soziologie folgende Antwort. Sie geht von Gesellschaft, Gesellschaftsordnung und gesellschaftlicher Praxis, gesellschaftlicher Dimension und gesellschaftlicher Struktur aus. Primäres Ziel war es, die vorhandene Gesellschaftsordnung so weit zu verstehen, dass man sie verändern, verstärken, hinbiegen, aufrechterhalten, reproduzieren oder umstürzen konnte – zumindest in Gedanken. Alle anderen Gebiete sind in dieses Soziale eingeschlossen. Recht, Psychologie und Ökonomie, Fadenwürmerforscher und Tierpräparatoren – in jedem Fall ist die Soziologie zuständig. Kommen wir zu meinem eigenen Ansatz, der so genannten Akteur Netzwerk Theorie. Sie fängt nicht mit dem Sozialen an, sondern versucht es in seinem Entstehen zu erfassen. Wenn dieses Entstehen verschwinden würde, dann wäre auch das Soziale verschwunden. Man könnte mit einigem Recht von einer hochdynamischen Theorie sprechen, aber nicht im Sinne von geistiger Beweglichkeit. Die Dynamik ist eine Existenzbedingung des Gegenstandes, der das Soziale oder die Gesellschaft sein kann.

S: Aber wie können Sie denn das Soziale beobachten. Oder meinetwegen auch die Gesellschaft.

P: Natürlich überhaupt nicht. Ich darf Sie nur erinnern, dass es die Kollegen sind, die die Gesellschaft schon bis zur Serienreife beobachtet haben, denn sie setzen sie ja auch voraus. Aber ich verstehe worauf Ihre Frage abzielt. Sie meinen was sich letztendlich als dynamisch vorstellt, wenn es die Existenzbedingung von etwas ist, das sich laufend formiert. Wie Sie wahrscheinlich wissen, komme ich aus der Wissenschaftssoziologie. Wir sind die geduldeten Nebenerscheinungen in Laboratorien. Wir beobachten Wissenschaftler bei ihren alltäglichen Arbeiten und bei ihren Experimenten. Da ist es naheliegend von den Akteuren auszugehen, die eine gewisse Dynamik ins Spiel bringen.

S: Das ist aber nichts Neues!

P: Stimmt, aber Sie werden mir vielleicht beipflichten, dass es einen erheblichen Unterschied macht, ob ich das Labor mit einer fertigen Meinung betrete oder ob ich es aufsuche, um eine Beschreibung zu erstellen. Es geht um die Vorgehensweise und die Methode. Akteur-Netzwerk-Theorie ist eine methodische Vorgehensweise, die eine besondere Perspektive einnimmt und vor allem dann eingesetzt werden sollte, wenn sich etwas verändert. Das Soziale, so wie es in der Akteur-Netzwerk-Theorie definiert wird, zeigt sich immer dann, wenn Veränderungen stattfinden. Sie ist eine Analyseform des Neuen. Und dieses Neue, auch eine Spezialität der Akteur-Netzwerk-Theorie, spielt sich auch zwischen Dingen und Akteuren ab. Wir gewichten die Dinge anders, indem wir ihnen einen anderen Status zugestehen. Sie kennen vielleicht den Titel von einem meiner Bücher: *Das Parlament der Dinge*.

S: Das grenzt doch an Animismus. Ein Parlamentssitz für Dinge. Ich verstehe das alles nicht.

P: Das liegt an dem grundlegenden Ansatz den man Ihnen beigebracht hat. Sie versuchen ständig einen übergeordneten Standpunkt einzunehmen, der Ihnen in einer Art *God Eyes View* erlaubt. Aber sind Sie doch mal ehrlich, wenn Sie als Organisationssoziologie in ein Unternehmen kommen, dann sind doch Sie der Anfänger, der von nichts wirklich eine Ahnung hat. Die ganze Beratertätigkeit besteht nur aus einer riesigen Inszenierung, jedenfalls zu Anfang. Wie könnte es auch anders sein. Sie konkurrieren, was den Überblick angeht, mit Akteuren, die bereits seit Jahren in dieser Materie drinstecken. Ich finde diesen Anspruch, gelinde gesagt, etwas arrogant. Die Gurus dieser Kaste stellen sich auch entsprechend dar, aber in Wahrheit verfügen sie lediglich über rudimentäres betriebswirtschaftliches Wissen.

S: Sie lenken jetzt ab. Ich würde doch gerne wissen was es mit diesen Dingen auf sich hat, die eine Art Stimmrecht bei Ihnen genießen.

P: Ich gebe Ihnen ein Beispiel: nehmen Sie die Medienwissenschaften. Sie beschäftigen sich unablässig mit Medien wie Büchern, Bildern, Filmkonserven, Videostreifen, Internet usw. Wenn Sie jetzt beispielsweise nach der Bedeutung eines Begriffs fahnden, im Verlauf ihrer Arbeit – sagen wir einmal Theodizee, was würden Sie tun?

S: Ich gehe ins Internet, jedenfalls zuerst. Ich meine für die erste Orientierung und weil es am schnellsten geht. Anschließend muss ich das Ergebnis für wissenschaftliche Zwecke noch prüfen.

P: Was Sie dann hoffentlich auch wirklich tun. Aber das spielt nur eine untergeordnete Rolle. Wichtiger ist in unserem Zusammenhang, ob Sie zugeben würden, dass dieses Ding auch etwas mit Ihnen macht?

S: Sie meinen das Internet? Natürlich, es hat uns alle – ich möchte beinahe sagen – grundlegend verändert. Der ganze Informationsstil hat sich geändert und wir haben eine Kommunikationsgesellschaft bekommen.

P: Sehen Sie, deshalb haben die Medienwissenschaften ja auch einen derartigen Aufschwung erlebt. Ich gehöre persönlich einer Generation an, die noch mit der mechanischen Schreibmaschine Seminararbeiten geschrieben hat. Diese Erfahrung fehlt ihrer Generation. Nicht, dass ich es als besser erachten würde – auf gar keinen Fall. Aber der Produktionsstil, die ganze Art und Weise Arbeiten abzufassen, hat sich durch den Computer, der auch so ein höchst aktives Ding ist, geändert. Es gibt da gravierende Unterschiede zwischen den Schreibmaschinuarbeitern und den Rechnerproduzenten. Angenommen, Sie müssten eine Arbeit darüber abfassen, wie würden Sie vorgehen.

S: Ich würde mir die relevante Literatur aus der Bibliothek besorgen. Die Medienwissenschaftler haben sich damit sicherlich en détail auseinandergesetzt.

P: Natürlich, das ist der Weg, der sie aber nur bis zu dem Punkt führt, der sozusagen die äußerste Forschungsfront ausmacht, was auch sinnvoll ist. Wir würden sonst immer von vorne anfangen. Aber was ich jetzt meinte, ist: Wie würden Sie vorgehen wenn es keine Literatur darüber gibt?

S: Dann müsste ich Feldforschung betreiben, so wie wenn ich in ein Unternehmen gehe, meine Erhebungen anstelle und Beobachtungen mache.

P: Ganz genau. Aber was würden Sie dann tun, ich meine was würden Sie ganz konkret machen?

S: Ich beobachte. – Sie meinen jetzt wirklich was ich machen würde, wenn ich die Veränderungen im Schreibstil oder bei der Erstellung von Arbeiten

an der Schreibmaschine und am Computer bearbeiten müsste?

P: Ganz genau.

S: Ich müsste zunächst einmal beschreiben, wie die Autoren vorgehen. Wahrscheinlich müsste ich sie dazu auch befragen. Natürlich indirekt, damit die Antworten nicht zu offensichtlich ausfallen und sich nicht unterscheiden, weil sie durchschaubar sind und quasi auf der Hand liegen. Und selbstverständlich wären die Produkte zu untersuchen. Obwohl das wahrscheinlich Probleme bereiten könnte, denn die direkte Vergleichsmöglichkeit entfällt wohl.

P: Jetzt haben Sie gerade das Wort Beschreibung gebraucht. Genau darauf kommt es in der Akteur-Netzwerk-Theorie an, das ist auch ein Stück empirische Datenerhebung wie sie in der Soziologie üblich ist. Wir wollen zunächst einmal nur beschreiben. Und weil Sie bei ihrer Arbeit auch noch auf den glücklichen Umstand getroffen sind, dass hier zwei ganz unterschiedliche Dinge eine Rolle spielen, Schreibmaschine und Computer, können Sie das faktisch materiell trennen. Normalerweise ist das nicht so einfach, denn das Neue benutzt nicht immer so signifikante Wege. Sie haben eben außerdem gesagt, dass sie ihre Akteure befragen würden. Dabei käme es auf die Unterschiede an. Unterschiede in den Antworten. Aber wonach würden sie fragen, was wäre ihr Ziel – ich meine im Hinblick auf die Unterschiede, die Sie herausbekommen wollen.

S: Das liegt auf der Hand. Wie sie schreiben, wie sie vorgehen und wie sie sich dabei auf die unterschiedlichen Möglichkeiten einstellen, die ihnen die Maschinen bieten, mit denen sie arbeiten.

P: Würden Sie zustimmen wenn ich es Beziehungen nenne, im Sinne von aktiven Handlungen, die Ihre Akteure mit ihrer Schreibmaschine und ihrem Computer unterhalten?

S: Das könnte man so sehen.

P: Und was tun Sie selbst dabei. Ich meine, welche Haltung nehmen Sie dabei ein?

S: Ich bin Beobachter. Und ich zeichne genauestens auf was ich beobachte.

P: Sie beschreiben also die Vorgänge?

S: Ja. Ich muss eine möglichst genaue Beschreibung liefern, auf deren Grundlage ich dann erklären kann, was vor sich gegangen ist. Das habe ich jetzt bei meiner Arbeit auch nicht anders gemacht. Nur jetzt sitze ich auf einem Berg von Daten und kann nichts erklären, weil mir der Rahmen fehlt.

P: Langsam, langsam. Bleiben wir noch für einen Moment bei unseren Autoren. Müssten Sie ihren Beschreibungen, ich meine von dem Autor mit Schreib-

maschine und dem Autor mit Computer etwas hinzufügen. Ich meine der eine tut das, der andere jenes – ihre Unterschiede eben, die Sie festgestellt haben.

S: Ich könnte mit Hilfe der Literatur einen großen Rahmen aufspannen. Schon Platon hat im *Theätet* auf die verderblichen Folgen der Schrift hingewiesen. *Ars memoria* gehört auch dazu. Da ließe sich einiges machen.

P: Nein, nein, wir wollten doch die Literatur weglassen! Ich meine, was machen Sie mit ihren Daten, den Unterschieden, dem knochentrockenen empirischen Gerüst.

S: Ja, was macht man damit? Das ist doch mein Problem. Mir fehlt der Rahmen, das habe ich doch schon gesagt.

P: Jetzt sind wir wieder am Ausgangspunkt angekommen. Überlegen Sie doch mal! Sie haben eben die Unterschiede im Schreibstil festgestellt indem Sie ihre Akteure befragt und beobachtet haben. Und was tun Sie jetzt? Sie suchen nach einer Erklärung. Könnte es nicht sein, dass ihre Arbeit bereits fertig ist? Ich meine, Sie könnten doch durch die Feststellung der Unterschiede bereits alles getan haben, was in diesem Zusammenhang wichtig ist. Ihre Beschreibungen beinhalten detaillierte Darstellungen darüber, was der Autor mit Computer anders macht, was Neues hinzugekommen ist und was gleich geblieben ist etc. Reicht das nicht?

S: In dem Fall schon, aber ich soll doch einen Verbesserungsvorschlag machen. Die Arbeit dient dazu aufzuzeigen, was man besser machen kann. Das ist doch der Witz bei der ganzen Wissenschaft, oder?

P: Nein, die Frage ist, ob Wissenschaft nicht zuerst versteht und dann vielleicht auch Vorschläge macht, die man als Verbesserung bezeichnen könnte. Meistens wird sie nur zu verstehen versuchen und zwar im Sinne von genauer Beschreibung. Ich habe mit der Betreuung ihrer Arbeit nichts zu tun, Sie können also ehrlich sein. Wie viele Dissertationen entsprechen denn dem hochgesteckten Ziel einer mikrologischen Weltrettung? Wie viele leisten wirklich einen neuen Beitrag?

S: Wenn ich ehrlich bin, dann glaube ich, dass das die wenigsten tun. Aber die Frage ist, was man sich leisten kann. Ich muss auch Erwartungen erfüllen.

P: Sind Sie jetzt Wissenschaftler oder Sartres Kaffeehauskellner? Ich meine, üben Sie ihren Beruf aus oder spielen Sie ihren Beruf auszuüben?

S: Ich finde das ziemlich unfair, Sie haben es geschafft und können machen was Sie wollen.

P: Gut lassen wir das. Aber Sie haben doch begriffen, um was es mir geht. Ich bin, genau wie Foucault ein fröhlicher Positivist, der den eigentlichen

Inhalt nicht mit einer Kontextlawine zuschütten möchte. Aber ohne Kontext gibt es oft keine Erklärung und deshalb benötigen Sie dringend einen Rahmen. S. Ich sehe das immer noch als das eigentliche Problem an.

P: Ja, aber nur weil das ihr Betreuer verlangt. Ich verstehe ihr Problem. Am besten Sie schreiben in die Einleitung, dass Sie die Firma im abendländischen Sein verankert sehen und in den Mittelpunkt der durchgecoachten Vernunftentwicklung rücken. Damit wird die Arbeit sicher angenommen. Wer die Flagge des geistigen Durchfalls hisst, gilt als unverdächtig und stabil.

Aber jetzt lassen wir mal die Polemik. Sie müssen faktisch laut Akteur-Netzwerk-Theorie aus ihrem Datenmaterial das Neue penibel auswählen. In ihrem Zusammenhang also einen Akteur beschreiben, der etwas anders macht. Denken Sie an den Autor am Computer. Ein Grundsatz lautet: Interessant bei der Beschreibung sind alle jene Beobachtungen, bei denen einer ihrer Akteure vom Standard abweicht. Es ist mir übrigens klar, weshalb ich das so betone. Für einen Wissenschaftssoziologen ist es von größter Bedeutung, wenn ein Akteur abweicht. Das sind unter Umständen dann jene Fälle, in denen sich etwas Neues anbahnt oder sogar schon zeigt. Was ich erreichen will ist faktisch ein Mitgehen bei der Entstehung des Sozialen und nicht ein Voraussetzen des Sozialen. Der Ansatz, der sich über die Gesellschaft annähert, blockiert auch einiges, denn dann benutzen Sie automatisch die Einteilungen des Sozialen, die bereits vorgenommen wurden. Das Ganze hat dabei durchaus auch eine Tradition – allerdings eine unterdrückte, so könnte man sagen. Ich wollte Ihnen eigentlich kein Zitat aufnötigen, aber jetzt mache ich das doch. (Geht zum Regal). Also hier, da schreiben Deleuze und Guattari in den *Tausend Plateaus* in einer schönen Zusammenfassung um was es geht, bei dieser verschütteten Tradition:

»Hommage an Gabriel Tarde (1843 – 1904): sein lange vergessenes Werk hat unter dem Einfluss der amerikanischen Soziologie und vor allem der Mikro-Soziologie eine neue Aktualität bekommen. Er war von Durkheim und seiner Schule vernichtend kritisiert worden (in einer ähnlichen und ebenso harten Polemik wie zwischen Cuvier und Geoffrey Saint-Hilaire). Durkheims bevorzugter Gegenstand waren die großen kollektiven Vorstellungen, die im Allgemeinen binär, resonant, übercodiert sind. Tarde wandte ein, dass kollektive Vorstellungen genau das voraussetzen, was erklärt werden soll, nämlich die »Ähnlichkeit von Millionen Menschen«. Deshalb interessierte sich Tarde mehr für die Welt im Detail oder für das unendlich Kleine: die kleinen *Nachahmungen*, *Gegensätze* und *Erfindungen*, die eine Materie unterhalb der Vorstellungen bilden. Tarde ist am besten, wenn er zum Beispiel

eine winzige sprachliche Neuerung untersucht. Die Anhänger Durkheims haben geantwortet, dass es sich dabei um Psychologie oder um Inter-Psychologie handelt, und nicht um Soziologie. Aber das ist nur scheinbar oder auf den ersten Blick richtig: eine Mikro-Nachahmung kann sehr wohl zwischen zwei Individuen stattfinden.« (Gille Deleuze, Felix Guattari, Tausend Plateaus, Merve, Berlin 1992, S. 298)

Sagt Ihnen das etwas?

S: Ich weiß nur, dass das diese Franzosen sind und ich habe nichts verstanden. Mein Betreuer mag sie nicht. Er sagt immer, dass man die Idole des Marktes von Francis Bacon auf sie anwenden muss, denn sie sprechen den Slang des essayistischen Marktes, was wir aber brauchen, das ist eine richtig präzise Wissenschaftssprache, also ohne die Wagheiten und die schlampigen Begrifflichkeiten.

P: Ein harter Knochen ihr Betreuer, oder? Wissen Sie was ich ihm antworten würde. Besser gesagt es ist eine Frage. Ob er schon einmal jemanden gekannt hat der ohne die Kenntnis der Alltagssprache Mathematik gelernt hat? Mathematik würde er ja wahrscheinlich akzeptieren.

S: Sie kennen ihn doch.

P: Kann sein, aber mein Name ist Hase, wir sind ja schließlich an der Hochschule und sogar an der *London School of Economics*...

S: Sie sind aalglatt.

P: Danke, aber das bringt uns auch nicht weiter.

S: Gut, aber glauben Sie denn, dass die ganze bisherige Soziologie umsonst gewesen ist?

P: Nein, das war sie auf gar keinen Fall. Wir mussten da vielleicht trotz Gabriele Tarde erst einmal hindurchgehen. Aber es ist auch kein Grund immer in die gleiche Richtung weiter zu rennen. Zumal sich diese Soziologie als höchst problematisch herausgestellt hat. Beispielsweise das Handeln. Das Ideal der Handlungstheorie setzt auf die vollkommene Voraussagbarkeit des gesamten Repertoires des Akteurs. Meine Behauptung ist jetzt, dass dies eine blutarme Version des Akteurs ist, denn er fügt in Wahrheit auch etwas hinzu, er ist im wahrsten Sinne des Wortes aktiv. Die klassische Theorie macht ihn zu einem reinen Zwischenglied. Ich definiere Zwischenglied als passive Größe, die nur etwas vermittelt oder transportiert. Die Akteur-Netzwerk-Theorie betont dagegen die Mittler, aber nicht nur als Akteure, sondern auch als Ding. Im Klartext heißt dies, dass auch die Dinge aktiv sind. Sie beschränken uns oder zwingen uns zu bestimmten Verhaltensweisen. Alle Maschinen, selbst die so genannten dialogisch verfahrenen mit Touchscreen, verfolgen ein

Programm, das uns zu bestimmten Verhaltenweisen zwingt. Besonders aktiv werden solche Dinge dann im Fall ihrer Fehlfunktion, ich denke da an *Fukushima*, *Three Mile Island* oder *Harrisburg*. Sie sind dann Mittler, wenn auch in einer höchst unerwünschten Form. Es geht natürlich nicht immer um Mittler von dieser Größenordnung, die eine Rolle für Jahrhunderte spielen werden und wahrscheinlich einmal als Denkmäler einer der wahnsinnigsten Epochen gelten werden. Die Ära der Produktionspsychopathen. Aber lassen wir das. Auf der anderen Seite halten primär als Mittler eingestufte Akteure nicht immer dieses Versprechen. Eine hochkarätig besetzte Gesprächsrunde während eines soziologischen Kongresses kann sich als ein vollkommen voraussagbares und ereignisloses Zwischenglied herausstellen, das endlose Herauswürgen von Nietzsches Gelehrtenpuder. Mittler können also aktiv etwas hinzufügen und sie transformieren wirklich etwas, weil sie es auch verändern. Kurz, die Dinge sind in ihrer Interaktionsfähigkeit immer unterschätzt worden. Das muss sich dann beileibe nicht nur auf die Katastrophen beziehen. Selbst Marionetten sind höchst komplexe Mittler.

S: Jetzt machen sie aber mal einen Punkt. Marionetten fügen doch nichts hinzu.

P: Es war nur ein Vergleich. Aber selbst Marionetten fügen etwas hinzu, denn die Spieler kaspert heimlich mit den Dingen herum, unterhalten sich sogar manchmal mit ihren Figuren und werden mindestens von ihnen inspiriert. Sie müssen sich nur Hans Holbeins Illustration zu dem *Lob der Torheit* von Erasmus von Rotterdam anschauen. Dieser Tatbestand ist schon länger bekannt. Oder nehmen Sie folgende Aufgabenstellung. Sie sollen ihren Betreuer in einem Puppenstück darstellen. Dazu müssen Sie natürlich ein paar seiner Eigenarten auf die Bühne bringen, was wiederum voraussetzt, dass Sie ihre Puppe sehr genau kennen – ich meine von den ganzen Wirkungen her, die genau diese Puppe zulässt. Nicht Sie erscheinen auf der Bühne, sondern die Puppe. Die Marionette ist zu einem höchst komplexen Mittler geworden. Ich meine es ist gar nicht so einfach dieses Ding in seiner Eigengesetzlichkeit zum akademischen Gehampel zu bringen. Das wäre dann ein Fall für Bourdieu.

S: Gut, ich akzeptiere also, dass wir als Mittler auch Dinge einbeziehen sollten. Aber welche Lösung schlagen Sie denn dann vor. Was sollen wir machen?

P: Zunächst einmal, das wir potentiell Mittler an die Stelle von Zwischengliedern setzen. Eine Welt von Verkettungen aus Mittlern sollte sozusagen immer möglich sein. Jeder Punkt in dieser Kette agiert. Das ist übrigens dann das was in der Akteur-Netzwerk-Theorie Netzwerk heißt.

S: Und auch die Puppen und die Dinge agieren bei Ihnen?

P: Ja, auch die Dinge. Das ist mir wirklich wichtig, denn es erhöht die Komplexität. Wir müssen in der Akteur-Netzwerk-Theorie die Mittler vermehren. Überhaupt ist mir die Erhöhung der Komplexität ein wirkliches Anliegen. Wir sollten, wo immer es geht, die Komplexität erhöhen.

S: Ich dachte immer, dass gute Arbeiten Modelle liefern, die etwas vereinfachen und somit zu verstehen helfen.

P: Geschenkt – wenn sich diese Modelle von ihren Voraussetzungen her als brauchbar herausstellen, stimmt das.

S: Sie lehnen also die gesamte bisherige Soziologie ab?

P: Nein, auf keinen Fall, aber sie hat blinde Flecken. Ihr Umgang mit Objekten war beispielsweise etwas unbeholfen, denn das Hauptaugenmerk lag immer auf den sozialen Bindungen. Der Skandal der Akteur-Netzwerk-Theorie besteht dann darin, diese Dinge als aktiv einzubeziehen und zwar nicht als Verdinglichung. Ich möchte noch einmal auf die Komplexität zu sprechen kommen. In jeder Modellbildung und ihrer anschließenden Benutzung steckt die latente Gefahr eines theoretischen Setzkastens. Sie teilen etwas ein, ziehen Grenzen und schaffen auf diesem Weg letztlich komplexe Rasterungen die sich anscheinend selbst erklären, weil wir bereits an ihre Begrifflichkeit gewohnt sind. Ja, ich weiß, Sie werden einwenden, dass Wissenschaft letztlich darin besteht, Begriffe zu bilden und anzuwenden. Davon werden wir uns auch niemals befreien können. Die Akteur-Netzwerk-Theorie ist davon selbstverständlich auch nicht frei. Worauf es aber ankommt, das ist der Zeitpunkt, an dem den Begriffen erlaubt wird, eine Rolle zu spielen. Wenn Sie bereits bei der Analyse eines Phänomens mit ihren wissenschaftlich präformierten Denkrastern an die Klärung der Situation herangehen, dann werden Sie ein Ergebnis bekommen, das ihrem Denken als Wissenschaftler entspricht, aber von der eigentlichen Situation eventuell nur sehr wenig erfasst. Das hätte sehr viel mit dem zu tun, was Foucault »Wahrsprechen« genannt hat. Die Akteur-Netzwerk-Theorie versucht dagegen, eine Methode zu verfolgen, die eine ständige Deterritorialisierung betreibt. Wir gründen die Vorgehensweise auf einem methodisch garantierten Neuanfang. Deshalb auch der hohe Stellenwert, den bei uns die Beschreibung genießt.

S: Das mit der Deterritorialisierung verstehe ich nicht. Können Sie mir das genauer erklären. Ich weiß zwar, dass das aus der Ecke von Deleuze und Guattari kommt, aber was heißt das denn eigentlich?

P: Na gut. Im vorliegenden Fall ist das wirklich nicht trivial. Das Problem besteht zunächst einmal darin, dass die Akteur-Netzwerk-Theorie keine Theorie

sein will, die starke Strukturen einbringt. Ich habe gerade erläutert, was ich damit meine: keine starken Modelle. Dagegen setzt sie eine Herangehensweise, die zunächst, soweit dies möglich ist, nur beschreibt. Selbstverständlich gibt es keinen neutralen Beobachter, aber es macht einen Unterschied, ob Sie quasi waffenstarrend mit ihrer Begrifflichkeit ins Haus poltern oder ob Sie nur in der Absicht eine Beschreibung zu liefern, auftreten. Wir sind also an einem Punkt angekommen, der verdächtig paradox wirkt. Eine Theorie, die eigentlich keine sein will und die im Titel dann auch noch so einen Begriff wie Netzwerk führt. Das klingt nach einer einzigen Serie von Selbstwidersprüchen. Die Seite mit dem Netzwerk ist einerseits einer verfrühten Wortwahl bei der Namensgebung zuzuschreiben, aber wenn etwas einmal eingeführt ist, dann können Sie den Stempel nicht mehr ändern. Andererseits wird unser Netzwerk von den Beziehungen zwischen den Akteuren und den Dingen gebildet. Das ist etwas grundsätzlich anderes als eine starke Struktur, die das Modell mit sich bringt.

Jetzt komme ich zu Ihrer eigentlichen Frage. Die Deterritorialisierung hängt damit zusammen, dass die Akteur-Netzwerk-Theorie keine Theorie im herkömmlichen Sinn sein kann, wenn man ihre paradox anmutenden Ansprüche Revue passieren lässt. Sie haben das vorhin schon bemerkt, als sie erwähnt haben, dass das normale wissenschaftliche Vorgehen starke Strukturen einführt. Auguste Comte hätte sie am liebsten nach dem Muster physikalischer Systeme gebildet, was sich immer noch hartnäckig als *social engineering* bemerkbar macht. Wir gehen geradezu umgekehrt vor. Unser Ausgangspunkt ist ein Akteur – oder auch viele Akteure und viele Dinge. Dazwischen gibt es Beziehungen, die später einmal als das Soziale in diesem Spezialfall gelten können. Wir kommen sozusagen nicht von oben und haben das Soziale nicht als theoretisches Gepäck dabei. Die Akteur-Netzwerk-Theorie beinhaltet so eine Art Selbstwiderspruch, denn sie gelangt nicht an ihr System. Deshalb ist es auch schwierig und eigentlich unmöglich, sie anzuwenden. Sie verfehlt es systematisch auf Grund ihrer eigenen Positionierung. Sie deterritorialisiert sich selbst. Man könnte auch sagen, dass es sich um einen Zusammenhang handelt, der sich selbst beständig zerstört, aber am Material einer neuen Situation wieder mit dieser Zerstörungsarbeit beginnt. Dieser ganze Prozess gleicht einer endlosen Wiederholung, wie sie die Erfinder dieses Begriffs auch vorgestellt haben. Deleuze und Guattari haben die Deterritorialisierung im Zusammenhang mit der Reterritorialisierung eingeführt. Die Akteur-Netzwerk-Theorie deterritorialisiert sich, indem sie sich mit anderem in Verbindung setzt, wodurch unsere Berichte zu Elementen eines Prozesses

werden. Ich vermute übrigens, dass dieser Begriff von Guattari stammt, denn er wird in der Psychiatrie gebraucht, wenn eine Person aus ihrem normalen Leben ausschert. Aber die Theorie kehrt zur Theorie zurück, so wie der Patient hoffentlich in sein Leben zurückkehrt, dass aber niemals mehr das gleiche sein wird. Das verbietet sich schon aus der Sicht der Geschichte selbst, die man immer weniger ernst zu nehmen geneigt ist. Leider, denn im Grunde ist es die Königsdisziplin. Für die Theorie bedeutet es, dass sie niemals die gleiche sein wird, sie ist faktisch in einer ständigen Bewegung gefangen. Die Reterritorialisation findet jedoch nur unter der Bedingung statt, dass sich etwas im Bereich der Beziehungen verändert hat. Es muss sich etwas wirklich Neues ereignet haben, denn wir ordnen nichts in einen Setzkasten ein und behaupten anschließend, dass die Theorie einen Fortschritt gemacht hat. Das ist einerseits genau der radikale Empirismus, den Deleuze immer nach seinem Hume-Buch verfolgt hat. Andererseits ist es auch ein Stück realisierter Micro-Politik, nur auf einem anderen Gebiet praktiziert. Ein Erbe der Zeit, in der man sich noch Gedanken darüber machte, wie man der Eingemeindung in das Establishment entgehen könnte. Sie werden jetzt sicher verstehen warum es für eine gute Akteur-Netzwerk-Theorie Arbeit fast unmöglich ist einen Rahmen zu finden. Sie ist von ihrer ganzen Anlage her nichts Rahmbares, sondern ganz im Gegenteil etwas, das unter dem Gesichtspunkt entworfen wurde nicht integrierbar zu sein. Es gibt faktisch keine wissenschaftliche Tapete, keinen durchrationalisierten Schrebergarten mit zuverlässigen Lehrsätzen, in den sich die Akteur-Netzwerk-Theorie einordnen ließe.

S: Ich ahne langsam auf was das hinausläuft. Wenn unsere Gegenstände rhizomatisch verfasst sind, dann wird jeder Setzkasten eine Klitterung bedeuten. Die Theorie muss dem rhizomatischen Aspekt ihrer Gegenstände angepasst sein. Man könnte sagen, dass sie fähig sein muss den Zufall zu verarbeiten und abbilden zu können. Ihre Berichte sind die infinitesimalen Beschreibungen jener Astspitzen des Rhizoms, an denen sich etwas ändert. Andererseits ist das ja eigentlich absolut lehrbuchfeindlich. Ich komme doch mit solchen Thesen bei meinem Betreuer nicht durch.

P: Da gebe ich Ihnen Recht. Ihr Betreuer hat den Braten schon gerochen. Wenn Sie das Konzept radikalisieren, steht die ganze Soziologie auf den Prüfstand, jedenfalls soweit sie *social engineering* betreibt. Unter diesem Aspekt würde ich Ihnen sogar von einer dementsprechenden Stellungnahme abraten. Schalten Sie lieber den bewährten Nachbrenner ein: Odysseus im Luftkissenboot – das ist sicherer.

LÖHR: BILD UND ZEIT

Michael Löhr (22. Salon, 26. Oktober 2011)

ZEIT UND BILD – HEIDEGGER, BENJAMIN UND MITCHELL ÜBER DAS WESEN DES BILDES

I. Die Welt als Bild

»Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild«, so lautet die berühmte These des 1938 von Martin Heidegger gehaltenen Vortrags »Die Zeit des Weltbildes«. ¹ Zentral für diesen Vorgang, genannt Neuzeit, ist, dass der Mensch beginnt, allem anderen Seienden das Maß und die Richtschnur zu geben. Eine uneingeschränkte »Gewalt der Berechnung« fängt an, sich breit zu machen und das Verhältnis des Menschen zu sich und zur Welt zu bestimmen. Die planerisch-berechnende Haltung zur Welt gewinnt die Vorherrschaft. »Die Züchtung und Planung aller Dinge« und die »blinde Sucht der Übertreibung und des Übertreffens«, wie Heidegger sagt, sind die entscheidenden Symptome dieses Prozesses. Das Riesige im Sinne des »fortgesetzt Nochniedagewesenen« ist der unsichtbare Schatten, der sich von nun an um alle Dinge legt. Das Quantitative wird zur dominierenden Qualität.

Und just in dem Augenblick, in dem das Quantitative zu einer eigenen, noch nie da gewesenen Qualität heranreift, beginnt auch der »Kampf der Weltanschauungen«. ² Das menschliche Verhältnis zur Wirklichkeit wird zu einer Auseinandersetzung von Weltanschauungen. Der Mensch begreift sich nun als Wissenschaftler, als Rasse, als Volk, als Nation, aber vor allem als Subjekt. Gerade dieses Selbstverständnis als Subjekt wird es dem Menschen ermöglichen, sich in organisierter Gleichförmigkeit jeglicher Couleur niederzulassen und sich dort häuslich einzurichten. »Im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze,« schreibt Heidegger. ³ Die technische Herrschaft über die Welt ist schlichtweg die Folge seines Subjektseinwollens.

Möglich wurde diese Entwicklung aber nur, weil mit Beginn der Neuzeit die Welt zum Bild wird. Der Bildcharakter der Welt ist die entscheidende Bedingung für das menschliche Selbstverständnis als Subjekt. Aller Objektivismus, aller Totalitarismus, aller Individualismus ist letzten Endes dem Umstand geschuldet, dass die »Vorgestelltheit des Seienden« zum Wesensmerkmal von Neuzeit und Moderne wird. ⁴ In dem Augenblick also, in dem der Mensch sich über das Seiende ins Bild setzt, wird er gleichzeitig zum Subjekt, zum

Individuum.⁵ Erst indem er das Vorhandene als ein Entgegenstehendes vor sich bringt, indem er also etwas von sich aus vor sich stellt und dieses Gestellte dann sicherstellt, ist seit Descartes die Grundgleichung allen Rechnens erfüllt: me cogitare = me esse.⁶

Insofern bedeutet Bild ab der Neuzeit für Heidegger: »Gebild des vorstellenden Herstellens«. ⁷ Nur als Vorstellender ist sich der Mensch noch seiner selbst sicher. Nur im Modus der Vorstellung ist er sich aller seiner Wahrheiten gewiss. Das Ich wird ganz in den Dienst des vorstellenden Subjekts gestellt, das seinerseits zum Zentrum aller potenziellen Vorstellungen wird. Dass die Welt zum Bild wird, dass also das Sein des Seienden im Modus der Vorstellung erfahren und gefunden wird, ist für Heidegger ein und derselbe Vorgang, in dem der Mensch zum Subjekt wird. Das Wechselspiel zwischen Subjektivismus und Objektivismus ist ohne den Grundvorgang, dass die Welt zum Bild wird, undenkbar.

Welche dramatischen Konsequenzen dieser Umstand, dass die Welt zum Bild wird, mit sich bringt, wurde schon angedeutet. Nicht nur wird der Mensch zum Subjekt und Natur, Gemeinschaft und Kultur zum Objekt. Die Welt insgesamt wird zum System. »Wo die Welt zum Bild wird«, sagt Heidegger, »kommt das System, und zwar nicht nur im Denken, zur Herrschaft.«⁸ Dass wir über etwas im Bilde sind, heißt nun, dass das Seiende als System vor uns steht.⁹

Systematisch richtet sich nun das Erkennen in Natur und Kultur ein. Wissenschaft wird zur Forschung. Der Gelehrte wird vom Betrieb verdrängt. Institutsmäßige, also verwaltete und verfahrensmäßige Forschung tritt an seine Stelle. Aber nicht nur die Forschung gewinnt Betriebscharakter. Auch die Maschinenteknik dringt in alle Bereiche menschlichen Lebens vor. Das verfahrensmäßige und betriebsmäßige Berechnen und Herstellen regiert nun alle Bereiche menschlichen Daseins. Die Welt wird darüber hinaus jetzt durch anthropologische Augen betrachtet. Das heißt vor allem eins: nicht mehr durch die Augen Gottes. Das Seiende wird ausschließlich vom Menschen her und auf den Menschen zu erklärt.¹⁰ Wo schließlich die Welt zum Bild wird, kommt auch der Humanismus auf. Denn nur dort, wo der Mensch schon wesenhaft Subjekt ist, kann er sich im Besitz individueller Freiheit und Würde wähnen und sich selbst als Persönlichkeit einen absoluten Wert zuschreiben.

Der höchste Grad der Vergegenständlichung des Lebens ist letzten Endes dort erreicht, wo Werte selbst zum Ziel allen menschlichen Handelns werden. Richtet man die gesamte Kultur an der Verwirklichung von Werten aus, dient

dies nur der Selbstsicherung des Menschen als Subjekt. Der Wert ist aber nichts weiter als die »kraftlose und fadenscheinige Verhüllung der platt und hintergrundlos gewordenen Gegenständlichkeit des Seienden«, sagt Heidegger; und damit Ausdruck des »vorstellenden Sicheinrichtens in der Welt als Bild«. ¹¹ Das ist es, was Heidegger unter Eroberung der Welt als Bild versteht. In dem Augenblick, in dem die Welt als Bild begriffen wird, beginnt jenes verhängnisvolle Wechselspiel zwischen Subjektivismus und Objektivismus, das für Neuzeit und Moderne so kennzeichnend ist. Beide Vorgänge sind wesentlich miteinander verschränkt: dass die Welt zum Bild und dass der Mensch zum Subjekt wird, sind ein und derselbe Prozess. Je umfassender die Welt als eroberte und vorgestellte zur Verfügung steht, desto unaufhaltsamer verwandeln sich Gesellschaft und Kultur in Richtung Subjektivismus und Individualismus. Je objektiver das Objekt erscheint, desto subjektiver das Subjekt. ¹² Mag man Heidegger in mancherlei Hinsicht Recht geben wollen, in einer gewiss nicht: in seinem Bild vom Bild. Seine rein repräsentationale Auffassung vom Bild greift zu kurz. Sie wird dem Wesen des Bildes nicht gerecht. Heidegger hat schlichtweg ein falsches Bild vom Bild, besteht doch das Wesen des Bildes nicht allein in einer vorstellenden Vergegenständlichung des Seienden. Es will mehr, als Mensch und Welt vor sich hin und zu sich her zu stellen.

II. Das dialektische Bild

Vor allem Walter Benjamin befreit das Bild aus seinem repräsentationalen Gefängnis, das ihm Heideggers Phänomenologie errichtet. »Bild ist die Dialektik im Stillstand«, schreibt er. ¹³ Jede Gegenwart sei durch diejenigen Bilder bestimmt, die mit ihr synchronistisch sind. Es ist nicht so, dass das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene werfe. Vielmehr ist das Bild das, worin das Gewesene blitzhaft zu einer Konstellation zusammentrifft. »In ihm ist die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen«, heißt es an gleicher Stelle. Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche, kontinuierliche ist, so ist die des Gewesenen zum Jetzt eine dialektische, also sprunghafte.

Im Rahmen einer kritischen und materialistischen Geschichtsauffassung kann es nicht mehr um zeitlose Wahrheiten gehen. Vielmehr geht es um die Erfassung des Zeitpunkts, in dem die dialektische Spannung am größten

ist: »Wo das Denken in einer von äußerster Spannung gekennzeichneten Konstellation zum Stillstand kommt, dort erscheint das dialektische Bild.«¹⁴ In ihm geht es darum, einen Gegenstand aus dem Kontinuum des Zeitverlaufs herauszusprennen. Gerade in der Aufsprengung historischer Kontinuität kommt das kritisch-destruktive Moment des dialektischen Bildes zur Geltung. Es muss den Wind der Geschichte in den Segeln haben und Zeit wie Denken stillstellen.¹⁵ Es ist die Zäsur im Jetzt bzw. die Zäsur in der Zeit. Jeden Anschein einer Wiederholung der Geschichte hat es zu destruieren, um ihre Diskontinuität zum Vorschein zu bringen. Nur dialektische Bilder sind für Benjamin echte Bilder, weil nur sie das Jetzt in seiner distinkten Erkennbarkeit fassen und zum Ausdruck bringen können. Gleichsam einem Erwachen aus einem Traum setzen in ihnen die Dinge ihre wahre, surrealistische Miene auf. Nur in ihnen kommt die Gegenwart zu ihrer Lesbarkeit.¹⁶

Was für dialektische Bilder kennzeichnend ist, ist nicht nur, dass sie den Lauf der Geschichte in einem Stillstand einfangen, ihn also unterbrechen, sondern auch, dass sie als ein Bild unserer Zukunft vorangehen. Dadurch, dass sie mit einem Erwachen einhergehen, ermöglichen sie einen qualitativen Umschlag in der Geschichte. Sie zeigen den Ausweg aus der Katastrophe, die für Benjamin mit der bisherigen Menschheitsgeschichte verbunden ist. Gerade in der Aufgabe, nicht vor der Vergangenheit und Gegenwart zu kapitulieren, sondern den politischen und technischen Gefahren zu begegnen, liegt die aktive, nicht destruktive Seite des dialektischen Bildes.¹⁷ Glaubte Benjamin aufgrund seines materialistischen und auch messianischen Denkens noch an die Möglichkeit eines radikalen qualitativen Umschlags der Geschichte im Hier und Jetzt, so sind uns im Posthistoire solche Denkwege allerdings versperrt. Allenfalls ein paradoxer »Messianismus ohne Erwartung« ließe sich im Anschluss an Benjamin noch formulieren.¹⁸ An seinem Gedanken, dass jeder Augenblick eine revolutionäre Chance in sich trägt, mag etwas Wahres dran sein. Aber auf eine endgültige Unterbrechung der katastrophalen Dynamik der Menschheitsgeschichte durch einen Messias wagt wohl kaum einer mehr zu hoffen. Mag man nach wie vor mit der Hoffnung auf messianische Diskontinuität Wahlen gewinnen können, die Zeit selbst abrupt wenden kann man nicht.

Aber bereits Benjamin räumte der »Dialektik des Bildes« in einem Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit keine großen Chancen ein. Bekanntermaßen zerstört die moderne Reproduktionstechnik Aura und Echtheit des Kunstwerks respektive Bildes gleichermaßen.¹⁹ Anstelle eines einmaligen Ereignisses wird ein massenweises gesetzt. Die technische Reproduktion von

Bild und Kunst stehen für ihn in einem direkten Zusammenhang mit den Massenbewegungen seiner Zeit. Und ihr machtvollster Agent ist der Film. Er ist es, der die »Liquidierung des Traditionswertes am Kulturerbe« vollzieht, indem er Einmaligkeit und Dauer des Bildes bzw. Kunstwerkes zugunsten von Flüchtigkeit und Wiederholbarkeit auflöst. »Die Entschälung des Gegenstandes aus seiner Hülle, die Zertrümmerung der Aura, ist die Signatur einer Wahrnehmung, deren Sinn für das Gleichartige in der Welt so gewachsen ist, dass sie es mittels der Reproduktion auch dem Einmaligen abgewinnt«, sagt Benjamin.²⁰

Die Wahrnehmung der Menschen wird durch den Film insofern auf revolutionäre Art und Weise geändert, als er die Ausrichtung der Realität auf die Massen und umgekehrt der Massen auf die Realität erst ermöglicht.²¹ Durch die Reproduktion des Kunstwerks wird daher nicht nur seine Aura zerstört, sondern auch eine ganze Kultur der Reproduktion geschaffen. Da jetzt der Maßstab der Echtheit versagt, wälzt sich gleichzeitig die soziale Funktion der Kunst um. Nicht mehr auf dem Ritual ist sie nun fundiert, sondern auf Politik.²² Zwar attestiert Benjamin dem Film, dass er unsere Kerkerwelten mit dem »Dynamit der Zehntelsekunden« sprengt, so dass wir unsere Büros, Bahnhöfe und Kneipen jederzeit verlassen können, um abenteuerliche Reisen in Zeit und Raum zu unternehmen.²³ Aber entscheidend bleibt die radikale Veränderung der Wahrnehmung: Rezeption von Kunst findet nun in der Zerstreuung anstatt in der Sammlung statt.²⁴ Die Konsequenzen sind verheerend: Die Abschaffung der Aura mündet unweigerlich im imperialistischen Krieg. Die mechanische Reproduktion endet in mechanischer Destruktion und damit in einer Form der Selbstentfremdung, die die eigene Vernichtung noch als ästhetischen Genuss ersten Ranges erleben lässt.²⁵ Das ist die Dialektik des mechanisch reproduzierten Bildes.

III. Das Leben der Bilder

Heute müssen und können wir der These Benjamins, die mechanische Reproduzierbarkeit von Bildern stünde in direktem Zusammenhang mit Krieg, Faschismus, Kommunismus und Massenvernichtung, nicht mehr folgen. Das ästhetische Vergnügen der Zeit besteht weniger in der Massenvernichtung als in der Massenschöpfung, vor allem von immer neuartigen, vitaleren und virulenteren Bildern. Nicht mehr die massenhafte Produktion identischer Abbilder ist es, was an Bildern auffällig ist, sondern ihre grenzenlose Anpassung

und Animation. Das Paradigma ihrer Produktion ist nicht mehr das der Mechanik, sondern das der Biokybernetik.

So zumindest der amerikanische Kunsthistoriker, Kultur- und Bildtheoretiker wie Hauptverteter des »iconic turn« William John Thomas Mitchell. Das Leben der Bilder hat für ihn in unserer Zeit eine dramatische Wende genommen: »Der uralte Mythos von der Schöpfung lebendiger Bilder, der Erzeugung eines intelligenten Wesens mithilfe künstlicher, technischer Mittel, ist nun dank neuer Medienkonstellationen auf vielen verschiedenen Ebenen theoretisch wie praktisch möglich geworden.«²⁶ Seiner Auffassung nach befinden wir uns nicht mehr im Zeitalter der mechanischen, sondern im Zeitalter der biokybernetischen Reproduktion des Bildes. Die biokybernetische Reproduzierbarkeit hat Benjamins mechanische Reproduzierbarkeit als grundlegendes technisches Bestimmungsmerkmal der Zeit abgelöst. Während Fotografie, Film und Fließband die Ära der Moderne kennzeichnet, so heute Hochleistungsrechner, DVD, Cyberspace, digitale Bilder, Klon, Internet und industrielle Genmanipulation. Nicht mehr der Mechanismus stellt das Paradigma dar, vielmehr der konstruierte und manipulierte Organismus.²⁷

Im engsten Sinne ist die biokybernetische Reproduktion eine Kombination von Computertechnologie und Biologie, die das Klonen und die genetische Konstruktion und Manipulation ermöglicht. Sie betrifft die neuen Medien und die Strukturen politischer Ökonomie, die das Leben auf diesem Planeten transformieren werden. Ihre Visionen reichen von der schönen neuen Welt perfekt designer Menschen, wie sie z. B. Michel Houellebecq in seinem Kultroman »Elementarteilchen« vorschwebt, bis zur katastrophalen Mutation, wie sie in dem SF-Film »I am Legend« gezeigt wird. Hier führt der Wahn, eine heile Welt mittels eines Anti-Krebs-Virus zu schaffen, zu einer schicksalhaften genetischen Mutation, die die Menschheit zu vernichten droht. In Terry Gilliams »Twelve Monkeys« gibt es schließlich nur die Zeitreise, um das katastrophale Geschehen noch ungeschehen zu machen. Gerade hier wird im Sinne Benjamins versucht, die Zeit in ihrem Stillstand einzufangen, um doch noch heil aus ihr herauszukommen.

Literarisch ist es wohl Houellebecqs »Elementarteilchen«, der das kompromissloseste dialektische Bild der heutigen Zeit entwickelt hat.²⁸ Aus dem Scheitern der westlichen Industriegesellschaften, eine humane, auf Freiheit, Menschlichkeit, Liebe und Gerechtigkeit beruhende Gesellschaft aufzubauen, kann nur eine einzige folgerichtige Konsequenz gezogen werden: Die jetzige Menschheit muss verschwinden. Trotz christlicher Anthropologie und individualistischer Revolution hat sie sich als unfähig erwiesen, sich im Sinne des Humanismus

zu ändern. Jahrhundertlang hielt sie an dem tragischsten ihrer Irrtümer fest, und zwar an dem Irrtum der Individualität. Da Individualität die Quelle nahezu allen heutigen Leids ist, bleibt als einzige Hoffnung ihre biotechnologische Überwindung. »Die Menschheit müsse verschwinden; die Menschheit müsse einer neuen geschlechtslosen, unsterblichen Spezies das Leben schenken, die die Individualität, die Trennung und das Werden überwunden hat.«²⁹ Angesichts des Zerfalls und der Hybris, in dem die heutige westliche Zivilisation angekommen ist, bleibt ihr nur übrig, ihre biologische Entwicklung technisch zu steuern, um ihren Irrtum zu korrigieren. Denker wie Foucault, Lacan, Derrida und Deleuze werden zum Gegenstand öffentlichen Gespöchts, nachdem sie jahrzehntelang hoffnungslos überschätzt wurden. Vielmehr wird die Biotechnologie gänzlich an die Stelle der Humanwissenschaften treten. Endlich darf sich nun die Menschheit rühmen, die erste Spezies zu sein, die die Bedingungen geschaffen hat, sich selbst zu ersetzen. Aus der Zukunft betrachtet, wird es sogar überraschend gewesen sein, mit welcher Ruhe, Resignation und Erleichterung die Menschen ihrem Verschwinden zugestimmt haben. So stark wird der Überdruß des Menschen an sich selbst gewesen sein, dass er die Möglichkeit der eigenen Überwindung endlich in die Tat umsetzte. Jener egoistischen, schmerzbeladenen, gequälten, widersprüchlichen, streitsüchtigen, zu unerhörter Gewalt neigenden Spezies muss am Ende dann doch gehuldigt werden. Immerhin hat sie noch die Zeichen der Zeit erkannt und der Geschichte eine radikale Wende geben können, indem sie sich selbst abschaffte.

Für Mitchell lässt sich vor allem am Verhältnis von Original und Kopie festmachen, dass es heute nicht mehr nur um die Zerstörung der Aura geht, wie Benjamin dachte. Nicht mehr die einmalige Präsenz, Autorität und Mystik des Objekts steht im Vordergrund. »Heutzutage müssen wir feststellen, dass die Kopie eine noch größere Aura besitzt als das Original.«³⁰ Die biokybernetische Reproduktion treibt die Verdrängung des Originals noch ein Stück weiter, und zwar indem sie das Verhältnis von Original und Kopie umdreht. Das Original ist bestenfalls eine juristische Fiktion. Vor allem an der genetischen Kopie, dem Klon, wird deutlich, dass es nicht darum geht, einen identischen Zwilling, sondern eine verbesserte und erweiterte Kopie herzustellen. Ein treffendes dialektisches Bild, das das Paradoxon der Biokybernetik in perfekter Weise einfängt, ist nach Mitchell ein Bild des Velociraptors aus Spielbergs Film »Jurassic Park«.³¹ In ihm wird ein Raptor von dem Projektionsstrahl eines Lehrfilms über den Park getroffen, wobei seine Haut als Leinwand für die Darstellung des DNS-Codes dient, der die Kreatur erschuf. In dem

Augenblick, in dem seine Haut von dem DNS-Code angestrahlt wird, die ihn ins Leben zurückbrachte, wird die ganze Spannung der Biotechnologie zum Ausdruck gebracht: ständige Innovation und gleichzeitiger Verfall, wie permanente Schöpfung und Auslöschung des Lebens zugleich. Das reproduktive Klonen und die Auslöschung einer Art verschmelzen in einem Bild.³²

Zudem spricht Mitchell hier von einem »Metabild der Beziehung zwischen den digitalen und analogen Codes.«³³ Seitdem es Craig Venter 2007 zum ersten Mal gelungen ist, das Erbmateriale eines Bakteriums synthetisch herzustellen, das noch dazu reproduktionsfähig war, wird man nicht umhin können, von einer Zeitenwende der Spezies Mensch zu sprechen. Venter nahm eine tote Zelle und blies DNS in die Zelle, und siehe da, die Zelle lebte, ward fruchtbar und mehrte sich. Denn Venter sagte, es werde Leben! Und es ward Leben: Künstliches Leben.³⁴ Was vormals Gott oder den Göttern vorbehalten war, macht nun erstmals der Mensch. Ein DNS-Code, der in einem digitalen Computer designed wurde, repliziert sich selbst als Genom eines neuen Organismus. Die Information wurde Fleisch. Zum ersten Mal hat der Mensch vom Baum des ewigen Lebens gegessen.

Informatik und Biologie sind für Mitchell die großen Leitmotive der Zeit. Sie sind es, die die Fantasien der Unternehmer und Kapitalgeber bewegen. Ob nun die spielerische Schöpfung ausgestorbener Arten, angefangen vom Dinosaurier über das Mammut bis zum Neandertaler oder die Revolutionierung der Landwirtschaft durch neue Pflanzen und Tiere oder die Erlösung der Menschheit durch neue Mikroorganismen, alles erscheint möglich. Aber wo alles möglich ist, wird die Folgenabschätzung unmöglich. Der Mensch, der Gott werden muss, droht sich selbst für immer aus dem Garten Eden zu vertreiben. Absolutes Heilsversprechen und absoluter Schrecken sind die untrennbaren Seiten der Biotechnologie. Und da der alte Gott nun endgültig tot ist, da der Mensch selbst Gott geworden ist, wird es keinen Messias geben, der den Verlauf der Geschichte ändert. Der Mensch ist nun endgültig mit sich allein.

Zu Benjamins Zeiten konzentrierte sich die politische Macht noch in Nationalstaaten bzw. kollektiven Lebensformen, die durch Hobbes' »Leviathan« symbolisiert werden konnten. Heute aber ist der Dinosaurier ein Sinnbild für ein neues Monster geworden: das multinationale Biotech-Unternehmen, das in einen darwinistischen Kampf ums Überleben verstrickt und dadurch zur Biopiraterie wie zur zunehmenden Privatisierung von Allgemeingut gezwungen ist. Die Tugenden des Velociraptors – Eiseskälte, größtmögliche Flexibilität und Anpassung – haben die Tugenden des Leviathan abgelöst.

»Der Kapitalismus heute ist das einzige Spiel, das gespielt wird«, schreibt Mitchell, »eine zweite Natur, die mit der unpersönlichen darwinistischen Logik als einer von den Zähnen bis zu den Klauen blutrot gefärbten ersten Natur operiert und von dort ihre Legitimation beziehen will.«³⁵

Es geht nicht nur darum, dass Biotech-Firmen durch Patente sich rasend schnell das Copyright der genetischen Codes alter und neu entwickelter Arten von Pflanzen und Tieren sichern und auch noch das Copyright auf menschliche Gene beanspruchen. Sondern es geht darüber hinaus auch um die Tatsache, dass Unternehmen selbst biokybernetische Lebensformen geworden sind, die ihre Konkurrenten verschlingen müssen, um zu überleben. Die Unterwerfung aller biologischen Prozesse unter das Moment der Kalkulation und Kontrolle ist für ihn das Signum der Zeit.³⁶

Ihr bestes Medium hat die Biokybernetik wohl im Kino gefunden: Ob Blade Runner, Jurassic Park, A.I., Gattaca, Terminator oder Matrix, alle erzählen sie von Bio-Dystopien. In ihnen allen ist die Menschheit dabei, zum Servomechanismus künstlichen Lebens zu werden. Was das Bild vom digitalen Raptor aus »Jurassic Park« anbelangt, so erfasst es den großen Traum der Biokybernetik und führt ihn bis zu seiner finalen Illusion. Zum einen ist es der Traum der Aufrechterhaltung einer Lebensform in einem perfekten, sich selbst regulierenden Gleichgewicht. Zum anderen die Auferstehung gestorbenen Lebens. Es ist der Traum von der Kontrolle über das Leben und seine Reduktion auf berechenbare Prozesse. In ihm geht es nicht nur um die Unterwerfung des Todes, wie im Frankenstein-Mythos, sondern um die Überwindung des Artensterbens durch die Klonierung der DNS.³⁷

Für Mitchell ist der digitale Dinosaurier die biokybernetische Aktualisierung des ältesten Mythos über die Schöpfung des Lebens, und zwar, dass das Leben mit dem Wort Gottes beginnt und sein fleischgewordenes Abbild sei, das sich unweigerlich gegen seinen Schöpfer auflehnen muss. Insofern handelt die Biokybernetik von dem Versuch, Körper durch genetische und Bilder durch digitale Codes zu kontrollieren. Die Konvergenz genetischer und digitaler Technologien und Risikokapital führt das Leben endgültig in Grenzgebiete technisch-ökonomischer Aneignung und Ausbeutung und damit in eine neue Form politischer Herrschaft, die Giorgio Agamben »Politisierung des nackten Lebens« nennt.³⁸ In ihrem Zuge drohen die klassischen modernen Unterscheidungen zwischen rechts und links, öffentlich und privat, total und liberal in eine Zone zunehmender Ununterscheidbarkeit zu geraten.

Inwiefern sich die Techniken der Individualisierung und Totalisierung bis zur Ununterscheidbarkeit zu berühren drohen, zeigt Steven Spielberg in

A.I. (Artificial Intelligence). Darin erzählt er die Geschichte eines zum Subjekt gewordenen künstlichen Lebens. Mitte des 22. Jahrhunderts sind wegen umfassender Industrialisierung und Umweltverschmutzung die Polkappen geschmolzen. Um den Ressourcenverbrauch zu begrenzen, wurde die Anzahl der Kinder beschränkt und Lizenzen für Geburten eingeführt. Es gibt inzwischen Roboter, die ein Bewusstsein haben – so genannte »Mechas«. Ein Prototyp einer neuen Serie der Firma »Cybertronics« ist David. Er hat die Gestalt eines elfjährigen Jungen und ist in der Lage, emotionale Bindungen aufzubauen. David als die zeitgemäße Antwort auf Pinocchio ist ein Roboterjunge, dem sogar die Fähigkeit, zu lieben, einprogrammiert wurde. Wie ein echtes Kind vermag er zu träumen und zu wünschen und konkurriert sogar mit seinem aus dem Koma erwachten Bruder um die Liebe der Mutter. Er ist das perfekte Scheinbild des Wunschkindes aller Eltern und wird von seinem Biotech-Gott-Vater sogar mit vermeintlich echten Erinnerungen ausgestattet. Als er schließlich mit Liebesentzug und seinen eigenen Duplikaten konfrontiert wird, hofft er, wie Pinocchio, auf die Blaue Fee. Sie soll ihn in einen richtigen Jungen verwandeln, um die Liebe der Mutter wieder zu gewinnen. Nach dem Aussterben der Menschheit wird er der einzige sein, an dem sich für außerirdisches Leben das menschliche rekonstruieren lässt. Ein einziger Tag mit seiner Mutter kann ihm von den Außerirdischen geschenkt werden, so dass sein großer Traum am Ende, wenn auch nur für 24 Stunden, in Erfüllung geht. Zweitausend Jahre später wird er von seiner Mutter endlich als eigenes Kind anerkannt und geliebt.

Das Leben der Bilder hat in der Tat eine dramatische Wende genommen. Der Mythos von der Schöpfung lebender Bilder ist möglich geworden. Gerade aber angesichts der biotechnologischen Zeitenwende, in der wir leben, müssen wir an dem Benjaminschen Gedanken der Dialektik des Bildes festhalten. Gefangen zwischen den utopischen Fantasien der Biokybernetik und den dystopischen Realitäten der Biopolitik, zwischen der unmenschlichen Rhetorik des weltweiten Kapitalismus und der Dringlichkeit universalen Schutzes durch Menschenrechte und gefangen zwischen fortwährend aufgeschobenen technischen Heilserwartungen und ökologischen Untergangsängsten müssen wir, so Mitchell, das Verhältnis von Leben und Bild neu denken.³⁹

Denken lässt es sich allerdings nicht mehr im Rahmen einer materialistischen Geschichtsauffassung oder einer phänomenologischen Seinsoffenbarung, sondern eher im Rahmen einer »Paläontologie der Gegenwart«.⁴⁰ Da die Gegenwart sich immer schneller von uns weg bewegt und sie von einem Verständnis weiter entfernt ist, als die Zeit Heideggers und Benjamins, lässt

sie sich nur noch archäologisch fassen. Nur wenn wir uns ihr aus den Untiefen der Zeit, aus den utopischen und dystopischen Fantasien und Bildern her, die sie produziert, nähern, können wir nach Mitchell verstehen, was es mit diesem Moment der Geschichte auf sich hat. Grundlegend dafür wäre ein verändertes Verständnis vom Bild. Bilder lassen sich nämlich nicht auf ihre Abbild-, Symbol- oder Zeichenfunktion zurückführen, und auch nicht auf den Bereich des Vorstellens, Nachahmens und Herstellens. Bilder haben vielmehr ein Eigenleben, ja sie leben. Für Mitchell führt uns vor allem Benjamins Konzept des dialektischen Bildes zu Fragen wie etwa: Wozu fordern Bilder uns auf? Was wollen sie von uns?, Wohin führen sie uns? Woran mangelt es ihnen? Welches Begehren haben wir auf sie projiziert?, und vor allem: Welches Begehren wird von ihnen auf uns zurückprojiziert?⁴¹

Die philosophische These dabei ist: »Bilder verhalten sich wie Lebewesen.«⁴² Am besten lassen sich Bilder nämlich so beschreiben, als hätten sie Bedürfnisse, Triebe und Wünsche. Nicht nur ist es unvermeidlich, die Frage zu stellen, was Bilder wollen, sondern auch ihnen Leben, Macht und Begehren zuzuschreiben. Bilder haben schlichtweg ein Eigenleben, sie verlangen nach Macht und Leben und haben ein eigenes Begehren.

Will man sie verstehen, muss man vor allem ihre magisch-idolatrische, ihre totemistische und fetischistische Seite wieder entdecken. Totems und Fetische sind ja nicht nur Dinge, die sich unseren Formen von Objektivität widersetzen. Sie sind Weltbilder bzw., wie Mitchell sagt, »Synekdochen sozialer Totalitäten«, die von Körpern, über Familien bis zu Nationen und metaphysischen Vorstellungen monotheistischer Universalität reichen.⁴³ Nicht nur sind sie im Sinne Nelson Goodmans »Weisen der Welterzeugung«, sondern auch Weisen der Weltzerstörung.⁴⁴

Gerade der Totemismus bietet nach Mitchell eine andere Strategie im Umgang mit Bildern. Gegen den hermeneutischen Reflex eines »kritischen Ikonoklasmus« führt er eine »kritische Idolatrie« ins Feld.⁴⁵ Nicht das Zerstören des Bildes ist das Ziel, sondern sein Aushorchen. Wie Nietzsche in der »Götzen-Dämmerung« vorgeschlagen hat, geht es darum, die Götzen mit der Stimmgabel zum Klingen zu bringen.⁴⁶ Das entspräche einer Form von Kritik, die nicht darauf abzielt, Bilder überwinden oder all die falschen Bilder zerstören oder streng zwischen richtigen und falschen Bildern trennen zu wollen. Es würde sich eher um eine Form der Kritik handeln, die den Bildern einen Widerhall entlockt, sie aber nicht zerschlägt.⁴⁷ Anders lässt sich dem »icono-clash« unserer Zeit nicht begegnen. Die berühmtesten Ikonen heute sind für Mitchell Dolly, das geklonte Schaf, und die Zwillingstürme des World

Trade Centers im Augenblick ihrer Zerstörung. Das eine ist zur globalen Ikone der Gentechnik geworden mit all ihren Verheißungen und Drohungen. Das andere leitete eine vom Terrorismus bestimmte Weltordnung ein. Die Kraft dieser Bilder liegt vor allem in ihrem Stellenwert als Enigma oder Omen, als Vorboten für unsichere Zeiten.⁴⁸

Das Bild von Dolly mag noch so beschaulich wirken, es verkörpert nichtsdestotrotz die gesamte Bandbreite von Ängsten, die mit der Gentechnik verbunden sind. Der Klon steht für das heutige Potenzial zur Erzeugung neuer Bilder. Er lässt den alten Traum von der Erzeugung eines lebendigen Bildes wirklich werden. Dolly ist kein mechanisches Duplikat mehr, sondern ein organisches. Es sieht zwar nicht wie Frankenstein aus, aber trotzdem wird an ihm das Unheimliche greifbar. Im Sinne Freuds geht es beim Unheimlichen ja um die Wiederkehr des Verdrängten einerseits und um die Wiederbelebung eines überwundenen Realitätsglaubens andererseits. Beide sind nach Freud die Quellen der Angst.⁴⁹

Demgegenüber zeigt das Bild des World Trade Center das Potenzial zur Zerstörung von Bildern in der heutigen Zeit an. In ihm wird eine neue und virulentere Form des Ikonoklasmus greifbar. Als Ikonen des globalen und imperialistischen Kapitalismus bildeten sie für jene, die sie als Symbol des Bösen und der Dekadenz ansahen, das entscheidende Angriffsziel. Eine weltweit wiedererkennbare Ikone war das Ziel, aber so, dass der Ikonoklasmus selbst zur Ikone wurde, und zwar zu einem Bild des Schreckens, das sich ins Gedächtnis der ganzen Welt einbrennen sollte.⁵⁰

Sowohl Dolly als auch das World Trade Center sind für Mitchell lebendige Bilder bzw. belebte Ikonen. Beide fungieren sie als Symbole von Lebensformen, »die in dem Lebensprozess mitwirken, in dem sie entstehen.«⁵¹ Sie bezeichnen diese Lebensformen nicht in einem arbiträren Sinne, sondern treten als Symptome dessen auf, was sie bezeichnen, und zwar Biotechnologie und globaler Kapitalismus. Als lebendige Symbole gehen sie eine organische Verbindung mit ihren Referenten ein. Beide sind lebendige Symbole des Bösen und werden andererseits aufs tiefste verehrt. Und beide sind lebende Symbole für die endgültige Zerstörung der natürlichen Ordnung.

Von der Geschichte des Golem über Frankenstein bis zu den Cyborgs der heutigen Science-Fiction wird die künstliche Lebensform als diabolische Missachtung des Naturgesetzes betrachtet. Eine radikalere Missachtung des alttestamentarischen Bilderverbots lässt sich nicht vorstellen. Moses wusste bereits um das Eigenleben der Bilder und die Gefahr, die von ihnen ausging. Gott allein darf Bilder schaffen, denn nur der Herr verfügt über das Patent

zur Herstellung des Lebens. Allein ihm kommt das exklusive Recht zu, lebende Bilder herzustellen. Die Figur des Klons Dolly vereint also unserer Ängste vor dem Verstoß gegen das natürliche und göttliche Gesetz und drückt dabei gleichzeitig den Wunsch des Menschen aus, durch perfektes reproduktives Klonen an Gottes Stelle zu treten.⁵²

Das allgemeine Bilderverbot steht noch deutlicher hinter der Zerstörung des Zwillingssturme. Hier zeigt sich, dass der Ikonoklasmus mehr ist als ein Vernichten von Bildern. Vielmehr ist er ein schöpferisches Zerstören, da im Augenblick der Zerstörung ein sekundäres, noch vitaleres Bild geschaffen wird. Der Ikonoklast ist nach Mitchell jemand, der von anderen Menschen ein Bild konstruiert und anfängt, sie für ihre falschen Überzeugungen, Rituale und Wünsche zu bestrafen, ihre Bilder zu entstellen und zu zerstören. Zerstört werden dabei sowohl die dämonischen Bilder, die von den Götzendienern verehrt wurden, aber auch diejenigen, die sich die Ikonoklasten von diesen gemacht haben. Insofern sei Stockhausens Diktum angesichts 9/11 von »Luzifers größtem Kunstwerk« durchaus treffend.⁵³ Hier wird die Symmetrie deutlich, die zwischen Ikonokasmus und Idolatrie besteht, und zwar, dass schöpferisches Zerstören sekundäre Bilder erzeugt, die auf ihre Weise nun Formen von Idolatrie darstellen, die unter Umständen noch mächtiger sind, als die zerstörten Idole.

Das Bild von der Zerstörung der Twin Towers rechtfertigte immerhin einen globalen Krieg gegen den Terrorismus, der die mächtigste Nation der Welt in einen unbefristeten Ausnahmezustand gestürzt hat. Seine Ästhetik des radikal Bösen lässt den Terrorismus zu dem politischen Idol der Zeit werden. Wie das Klonen stellt der Terrorismus ein nahezu unsichtbares Idol dar, das fortwährend sein Gesicht verändert und sich in nahezu jeder Form realisieren lässt. Die Konsequenz war präventive Kriegsführung, Aussetzung von Bürgerrechten, Ausweitung polizeilicher und militärischer Machtbefugnisse, Nichtanerkennung internationaler Institutionen und die radikale Wiederverankerung der Religion in der Politik. Das Bild von der Zerstörung der Zwillingssturme stellte das perfekte Mittel bereit, den Terror zu klonen und die Fantasien des Schreckens global zu streuen.

Dolly, das Schaf, und das Bild von der Zerstörung der Zwillingssturme sind das, was Benjamin ein dialektisches Bild nannte. Es fängt den Lauf der Geschichte in ihrem spannungsgeladenen Stillstand ein. Und es geht als ein Bild unserer Zukunft voran, als ein Bild dessen, was einmal an unsere Stelle treten könnte. Insofern führt es uns im Sinne der Archäologie ebenso zurück zu jenen unsichtbaren, unbewussten und längst verschütteten Bildern, die

uns zu dem machen, was wir heute sind. Sie führen uns auch auf die ewige Spannung zwischen Ikonoklasmus und Idolatrie zurück, die sich nur durch totale Herrschaft und Klonen aufheben lassen würde. Vor allem der Klon ist ja der Traum von einem Leben in Frieden und Harmonie und der Traum von einem Leben jenseits von Ikonoklasmus und seiner bösen Zwillingsschwester, die Idolatrie.

Die Macht der Götzen, von denen Nietzsche sprach, liegt vor allem in ihrem Schweigen begründet. Wir kommen ihrer Macht aber nicht dadurch bei, dass wir sie im Rahmen eines intellektuellen Ikonoklasmus zerstören. Indes müssen wir im Rahmen einer kritischen Idolatrie danach fragen, was Bilder von uns wollen, liegt ihre Macht doch in ihrer »hartnäckigen Unzerstörbarkeit« begründet.⁵⁴ Durch sinnlose und vergebliche Versuche, sie zu zerstören, gewinnen sie nur noch mehr an Stärke. Es geht nicht darum, Idole zu zerstören, sondern darum, ihr Schweigen zu brechen. Es geht darum, sie mit der Stimmgabel zum Klingen zu bringen und wie Mitchell so treffend sagt, »ihre Hohlräume in einen Klangraum des menschlichen Denkens zu verwandeln.«⁵⁵ Nur dadurch wird man dem Umstand gerecht, dass Bilder ein eigenes Leben haben. Bekommen wir sie im Rahmen einer kritischen Idolatrie nicht zu fassen, dann kriegen sie eben uns zu fassen. Die Frage nach dem Sinn der Bilder scheint zu Genüge beantwortet, aber nicht die Frage danach, was sie von uns wollen und was sie mit uns machen.

Anmerkungen:

1. Martin Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, in: ders., Holzwege, Frankfurt/M. 1950, S. 94.
2. Ebd.
3. Ebd., S. 111.
4. Ebd., S. 92
5. Ebd., S. 91.
6. Ebd., S. 109.
7. Ebd., S. 94.
8. Ebd., S. 101.
9. Ebd., S. 89.
10. Ebd., S. 93.
11. Ebd., S. 101f.
12. Ebd., S. 93.
13. Walter Benjamin, Das Passagen-Werk, in: ders., Gesammelte Werke, Band V 1, Frankfurt/M., S. 578 [N 3,1].
14. Ebd., S. 595 [N 10a, 3].
15. Ebd., S. 592 [N 9,5] ff.
16. Ebd., S. 578 [N 3,1].
17. Man denke nur an die Bilder des Sarkophags von Tschernobyl in Verbindung mit den Bildern des explodierenden Atomkraftwerks Fukushima, das zu einem qualitativen Umschlag im Umgang mit Kernenergie geführt hat und die politische Landschaft zumindest in Deutschland entsprechend zu verändern droht.
18. Zum Messianismus Benjamins vgl. einleitend Sven Kramer, Walter Benjamin zur Einführung,

Hamburg 2003, S. 35ff. Wie die Figur eines Messianismus ohne Erwartung im Anschluss an Benjamin für die Zeit des Posthistoire formuliert werden kann, zeigt Giacomo Marramao in: Witte/Ponzi (Hg.), *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Berlin 2005, S. 241-253.

19. Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M. 1996, S. 13.

20. Ebd., S. 15.

21. Ebd., S. 16.

22. Ebd., S. 18.

23. Ebd., S. 35.

24. Ebd., S. 41.

25. Ebd., S. 42ff.

26. W. J. T. Mitchell, *Das Leben der Bilder*, München 2008, S. 191.

27. Ebd., S. 195 und S. 200ff.

28. Michel Houellebecq, *Elementarteilchen*, Köln 1999, S. 347ff.

29. Ebd., S. 348.

30. W. J. T. Mitchell, a.a.O., S. 202f.

31. Ebd., S. 198.

32. Ebd., S. 209.

33. Ebd., S. 199.

34. Siehe Alan Posener, *Wir sind Gott!*, in: *Welt-Online* v. 23.5. 2010.

35. W. J. T. Mitchell, a.a.O., S. 211.

36. Ebd., S. 218.

37. Ebd., S. 221f.
38. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, S. 14.
39. W. J. T. Mitchell, a.a.O., S. 223.
40. Ebd., S. 210.
41. Ebd., S. 43.
42. Ebd., S. 27.
43. Ebd., S. 160.
44. Nelson Goodman, *Weisen der Welterzeugung*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984.
45. W. J. T. Mitchell, a.a.O., S. 44.
46. Friedrich, Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*, KSA Bd. 6, München 1999, Einleitung.
47. W. J. T. Mitchell, a.a.O., S. 24.
48. Ebd., S. 28.
49. Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, in: ders., *Studienausgabe Bd. IV*, hrsg. v. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, Frankfurt/M. 1982, S. 241-274.
50. W. J. T. Mitchell, a.a.O., S. 27ff.
51. Ebd., S. 31.
52. Ebd. S. 32ff.
53. Ebd. S. 37f. und vgl. http://www.stockhausen.org/message_from_karlheinz.html.
54. W. J. T. Mitchell, a.a.O., S, 45.
55. Ebd.

SAUER: DAS BÖSE

Linda Sauer (24. Salon, 25. Januar 2012)

DAS BÖSE – GLANZ UND ABGLANZ EINER DIABOLISCHEN VERSUCHUNG

Teil 1: Wenn aus ›ganz normalen‹ Menschen Verbrecher werden – Ein Täterprofil

»Eichmann war nicht Jago und nicht Macbeth, und nichts hätte ihm ferner gelegen, als mit Richard III. zu beschließen, ›ein Bösewicht zu werden«. Außer einer ganz ungewöhnlichen Beflissenheit, alles zu tun, was seinem Fortkommen dienlich sein konnte, hatte er überhaupt keine Motive; und auch diese Beflissenheit war an sich keineswegs kriminell, er hätte bestimmt niemals seinen Vorgesetzten umgebracht, um an dessen Stelle zu rücken. Er hat sich nur, um in der Alltagssprache zu bleiben, niemals vorgestellt, was er eigentlich anstellte.«¹

Sieht so also das ›Böse‹ aus? So klein, so fad, so durchschnittlich und farblos? Die verheerende Macht, die als Ursprung von Leid, Unglück und Zerstörung in der Welt angesehen wird im Format eines ebenso einförmigen wie einfältigen Schreibtischtäters, der weder besonders auffällig noch besonders furchteinflößend war; der nichts an sich hatte, was auf die Tragweite der Verbrechen, die auf seinen Schultern lasteten, schließen ließ.

»Im Dritten Reich hatte das Böse die Eigenschaft verloren, an der die meisten Menschen es erkennen – es trat nicht mehr als Versuchung an den Menschen heran«,² muss Hannah Arendt in ihrem Buch *Eichmann in Jerusalem* ernüchternd feststellen. Mit ihrem schonungslosen Bericht von der *Banalität des Bösen* hat Arendt eine internationale Kontroverse in Gang gesetzt, die nicht nur in der Welt der Intellektuellen für Zündstoff sorgte. Dabei war sie 1961 lediglich als Berichterstatterin nach Jerusalem gereist, um Teile des Eichmann-Prozesses für die amerikanische Zeitschrift *The New Yorker* zu dokumentieren. Ursprünglich geplant waren weder ein Buch über den Prozess noch ein Portrait über den Angeklagten, weder eine Geschichte über das Schicksal der Juden im Dritten Reich noch über die Rolle, die das deutsche Volk dabei spielte. Geplant war auch keine psychologische Studie über einen neuartigen Verbrechertypus oder gar eine theoretische Abhandlung über das Wesen des Bösen. Das passierte alles hinterher. Nachdem ihr das erschreckend einfallslose *Gesicht des Dritten Reiches*³ in Gestalt des subalternen Bürokraten Otto Adolf Eichmann entgegentrat. Blass und nichtssagend saß er, mit ernster Miene und steifer Haltung, in einem kugelsicheren Glaskasten im Jerusalemer

Gerichtssaal, wo er sich für das verantworten sollte, was er während der gesamten Naziherrschaft über bis zum bitteren Ende getan hatte: deportiert, organisiert und kollaboriert in den Mühlen der SS. Ein Handlanger des Regimes, der so eifrig und »gewissenhaft« seine Pflicht erfüllte, dass er dabei ganz vergessen zu haben schien, was er eigentlich tat. Aber das machte nichts, so genau wollte er es auch gar nicht wissen. Hierin war er längst nicht so kleinlich wie in der Ausführung der Aufgaben, die an ihn herangetragen wurden. Er war auch kein Anstifter. Er war ja nur ein kleines Rädchen im Getriebe, das zu funktionieren hatte. Hätte er es nicht getan, hätte es eben ein *anderer* gemacht! Eichmanns Lebenslüge hatte immer nur einen Zug und der fuhr Richtung Endstation.

Sauber musste gearbeitet werden, das schon, und ja nicht nachlässig werden. Aber nicht fanatisch sein. Zu viele Emotionen bei der Sache könnten einen leicht den Job kosten. Man musste achtsam bleiben und einen kühlen Kopf bewahren. Vor allem keine Ausnahmen gestatten, denn das könnte dann schnell zur Regel werden – und würde damit den Grundsatz gefährden. Überhaupt sind Prinzipien sehr wichtig. Etwas, woran man sich zu halten hat, sich auch mal festhalten kann. Der Laden sollte schließlich reibungslos funktionieren. Ordnung muss sein – in diesen unruhigen Zeiten!

Wenn Eichmann von Ordnung sprach, dann blitzte gelegentlich sogar ein schwärmerischer Funken durch sein sonst so fahles Gesicht, und man fragte sich, ob er dieselbe Art von Leidenschaft wohl auch bei der Aufstellung seiner Todesstatistiken verspürte. Dann, wenn alles genau aufging und jeder, der auf der Liste stand auch pünktlich im Lager eintraf. Eichmann war für die Deportationen zuständig. Er hatte sich bis zum Leiter des Judenreferats im Reichssicherheitshauptamt hochgearbeitet und war damit hauptverantwortlich für den einwandfreien Abtransport. Er hatte all das parasitäre Gesindel zu verfrachten und musste stets darauf achten, dass alles sauber vonstatten ging. Polen, Zigeuner, Homosexuelle, körperlich Behinderte und geistig Kranke, einige Regimegegner und ein paar Aufsässige, vor allem aber die Juden – am Ende waren es rund 6 Millionen – hatte er möglichst schnell und möglichst ohne Aufhebens aus dem öffentlichen Verkehr zu ziehen. Dafür war er verantwortlich. Das wurde ihm anvertraut. Jetzt blitzte es wieder in seinem fahlen Gesicht: Treue, noch so ein Wort, bei dem es ihm ganz lau wurde, bei dem er fast ein wenig sentimental werden konnte.

Eichmann sprach viel von Treue, auch noch während des Polizeiverhörs und vor Gericht, als er sich der Anklage der Konspiration erwehren wollte, die ihn zu einem *Hauptkriegsverbrecher* machte, der automatisch für alles

haftete, was mit der *Endlösung* zusammenhing. Eichmann beteuerte inbrünstig, er habe alles, was er getan hatte, seinem eigenen Bewusstsein nach als gesetzestreuer Bürger getan. Er habe nicht nur *Befehlen* gehorcht, er habe auch das *Gesetz* befolgt. Das steht außer Frage, denn der Führerbefehl besaß im Dritten Reich in der Tat Gesetzeskraft. Und Eichmann ging mit dem *Gesetz* außerordentlich sorgfältig um. Er achtete stets darauf, durch *Befehle* gedeckt zu sein. Ein wahrhaft löbliches Verhalten – von der institutionellen Seite her betrachtet. Eichmann konnte sich nicht nur an diesem äußeren Anschein der Legalität ergötzen. Er hatte ein derart hemmungsloses Verlangen nach Konformität, dass es ihm schon Genugtuung verschaffte, wenn er nur an diesen befriedigenden Befehlsgewahrsam *dachte*.

Von sich aus wäre er auch nie auf die Idee gekommen, durch einen eigenen Vorschlag hervortreten, geschweige denn eine eigene Entscheidung zu fällen. Da wartete er lieber auf Direktiven von oben. Er war eben ein anständiger Mann und eigenständiges Handeln wäre gewiss nicht mit seiner Maxime der Treue gegenüber Volk und Führer vereinbar gewesen. In der Hinsicht wollte er sich – gewissenhaft wie er nun einmal war – keine faulen Kompromisse leisten. Alleine schon aus verwaltungstechnischen Gründen. Auf die Frage, ob ihm denn in all den Jahren niemals Zweifel an der Gültigkeit dieser Anweisungen gekommen wären und er die legale Seite des Gesetzes auch stets moralisch – also sich selbst gegenüber – rechtfertigen konnte, entgegnete er standhaft: Er hätte sogar seinen eigenen Vater in den Tod geschickt, wenn das verlangt worden wäre. Damit wollte er nicht nur seine unerbittliche Hingabe zum Vaterland hervorheben, für das er den Vater gerne geopfert hätte. Er wollte vor allem demonstrieren, was für ein »Idealist« er immer gewesen war. Denn auch ein »Idealist« wie Eichmann hatte ja durchaus Gefühle. Nur, und hier erst zeigt sich wahre Pflichttreue, würde er sich in seinem Handeln nie von persönlichen Neigungen leiten lassen. Die »Idee« steht immer an erster Stelle. Und dass man gelegentlich auch Opfer erbringen muss, nun, das wusste Eichmann nur allzu gut – mit Opfern hatte er es schließlich tagtäglich zu tun.

Besonders gehaltvoll wurden seine Ausführungen, »als er plötzlich mit Nachdruck beteuerte, sein Leben lang den Moralvorschriften Kants gefolgt zu sein, und vor allem im Sinne des Kantschen Pflichtbegriffs gehandelt zu haben«. ⁴ Das war wirklich eine neue Art der Verteidigung und selbst die Anklage hatte mit einem derartig philosophischen Versuch der Schuldentlastung nicht gerechnet – schließlich ist Eichmann bislang noch nicht gerade durch außerordentliche Gedankenfülle aufgefallen. Als der Richter daraufhin fragte, was genau er sich eigentlich unter dem Kantschen Pflichtbegriff vorstelle, konnte Eichmann –

mit einigem Stolz – eine exakte Definition des kategorischen Imperativs vorlegen. Er fügte noch hinzu, dass er selbst es »den kategorischen Imperativ für den Hausgebrauch des kleinen Mannes«⁵ nenne. Schließlich gehöre er, Eichmann, ja gewiss nicht zu den »Großen«, habe es aber dennoch geschafft, sich stets an deren Leitsätze zu halten. Man weiß nicht recht, ob aus Erschauern oder purer Fassungslosigkeit, aber den Richtern stand der Mund weit offen und sie hatten darüber ganz vergessen, den Angeklagten darauf hinzuweisen, dass die Quelle des Kantschen Pflichtbegriffs doch vor allem in der praktischen Vernunft eines autonom denkenden Subjekts liege und dass die Morallehre demnach aufs engste verbunden war mit der menschlichen Fähigkeit zu urteilen – was so ziemlich genau das Gegenteil von dem bedeuten dürfte, was Eichmann und sein blinder Gehorsam darunter verstanden.

Eichmanns Miene verfinsterte sich jetzt augenblicklich. Das Gefühl, das ihn sein ganzes Leben lang zu schaffen machte, kroch auf einmal wieder in ihm hoch: das schmerzhafteste Bewusstsein dessen, was er immer geschickt zu verbergen suchte. Dass er, Otto Adolf Eichmann, Sohn des Karl Adolf Eichmann und dessen Frau Maria Eichmann, geb. Schefferling, nämlich nur ein »kleiner Mann« war. So sehr er sich auch bemühte, diese Tatsache zu überspielen, vielleicht indem er *noch fleißiger war, noch sorgfältiger arbeitete und noch pflichtbewusster diente*; das Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit konnte er dadurch nicht mindern. Es wurde eher noch schlimmer. Je weiter er auch empor schritt auf der Karriereleiter, je tiefer er eindrang in den Kreis der sogenannten »besseren Gesellschaft« und je mehr er versuchte, sich etwas von dem einmaligen Glanz dieser »großen Männer« zu erheischen – das peinigende Gefühl der eigenen Minderwertigkeit konnte er nie wirklich loswerden.

Und diese ganze Drecksarbeit hatte er ja auch nie zum Spaß gemacht! Er habe nie zu den Fanatikern der Judenverfolgung gehört. Sein Wille war es nicht, Menschen umzubringen. Seine Schuld war sein Gehorsam, und Gehorsam werde doch als Tugend gepriesen. Seine Tugend sei von den Regierenden missbraucht worden. Aber er hätte nicht zu der »Führungsschicht« gehört, er sei vielmehr das Opfer, und Bestrafung verdienten nur die Führer. Dabei geriet er ganz aus dem Konzept und redete auf einmal abwechselnd von Schuld und Unschuld, Tugenden und Untugenden und von blindem Gehorsam, den er jetzt *Kadavergehorsam* nannte. Scheinbar brachte er jetzt wirklich alles durcheinander und es war beinahe schon schauderhaft komisch, mitanzusehen, wie er mit seinen eigenen Grundsätzen dahin glitt. Mit all den dürftigen Begriffen, die ihn ein Leben lang den Blick in den Spiegel ersparten und dank derer er nie erkennen brauchte, dass er nicht der heldenhafte Vollstrecker von etwas

Historischem, Großartigem, Einmaligem war, sondern einfach nur ein gewöhnlicher Hanswurst, der seinen armseligen Prinzipien auf den Leim gegangen war. Man hatte das Gefühl, das Tonband, das er während des ganzen Prozesses über abspielen ließ, diese stereotypen Floskeln von Pflichterfüllung und Treue und Befehlsgewalt, die ihn vollkommen immun machten gegen jegliche Vernunft und jede Art von Argumenten, gegen Austausch und Einsicht, brach an der Stelle ab. Übrig blieb nur noch die ausgespulte Version seiner eigenen Abgeschmacktheit.

Eichmann hatte zweifellos Recht. Er ist bis zuletzt ein Opfer geblieben. Ein Opfer seines eigenen Unvermögens: der Unfähigkeit zu denken, zu urteilen und initiativ zu werden – was aufs engste verknüpft war mit seiner Untauglichkeit sich auszudrücken. Sein Bedienen von Klischees und Schlagworten war ihm zu einer undurchdringbaren Schutzmauer geworden. Einer Schutzmauer gegen die Meinung und Worte der anderen, gegen ihre Gefühle und Motive, kurz: gegen die Wirklichkeit selbst. Das, was Eichmann in der Tat nie konnte, war, sich »vom Gesichtspunkt eines anderen Menschen aus irgend etwas vorzustellen.«⁶ Selbst die letzten Worte, die er kurz vor seinem Gnadentod durch Erhängen noch von sich brachte und die er vermutlich lange eingeübt hatte, zeugen noch von dieser tragischen Lächerlichkeit: »In einem kurzen Weilchen, meine Herren, werden wir uns ohnehin alle wiedersehen [...] Es lebe Deutschland. Es lebe Argentinien. Es lebe Österreich. Das sind die drei Länder, mit denen ich am engsten verbunden war. Ich werde sie nicht vergessen.«⁷ Mehr ist ihm nicht eingefallen.

Teil 2: Vorspiel im Paradies

»Die Schlange war schlauer als alle Tiere des Feldes, die Gott, der Herr, gemacht hatte. Sie sagte zu der Frau: Hat Gott wirklich gesagt: Ihr dürft von keinem Baum des Gartens essen? Die Frau entgegnete der Schlange: Von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen; nur von den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt: Davon dürft ihr nicht essen und daran dürft ihr nicht rühren, sonst werdet ihr sterben.

Darauf sagte die Schlange zur Frau: Nein, ihr werdet nicht sterben. Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse. Da sah die Frau, dass es köstlich wäre, von dem Baum zu essen, dass der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden. Sie nahm von seinen Früchten und aß; sie gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und auch er aß.«⁸

Hier haben wir also den Beleg. Die Bibel hat uns ein weiteres Mal den Beweis erbracht. Die Frau, dieses gierige, hemmungslose und teuflische Wesen, ist also verantwortlich für das Elend in der Welt. Sie hat den Keim der Versuchung gesetzt, indem sie die Schlange in sich selbst freigelassen hat. Das Böse, das so verlockend glänzt und so viel Unheil hinterlässt, das uns betört und schmeichelt und dabei hämisch grinst – was wäre uns erspart geblieben, wenn sich das Weib nicht so lüstern der schlangenhaften Versuchung anheim gegeben und unbeherrscht in die faulige Frucht gebissen hätte! Andererseits hätte ja auch der Mann, dieses starke Geschlecht, seit jeher unvergleichlich groß an Besonnenheit, Edelmut und Einsicht, ganz einfach den verheißungsvollen Lockversuchen seines Weibes widerstehen können.

Doch Vorsicht: das Widerstehen der Versuchung setzt die vernunftgeleitete Einsicht in die Zweischneidigkeit derselben voraus. Ein bewusster Verzicht kann erst dann gelingen, wenn mögliche Folgeerscheinungen bereits im Vorfeld abgewogen werden; das Szenario also mit Hilfe des Erinnerungsvermögens, weil eine ähnliche Situation so schon einmal erlebt wurde, oder mittels der Vorstellungskraft, die jedoch eine gehörige Portion Phantasie und Abstraktionsvermögen abverlangt, wenn dieses Szenario also im Geiste durchgespielt wird und der wurmige Apfel schließlich immer weniger verlockend erscheint, solange bis man ihn sich selbst so madig gemacht hat, dass man nur noch wenig Appetit danach verspürt.

Wie hätten die beiden Paradiesbewohner also widerstehen können angesichts der Tatsache, dass ihnen die Fähigkeit der vernunftbedingten Beherrschung vorher noch gar nicht gegeben war, da der Baum der Erkenntnis ja verbotenes Terrain markierte? Oder anders gefragt: Wodurch wurde das liebe Weib denn eigentlich angelockt? Doch sicher nicht von ihrem unstillbaren Durst nach der *Erkenntnis*, die vom saftigen Apfelbaum herabhing. Denn, um nach *Erkenntnis* zu dürsten, muss man erst einmal das *Wissen* davon besitzen – es setzt das Denken also schon voraus.

Nein, gewiss nicht das Verlangen des Logos zog die Menschen in die geheimnisvollen Winkel des Paradiesgartens. Verlockt wurden sie vielmehr vom Reiz, vom Trieb, von der sinnlichen Versuchung der Frucht. Nietzsche wusste um diese verboten starke Gewalt als er darauf verwies, dass der Mensch die Wahrheit nur über das Spiel, die Magie der Täuschungen und die Macht der Illusionen, niemals jedoch als abstrakte Kategorie erfahren könne.⁹ Was die Schlange also im Menschen freisetzte war die Lust der sinnlichen Welt, die durch das Verbot zwar tabuisiert wurde, dadurch aber gleichsam umso reizvoller erschien. Die Leidensgeschichte des Menschen setzt nicht etwa da an, wo sich der Mensch

seinen körperlichen Gelüsten hingibt, sondern erst in dem Augenblick, wo er sich des Verbots dieser Sinneslust bewusst wird. Nicht der Genuss als solcher ist teuflisch, teuflisch wird er erst gemacht: durch den – offenen oder heimlichen – Verstoß gegen das Anerkannte, Herrschende, Normierte. Sind die Verbote in Eden noch von Gott aufgestellt, so werden sie jenseits von Eden fleißig durch irdische Hände bedient. Die »ehrenwerte Gesellschaft« zeigte sich darin keineswegs nachgiebiger als ihr göttliches Pendant und so mancher Zaun hat sich im Nachhinein als stacheliger erwiesen als es den Gärtnern in Eden während ihrer Baumumfriedung je in den Sinn gekommen wäre.

Im Menschen wächst bisweilen noch eine ganz andere Frucht heran. Sie treibt schon bald mächtige Blüten. Von Weitem ist sie sehr lieblich anzuschauen, je näher man ihr aber kommt, desto mehr verzerrt sie sich zu einer hässlichen Fratze. Ihr Name ist Scham und sie kann ungemein qualvoll sein. Manchmal, wenn sie der eigenen Bedürfnisbefriedigung zuwiderläuft, reißt sie ihren Rachen weit auf und speit Feuer. Die göttliche Vertreibung aus Eden hat dem Menschen stark zugesetzt. Um nicht auch noch seiner irdischen Heimat verwiesen zu werden, die er mit großer Mühe und penibler Sorgfalt aufgebaut hat, zieht er es seit jeher vor, in die innere Emigration zu gehen. Nur gelegentlich, wenn die innere Zerreißprobe zu stark wird, schlägt sie durch: die Unlust an der Beherrschung. Manchmal erschlägt er dann seinen Bruder, manchmal trifft es auch mehrere, manchmal sogar ein ganzes Volk. Gelegentlich setzt er auch einfach nur ein Kaufhaus in Brand.

Scham und Schuld, dieses eineiige Geschwisterpaar aus dem jungfräulichen Schoße des Argwohns, suchen jetzt nach einem Weg, einem Ausweg aus den teuflischen Klauen ihrer Triebe. Und sie finden auch meist zwei Schlupflöcher, in denen sie sich gut verstecken können. Die Scham verkriecht sich angesichts der bevorstehenden Bestrafung und windet sich im Selbstbetrug. Die Schuld entlastet sich und lässt einen anderen für ihr Verhalten büßen.

In der menschlichen Kulturgeschichte ist das auffallend oft vorgekommen, diese Art, mit der man sich den eigenen Teufelsgeruch vom Leib waschen wollte. Und Eichmann, bekanntlich ein Muster aus Anstand und Sauberkeit, war sogar ein Paradebeispiel für *beide* Möglichkeiten. In all seiner Scham hielt er sich nicht nur ein Leben lang vor sich selbst versteckt, während er sich unter den Nazis problemlos gleichschaltete und all das tat, was man von ihm verlangte; und sich dann später, als alles aus war und die Geschichte die Niederlage anzeigte, nach Argentinien verkroch und dort erneut in Deckung ging – in Deckung vor der eigenen Verantwortung. Er entlastete sich auch stets mit dem Vorwand, nur ein *Opfer* gewesen zu sein, nur Befehle ausgeführt und das

Gesetz befolgt zu haben. Schließlich habe er nie eine andere Wahl gehabt als sich dieser höheren Ordnung zu unterwerfen.

Natürlich hatte er eine andere Wahl. Er hätte nicht mitmachen müssen. Er hätte sich dagegen entscheiden können, gegen den Gehorsam, gegen die Karriere und gegen die eigene Lebenslüge. Doch dazu hätte er erst einmal anfangen müssen, nachzudenken – nicht über sich selbst, sondern über das, was er tat. So wie Adam die Schuld seiner Frau in die Schuhe schob und Eva die Versuchung auf die Schlange übertrug, so werden Scham und Schuld auch jenseits von Eden noch mit den sorgfältigsten Mitteln des Selbstbetrugs gepflegt. Die Genesisgeschichte erzählt im eigentlichen Sinne nicht von der Vertreibung aus dem Paradies. Sie handelt vielmehr vom verschämten Umgang mit der sinnlichen Lust und von der Negation der eigenen Schuldfähigkeit. Vor allem aber davon, dass die Versuchung nur ein Spiel ist. Ein Spiel zwischen »gut« und »böse«.

Teil 3: Der Allmachtsphantast oder die Geburt des Teufels aus dem Geiste des Narzissmus

»Als im weißen Mutterschoße aufwuchs Baal
War der Himmel noch so groß und still und fahl
Jung und nackt und ungeheuer wundersam
Wie ihn Baal dann liebte, als Baal kam.

Und der Himmel blieb in Lust und Kummer da
Auch wenn Baal schlief, selig war und ihn nicht sah:
Nachts er violett und trunken Baal
Baal früh fromm, er aprikosenfahl [...]

In der Sünder schamvollen Gewimmel
Lag Baal nackt und wälzte sich voll Ruh:
Nur der Himmel, aber *immer* Himmel
Deckte mächtig seine Blöße zu.

Und wenn Baal nur Leichen um sich sah
War die Wollust immer doppelt groß.
Man hat Platz, sagt Baal, es sind nicht viele da.
Man hat Platz, sagt Baal, in dieses Weibes Schoß.

Und wenn Baal der dunkle Schoß hinunterzieht:
Was ist Welt für Baal noch? Baal ist satt.
Soviel Himmel hat Baal unterm Lid
Daß er tot noch grad gnug Himmel hat.

Als im dunklen Erdschoße faulte Baal
War der Himmel noch so groß und still und fahl
Jung und nackt und ungeheuer wunderbar
Wie ihn Baal einst liebte, als Baal war.«¹⁰

Der große Baal, dieser listige Aal und lustmolchende Wal, er macht sich gar nicht erst auf die Suche nach dem sagenumwobenen Gral. Lieber nimmt er sich ein genüssliches Mahl und badet sich im eigenen Strahl. Und der große, weite Himmel, der wird dann vor Neid ganz schal und schaut nur noch fahl. Manchmal versucht er auch, Baal seine Blöße zuzudecken. Vielleicht, weil er so viel im Freien schläft, der arme Baal. Vielleicht aber auch, weil er selbst so himmlisch leicht in Versuchung geraten könnte, der Himmel, bei all der Nacktheit, die Baal so unverhohlen zur Schau trägt.

Natürlich ist der Himmel seit jeher eine Metapher. Eine Metapher für die Sehnsucht des Menschen nach einem Hort der Zuflucht und der Ausflucht. Ein Ort hinter den sieben Wolken, den man schon mit allerhand Ideen füllen muss, um seiner dumpfen, dunstigen Atmosphäre ein wenig Sinn einzublasen. Gelegentlich benutzt man ihn auch einfach als wärmende Decke, die man über sich drüberstülpt, wenn einen die Angst vor der eigenen Existenz überkommt. Den »Schwindel der Freiheit«,¹¹ wie Kierkegaard es nannte, einfach wegschwindeln. Der trostlosen Nacktheit einen warmen Mantel anziehen und so tun als spürte man sie nicht – die kalte Leere. »Das Gefühl der Absurdität«, hat Camus gesagt, »kann an jeder beliebigen Straßenecke jeden beliebigen Menschen anspringen«. ¹² Erst kläfft es dir ins Gesicht, dann beißt es dir ins Bein. Und du humpelst dann weiter durch diese kalte Welt und schleichst dich entweder in die nächste Kneipe oder ins nächste Bett, wo dich ein wohliger Schoß empfängt und für kurze Zeit vergessen lässt ...

Vielleicht bist du aber auch eine ganz verlorene Seele. Dann kriechst du dich verstohlen an die nächste Kirchentür heran und spähest leise hinein ins trügerisch glänzende Licht des Tempels. Gib besser Acht, bevor du eintrittst. Erst lockt es dich mit süßem Orgelgesang, dann fällt es knarrig ins Schloss und du sitzt fest – in der Falle des ewigen Seelenheils. Immer dann, wenn es besonders stürmisch und unbequem wird, wächst das Verlangen nach Ruhe und Ordnung.

Ein Ort, an dem es friedlich ist und warm und man sich blind vertrauen kann. Dann, wenn einem der sprichwörtliche Boden unter den Füßen weggezogen wird und man keinen Halt mehr spürt, dann möchte man so gerne nach etwas greifen: nach unveränderlichen Prinzipien und schützenden Geboten, nach festen Regeln und zuverlässigen Strukturen. Manchmal auch einfach nur nach einer Knarre. Aber meist greift man bei alledem ins Leere.

Baal hat diese Illusionen nicht mehr nötig. Er hat den Himmel längst von seiner Transzendenz entleert und der bürgerlichen Gesellschaft verachtend den Rücken gekehrt. Dieser heuchelnden Frömmigkeit mit all ihrer schamhaften Verklemmung, ihrer dekadenten Sittlichkeit und sexuellen Züchtigung.

Baal dagegen ist die materialisierte Bewusstwerdung, der vollends aufgeklärte Sinnenmensch, der sich schmatzend aller irdischen Genüsse bedient und sich grasend über die ausgedörrte Erde hermacht. Ein umgekehrter Dialektiker, der nicht den Mythos rationalisiert, sondern die Ratio ihrer innewohnenden Engstirnigkeit überführt und dabei seine eigene Orgie abfeiert. Doch birgt ein solches Potential an ekstatischer Kraft auch stets ein Übermaß des Exzesses. Die Mutter allen Reizes ist die Überreizung – nicht das kindliche Wildtier, das mit der Beute spielt, sondern die bestialische Alte, die erst mit den Zähnen fletscht und dann zubeißt. Je länger sie in Gefangenschaft lebt, desto stärker wird ihr Raubtrieb. Baal ist nicht nur Abenteurer; Baal ist auch Zyniker und Nihilist. Aber nicht etwa die Gotteslästerung lässt ihn gefährlich werden. Verhängnisvoll ist vielmehr seine eigene Versuchung, der das Versuchende abhanden gekommen ist. Der Widerstand, der sich angesichts der Verfressenheit selbst nicht mehr widerstehen kann. Wird die Sinneslust gierig, treibt sie immer weiter. Das geifernde Verlangen, das nicht mehr zu stillen ist, das unaufhörlich bettelt und keucht. Solange bis es neben all den anderen auch noch sich selbst verschlungen hat.

Der Rausch ist nach Nietzsche ein dionysisches Element. Dionysos, der Gott des Weines und der Ekstase, der ewig Zweideutige, ewig Versuchende, ewig Wollende – mit seinem Namen wird das Werden aktiv. Er ist der Inbegriff des Ewig-Sich-Selber-Schaffens und Sich-Selber-Zerstörens, ein Aufwiegler, Initiator und Umstürzler, die permanente Impulsivität, maßlos und vernichtend. Die Wollust, so heißt es im Zarathustra, ist nur ein süßliches Gift für den Welkenden, der bereite Brunst- und Brodel-Ofen, der geschonte Wein der Weine.¹³ Sie ist der Stachel der Versuchung. Je tiefer sie sich hineinbohrt in das brennende Fleisch des Verlangens, desto mehr wird sie zur Sklavin einer anderen Gier: der Herrschsucht. Die Herrschsucht ist reines Wollen. Der Kraftakt des unbedingten Jas. Der Wille, der nur noch will. Der über sich selbst hinaus will. Der

überschäumende Überwille. Aber wohin will er denn, der Überwille? Zwar durchstößt er mit seiner Feuersbrunst die Grenzen der hemmenden Selbstregulierung, aber darüber hinaus stößt er ins Leere. Die Höhen der Überhöhung sind einsam. Will der Wille über sich selbst hinaus, steht ihm zuletzt auch das Selbst als Hindernis im Weg. »Die radikale Einsamkeit«, schreibt Arendt, »gibt es erst, wenn dem Menschen weder Gott noch Götter noch sein ›Werk« [...] [L.S.: als Menschheit oder Nachwelt, der er etwas zu sagen hätte] noch sein Selbst Gesellschaft leisten.«¹⁴ Dann sitzt einem als letzter Gesellschafter nur noch das Nichts gegenüber.

Die Herrschsucht sucht die Macht des Absoluten. Für Nietzsche ist sie die »Glüh-Geißel der härtesten Herzensharten; die grause Marter, die sich dem Grausamsten selbst aufspart; die düstre Flamme lebendiger Scheiterhaufen; [...] die rollende grollende strafende Zerbrecherin [...] die furchtbare Lehrerin der grossen Verachtung, die [...] ins Antlitz predigt ›hinweg mit dir!‹ – bis es aus [...] [ihr] selber aufschreit ›hinweg mit mir!‹«¹⁵

In ihrem Allmachtswahn verlangt sie nicht nur die Hingabe der anderen, sondern fällt in der Selbstberauschung auch ihrer eigenen Sucht zum Opfer. Das letzte Kapitel gipfelt dann im übersteigerten Narzissmus. Die Umkehrung der Selbstlust in ihr aggressives Pendant, der narzisstischen Selbstsucht, gilt in der modernen Psychoanalyse als therapeutisch nur schwer behandelbar. Man spricht in diesem Kontext vom pathologischen Fall einer narzisstischen Störung und erklärt sich das Krankheitsbild als Kompensation eines mangelhaften Selbstwertgefühls. Narzisstisch gestörte Menschen streben folglich nach Macht, um ihre eigene Geringschätzung, sprich: ihre Ohnmachtsgefühle, die wiederum meist aus der fehlenden Anerkennung des sozialen Umfeldes resultieren, zu überwinden. »Gehen Narzissmus, Macht und Aggression eine enge Verbindung ein«, schreibt der Psychoanalytiker Hans-Jürgen Wirth »kommt es zu destruktiven und selbstdestruktiven Entladungen.«¹⁶

Wird die Macht subjektiviert und gerät in die Hand eines Einzelnen, der sie in der eigenen Geltungssucht mit sadistischen Allmachtsphantasien füllt, verliert sie auch ihre objektive Schaffenskraft: das Potential der gemeinsamen Veränderung, das nur im intersubjektiven Raum des Zwischen zustande kommt. Die pathologischen Narzissten, die man gerade in der Politik überproportional häufig vorfindet, stellen die Macht nicht in den Dienst der Sache, sondern versuchen vielmehr, ein latentes Minderwertigkeitsgefühl im Aufplustern ihres übersteigerten Selbstbildes zu überspielen. Man spricht in diesem Zusammenhang auch vom Syndrom des ›Kleinen Mannes‹, was sich jedoch nicht nur auf die Statur des Betroffenen beschränken lässt. Eichmann gehörte, körperlich gesehen,

nicht unbedingt zur Gruppe der Kleinwüchsigen. Doch waren die Zwerge bislang auffallend oft tonangebend in der ›großen Politik‹.

Teil 4: Der faule Fleck

Kleine Fabel: »Ach«, sagte die Maus, »die Welt wird enger mit jedem Tag. Zuerst war sie so breit, dass ich Angst hatte, ich lief weiter und war glücklich dass ich endlich rechts und links in der Ferne Mauern sah, aber diese langen Mauern eilen so schnell aufeinander zu, dass ich schon im letzten Zimmer bin, und dort im Winkel steht die Falle, in die ich laufe.« »Du musst nur die Laufrichtung ändern«, sagte die Katze und fraß sie.«¹⁷

Macht und Ohnmacht stehen seit jeher in einem ebenso engen wie schwierigen Verhältnis zueinander. Beide sind durch einen Bruderbund verwachsen, misstrauen sich aber aufs Äußerste. Sie sind die Kinder einer schönen, aber doppelgesichtigen Hure. Man nennt sie Eitelkeit und sieht sie stets mit zwei Sehnsüchten ringen: der Sehnsucht nach Souveränität und der nach Anerkennung. Paart sich das Souveränitätsstreben mit der Ohnmacht wird es herrschsüchtig. Die Herrschsucht ist ein Laster des Einsamen, dem das Band zu seiner Mitwelt längst gerissen ist. Er kompensiert seine Beziehungslosigkeit im omnipotenten Größenwahn, was ihn bei seiner Umwelt nicht unbedingt beliebter macht, höchstens gefürchteter werden lässt. Ein *circulus diabolus*, denn: je weiter er sich von den anderen entfernt, desto schwerer wird es ihm auch fallen, die Beziehung zu sich selbst aufrechtzuerhalten. Der Beziehungslosigkeit folgt letztlich die Selbstlosigkeit, die im Christentum zwar noch als Tugend galt, in der Moderne aber mehr und mehr zur Seinsvergessenheit verkommt bis sie schließlich in den Terminus der Selbstentfremdung übergeht. Hat man es bis hierhin geschafft, muss man wirklich von allen guten Geistern verlassen sein. Erstaunlicherweise gibt es von diesen geistlosen Gestalten mehr als man meinen mag.

Und diese schaurige Geistlosigkeit so mancher Zeitgenossen führt natürlich unmittelbar zu der Frage, an der sich die theologischen, philosophischen, soziologischen, psychologischen und kulturanthropologischen Geister seit Jahrhunderten entzünden: der Frage nach der rätselhaften Existenz des Bösen. Hat es ein eigenes Wesen? Und wenn ja, ist es radikal, wie Kant meint, oder doch nur banal, wie Arendt konstatiert? Existenzphilosophisch betrachtet, muss das Böse genauso viel bzw. genauso wenig ein Wesen haben wie das Gute.

In dem Moment, in dem es in der Welt erscheint – gleichwie in welcher Form oder aus welcher Gestalt – ist es existentiell vorhanden, damit also auch essentiell zutreffend, da es zu einem *wesentlichen* Faktor menschlichen Daseins gehört. Entsprechend unbefriedigend bleibt natürlich auch der theologische Begründungsversuch, das Böse lediglich als einen Mangel am Guten zu deuten. Mythologisch versinnbildlicht wird dieses Modell gerne mit der Geschichte des gefallenen Engels Lucifer, der durch seinen sündhaften Übermut vom rechten Weg abgekommen ist. Er war solange ein Liebling Gottes, bis er es sich einfallen ließ, die göttliche Allmacht herauszufordern. Vermutlich war ihm das ewig angepasste Einerlei langweilig geworden. Im Himmel konnte man solche aufbegehrenden Typen gar nicht gebrauchen. Das störte die göttliche Ruhe. Also warf man ihn kurzerhand hinaus aus dem schönen Paradeis, woraufhin Lucifer die Gelegenheit beim Schopfe packte und sein eigenes Reich gründete: die Hölle.

Hin und wieder spähen die Himmelsbewohner noch selbstzufrieden hinab ins donnernde Teufelsreich. Dann schütteln sie unverständig mit den Köpfen, reichen großmütig den rechten Arm der Gnade oder gehen mit ihrem Widersacher eine Wette ein. Die können sie dann auch meist für sich entscheiden. Aber man weiß ja um ihre trickreichen Spielmethoden.

Wird das Böse lediglich als Defizit behandelt, kann ihm natürlich keine eigene Seinsart zugesprochen werden. Allerdings bleibt hier nicht nur die Frage offen, wie es wiederum zu dem Mangel bzw. der Tat des Aufbegehrens selbst kommt. Es weist auch dieselbe Art von Rechtfertigungsversuch auf, die man bereits aus dem Schlangen-Mythos kennt und derer sich die Menschen – in diesem alttestamentarischen Erbe verhängen – so gerne bedienen.

Die Herauswindung aus der eigenen Verantwortbarkeit durch das Abwälzen auf andere (seien es außerweltliche Instanzen oder irdische Amtsinhaber) führt nicht nur zu einem herben Rückfall in prämoderne Zeiten, in denen man das eigene Dasein noch als fremdbestimmt und damit nicht eigenverantwortlich begriff. Es führt vor allem zu einer Objektivierung menschlicher Wesenszüge und subjektiver Handlungsimpulse. Verharmlost wird das Böse nicht, indem man ihm seine eigene Hohlheit attestiert. Verharmlost wird es, indem man es pathetisch hochhebt, es weit von sich weist und ihm damit die eigene Grundlage entzieht. Dem Fundament, auf dem wir stehen und aus dem wir gemeinsam graben.

Insofern erscheint es doch um einiges sinnvoller, dem vermeintlich Bösen seine dämonische Tiefe abzusprechen und es auf irdischen Tatsachenboden zurückzuholen. Hieran schließt sich auch, was Arendt mit dem Begriff der Banalität

umschreibt. Banal ist nicht die Wirklichkeit, wie sie sich in ihrer unvermittelten Anschauung zeigt. Wie sie uns jäh und nackt und kalt überkommt, und in ihrer unwiderrufflichen Gegenwärtigkeit kein Entrinnen zulässt. Banal ist nur die Form, wie das Tatsächliche in Erscheinung tritt. Wie es scheinbar grundlos kommt und darum bodenlos bleibt. Banal sind nicht die Handlungen. Banal bleiben aber oftmals die Motive.

Für Arendt liegt das größte Übel nicht in der diabolischen Versuchung, die durch teuflische Mächte in die Welt tritt, sondern in der Dummheit, sich nicht erinnern zu können, weil man auf das Getane niemals Gedanken verschwendet hat. Wer derart erinnerungs- und gedankenlos vor sich hin dümpelt, wird auch nicht die Verstehensart entwickeln können, die er bräuchte, um unter die Oberfläche von Zeitgeist, Geschichte und Tradition zu blicken. Er wird nie Wurzeln schlagen können, die es ihm erlauben, sich in der Welt ohne Geländer zu halten. Und da er in seiner Banalität stets wurzellos – also ohne *Radix* – bleibt, wohnt seinen Handlungsimpulsen auch keine Radikalität inne, da sie, existentiell gesprochen, ohne Tiefgang bleiben.

Irrt also Kant in der Annahme, das Böse sei radikal? Nun, das wäre schon ein gewagtes Urteil gegenüber einem Denker seines Formats. Schließlich war er ja ungemein gründlich in der Aufstellung seiner eigenen Thesen – und suchte den Boden so lange nach möglichen Schwachstellen ab, bis er sich darauf verlassen konnte, dass er das Gerüst auch hielt, das auf ihm errichtet werden sollte. Noch dazu war er vorsichtig in der Präsentation und stets auf der Hut – gerade auch vor seinen eigenen möglichen Widersprüchen. Es dürfte also schwer sein, sich zwischen Arendt und Kant zu entscheiden. Doch ist das auch nicht nötig. Denn die scheinbar gegensätzlichen Formulierungen kommen letztlich in der gleichen Aussage überein: Darin nämlich, dass dem Bösen insofern kein Kraut mehr gewachsen ist, als sich der Mensch nicht als Urheber seiner eigenen Denk- und Handlungsweisen begreift. Weder bei Kant noch bei Arendt hat der Einzelne das Recht zu gehorchen – sofern dieser Gehorsam nicht aus der Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft als eigenmotivierter Triebfeder des Handelnden erwächst.

Kant ist Denker des Autonomen. Zwar ist die Freiheit bei ihm als Begriff apriorisch, kann aber erst im Aposteriori, also durch ihren praktischen Vollzug, auch *existentiell* sinnhaft werden. Freiheit ist etwas, was wir selbst vollbringen müssen. Deshalb kann sie sich auch nur im individuellen Sein als der Produktionsfläche der praktischen Vernunft ausbilden. Die einzig mögliche Form der Freiheit erwächst aus der menschlichen Fähigkeit, selbst zu denken und zu urteilen und dadurch initiativ zu werden. Freiheit geht einher mit der

Initiativkraft des Handelnden. Habe ich als Mensch die Fähigkeit der Spontaneität, also die Fähigkeit etwas Neues, Unabsehbares und Unkalkulierbares, zu beginnen, dann bin ich letztlich auch frei zum Guten wie zum Schlechten. Handle ich aber ohne den Gebrauch meiner praktischen Vernunft, vielleicht weil ich ein Triebtäter bin oder einfach nur ein dummes Schaf, das seiner Herde hinterhertrottet, dann bleibe ich unfrei in dem, was ich tue. Kant sagt, man ist zwar frei *zum* Bösen, bleibt aber unfrei *im* Bösen. Weder Triebtäter noch Herdentier können im Handeln je initiativ werden – beide sind sie nur Handlanger ihrer primitiven Instinkte. Sie gehorchen stumpf. Und bleiben damit auch unfähig, die Art von Unterscheidungsvermögen zu entwickeln, die sie bräuchten, um das Recht im Unrecht zu erkennen und das Unrecht im Recht zu durchschauen; sprich: um Situationen immer wieder neu beurteilen zu können.

Radikal ist das Böse nur da, wo es keine Unterscheidung mehr zulässt. Wo dem Menschen seine eigenen Skrupel fehlen, weil ihm im Sumpf der Gedankenlosigkeit das Vermögen, vom Standpunkt eines anderen Menschen aus zu denken, abhanden gekommen ist. Demnach gibt es eigentlich nur einen *faulen Fleck* des Menschen: seine Selbstlüge. »Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt [...]« und weil es »nicht zu vertilgen«¹⁸ ist, wie Kant schreibt.

Hier, von den Höhen einer diabolischen Versuchung aus, schimmert schon der Abglanz im bleichen Licht seines vermeintlichen Glanzes. Der letzte lange Zug, der zum Ausschweif ansetzt, zeigt schon die Grenzlinie an. Der schale Verrat wittert jetzt seinen eigenen Schwindel und zieht sich in seiner unerträglichen Leichtigkeit in einen taumelnden Abgrund. Am Boden dieser brachliegenden Ödnis erkennt der große Vollstrecker auf einmal die Nichtigkeit seiner eigenen Gründe. Sein Wirken bleibt ohne Ursache und sein lebenslanges Geschrei nurmehr das stumme Echo unendlicher Sprachlosigkeit. »Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!«¹⁹

Anmerkungen:

1. Arendt, H.: Eichmann in Jerusalem – Ein Bericht von der Banalität des Bösen (EJ), München/Zürich 2010 (5. Auflage), S. 56
2. EJ, S. 249
3. Fest, J.: Das Gesicht des Dritten Reiches, München 1963
4. EJ, S. 232
5. EJ, S. 233
6. EJ., S. 126
7. zitiert nach: EJ, S. 371
8. Die Bibel, Buch Genesis 3,1-6
9. Nietzsche, F.: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn (1873), in: Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe Bd.1. Hg. v. Colli, G./Montinari, M. Berlin/New York 1999, S. 876 ff.
10. Brecht, B.: Der Choral vom großen Baal, in: Ders. Gesammelte Werke Bd.8. Gedichte 1913-1926. Frankfurt/M. 1967, S. 249 ff.
11. Kierkegaard, S.: Der Begriff Angst, in: Kierkegaard Werkausgabe Bd.1. Hg. v. Hirsch, E. und Gerdes, H., Zürich 1971, S. 240 ff.
12. Camus, A.: Der Mythos des Sisyphos, Reinbek bei Hamburg 2004 (6. Auflage), S. 20
13. Vgl. Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra, in: Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe Bd.4. Hg. v. Colli, G./Montinari, M. Berlin/New York 1999, S. 237
14. Arendt, H.: Denktagebuch Bd.1 1950-1973, München/Zürich (2. Auflage) 2003, S. 140
15. Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra, a.a.O., S. 237
16. Wirth, H.-J., Macht, Narzissmus und die Sehnsucht nach dem Führer, in: APuZ 11/2007 (Politische Psychologie), Bonn 2007, S. 13 ff.

17. Kafka, F.: Lektüre für Minuten, Frankfurt/M., 1990, S. 17
18. Kant, I.: Die Religion innerhalb der bloßen Grenzen der Vernunft, Stuttgart 1974, S. 45
19. Nietzsche, F.: Dionysos Dithyramben, in: Friedrich Nietzsche – Das Hauptwerk Bd. IV, München 1990, S. 585

BRÄUSTETTER/HARTUNG: WER DENKT WEN?

Michael Bräustetter/Maximilian Hartung (25. Salon, 29. März 2012)

WER DENKT WEN? VON DIESSEITIGEN GEDANKEN, GESTÄNDNISTIEREN UND AUTOREN

»Die Geschichte der Philosophie ist dermaßen problematisch geworden, daß eine Kritik ihres Betriebes und ihrer Voraussetzungen vielleicht nicht einmal mehr von großem Interesse ist.« (Ripalda: 57)

Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts erfuhr die Philosophie eine revolutionäre Umwälzung, die nicht nur ihr Selbstverständnis und ihren Begriff nachhaltig veränderte, sondern ihr auch zu ihrer eigenen Geschichte verhalf. Inhaltlich stehen heute der Kritische Rationalismus und der Deutsche Idealismus Pate für diese Revolution, ob in Gestalt von Kants Transzendentalphilosophie, Hegels und Fichtes Idealismus oder Schellings Naturphilosophie (Schneider: 9). Die Philosophie wird fortan den Geisteswissenschaften zugeordnet, was schließlich zu ihrer Transformation in eine akademische Disziplin führte und den Umgang mit ihr grundlegend veränderte: Als Gegenstand der Gelehrsamkeit und des universitären Unterrichts geriet die Philosophie auch unter die vorherrschenden Methodenideale der Philologie und der Geschichtswissenschaft (Mittelstraß: 21). Die Philosophie partizipierte damit an der Explosion der historischen Schriften am Ende des 18. Jahrhunderts. Wie Ulrich Johannes Schneider in seiner Studie *Die Vergangenheit des Geistes* aufzeigt, wurden zwischen den Jahren 1770 und 1800 die Bibliotheken auf die philosophische Vergangenheit hin durchsucht und analysiert. Der Diskurs, welcher das historische Wissen von Philosophie zur Sprache bringt, zeigt sich damit mit jenen verwandt, welche zur selben Zeit in anderen Gebieten wie der Literatur oder Kunst dem historischen Wissen zur Sukzession verhelfen. Im ausgehenden 18. Jahrhundert (er-)findet sich in den staubigen Bibliotheksregalen zum ersten Mal das, was später der philosophiehistorische Diskurs oder die Philosophiegeschichte heißen wird (Schneider: 18, Mittelstraß: 23). Die Frage, wozu und wie wir Philosophiegeschichte betreiben, gehört also entgegen gängiger Auffassungen nicht schon seit jeher zum Problemkanon philosophischer Selbstvergewisserung (Lembeck: 58). Sieht man von ihrer historischen Verortung aber einmal ab, behält die Frage natürlich weiterhin ihre Berechtigung: Wonach fragt man, wenn man philosophiegeschichtlich fragt? Was ist also der Gegenstand philosophiegeschichtlicher Forschung?

Um eine mögliche Antwort auf diese Fragen zu finden lohnt sich ein Blick zurück auf den historischen Anfang der Philosophiegeschichte, das heißt ein Blick auf den diskursiven Ort, an welchem sich zum ersten Mal ein historisches Interesse an der Philosophie formuliert, mit anderen Worten: Ein Blick auf den Ort, an dem zum ersten Mal ein beobachtender Blick auf die Philosophie selbst gerichtet wird. Als exemplarisch hierfür kann Wilhelm Gottlieb Tennemanns *Geschichte der Philosophie* von 1798 gelten. Im Vorwort des ersten Bandes seiner *Geschichte der Philosophie* hält Tennemann fest, dass es sich bei der geschichtlichen Betrachtung der Philosophie um eine schwierige Aufgabe handle, die nicht nur eine Propädeutik erfordere, sondern vor allem auch eine Methodik mit genauen »Regeln für die Aufsuchung, Bearbeitung und Verbindung der Materialien zu einem Ganzen.« (Tennemann: LIV) Der philosophiehistorische Forscher müsse dabei nicht nur die philosophischen Gedanken und Systeme in den Fokus rücken, sondern »seinen beobachtenden Blick immer auch zugleich auf das Leben, den Geistescharakter und die Bildung der Denker, auf alle Zeit- und Ortverhältnisse, auf ihre Verbindungen zu anderen Denkern« werfen und so »ein treues Gemälde von dem ganzen politischen, religiösen, moralischen und wissenschaftlichen Zustand der Zeit« (Tennemann: LIX) entwerfen.

Ein solch umfassender Anspruch wurde von keinem Werk der Philosophie vor dem 18. Jahrhundert erhoben, allerdings wurde er in der Folge auch nie zur Gänze eingelöst. Philosophiegeschichte wird nach dem Ende des 18. Jahrhunderts als »Argumentations- und Reflexionsgeschichte« betrieben, wie bei Jürgen Mittelstraß (Mittelstraß: 25), als Problem-, System- und Kulturgeschichte wie bei Wilhelm Windelband, oder als doxographische, problemhistorische und vernunfttheoretische Betrachtung, wie bei Hans Friedrich Fulda (Fulda: 37ff). Diese exemplarische Vielfalt der verschiedenen Betrachtungsweisen, Gegenstände und Methoden vermittelt nicht nur einen Eindruck über die Problematik philosophiegeschichtlicher Forschung, vielen gilt sie auch als Krise der Disziplin selbst. Im Einklang mit dem Eingangszitat stellt Ulrich Johannes Schneider damit nicht nur die Krise des historischen Selbstverständnisses der akademischen Disziplin der Philosophie fest (Schneider: 17), sondern spannt auch den übergeordneten Rahmen unseres Vortrages auf.

Augenfällig erscheint im Angesicht dieser Krise nur, welchem Teil der Tennemannschen Forderung nur noch eine Statistenrolle zugewiesen wird – der Biographie. Am Grund dieses Sachverhalts steht eine vermeintlich einfache Frage: Wem misst man mehr Bedeutung zu – dem Denker oder dem Gedan-

ken? Und weiter: Taugt die Biographie zu Erhellung des Werks oder gar das Werk zur Erhellung der Biographie? Auch wenn es ein Fehler wäre diese Differenz bis zu einem strengen Antagonismus zu überspitzen, so kann man kaum übersehen, dass es in der Philosophiegeschichte durchaus die Neigung gibt, den einen Weg gegen den anderen auszuspielen (Lembeck: 58).

In der großen Familie der philosophischen Disziplinen fällt der Betrachtung des konkreten Lebens der Philosophen, ob als Biographie oder Autobiographie, die Rolle des ungeliebten Stiefkindes zu. Im besten Fall wird es noch ironisch verhöhnt oder marginalisiert, im schlechtesten wird es ganz aus der Familie verstoßen. Jacques Derrida geht sogar soweit zu behaupten, dass die Biographie im Sinne der Autobiographie von klassischen Philosophen abgelehnt wird, weil sie der Meinung anhängen, es handle sich dabei um etwas Unanständiges (Dick/Ziering). Die Philosophie soll nicht vom Philosophen als empirischem Wesen sprechen und dieses empirische Wesen schon gar nicht als Erklärung für die theoretische Gemengelage heranziehen. Und tatsächlich, welcher Philosophiestudent würde in einer Hausarbeit biographische Daten zu mehr als zu einer bloßen Illustration heranziehen? Beispiele für diese Behandlung des als unanständig empfundenen Stiefkindes lassen sich viele geben. Bereits 1909 bemerkt Albert Görland in Hinblick auf seine eigene Zunft: »Wir machen da den Unterschied von Philosophem und Philosophie; mag in den mancherlei Philosophemen der Philosoph als die Hauptsache im Mittelpunkt des Interesses stehen; innerhalb der Philosophie sind die Philosophen günstigenfalls nichts als der Ort, an dem Philosophie vonstatten geht.« (Görland: 395)

Wenige Jahre später zeigt Martin Heidegger einer gut bezeugten Anekdote zufolge seine Wertschätzung der Biographie, indem er seine Vorlesung über Aristoteles mit den Worten einleitet: »Aristoteles wurde geboren, arbeitete und starb.« (Arendt/Heidegger: 184) Vermeintlich aufgeschlossener gibt sich da schon Heinrich Heine, wenn er 1833 in *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* das Leben des berühmtesten Sohnes von Königsberg beschreibt: »Die Lebensgeschichte des Immanuel Kant ist schwer zu beschreiben. Denn er hatte weder Leben noch Geschichte. Er lebte ein mechanisch geordnetes, fast abstraktes Hagestolzenleben in einem stillen, abgelegenen Gäßchen zu Königsberg [...] Ich glaube nicht, daß die große Uhr der dortigen Kathedrale leidenschaftsloser und regelmäßiger ihr äußeres Tagwerk vollbrachte wie ihr Landsmann Immanuel Kant. Aufstehen, Kaffeetrinken, Schreiben, Kollegienlesen, Essen, Spazierengehen, alles hatte seine bestimmte Zeit, und die Nachbarn wussten ganz genau, daß die Glocke halb vier sei, wenn Immanuel Kant in seinem grauen Leibrock, [...] aus seiner

Haustüre trat und nach der kleinen Lindenallee wandelte, die man seinetwegen noch jetzt den Philosophengang nennt [...] Sonderbarer Kontrast zwischen dem äußeren Leben des Mannes und seinen zerstörenden, weltzermalmenden Gedanken!« (Heine: 152) Welchen Wert hätte eine solche Darstellung wenn nicht jenen, das wirkliche Leben des Königsberger Philosophen in Hinblick auf sein Werk entweder ironisch zu marginalisieren oder sein Denken der Lächerlichkeit der biographischen Darstellung anheim zu geben? Ganz schlimm wird es dann für manch großen Denker, wenn es um seine eigene Biographie geht. So schreibt Sigmund Freud am 31.05.1936 an seinen Freund Arnold Zweig, welcher sich mit dem Gedanken anfreundete eine Biographie über ihn zu schreiben: »Wer Biograph wird, verpflichtet sich zur Lüge, zur Verheimlichung, Heuchelei, Schönfärberei und selbst zur Verhehlung seines Unverständnisses, denn die biographische Wahrheit ist nicht zu haben, und wenn man sie hätte, so wäre sie nicht zu brauchen.« (Freud u.a.: 137)

Doch was ist diese biographische Wahrheit (Bourdieu: 75ff), die nach Freud weder zu erlangen, noch zu gebrauchen ist? Nehmen wir einmal an, sie ließe sich doch finden und vielleicht sogar gebrauchen, dann gilt es zu allererst zu wissen wo wir sie finden können. Und an welchem unwirtlichen Ort könnte man sich als Biographie eher in Sicherheit wiegen als in einem theoretischen Werk? Schon sehr früh glaubten einige Vertreter der Philosophiegeschichte diesem Schachzug der Biographie auf die Schliche gekommen zu sein. So schreibt Michael Hißmann im Jahr 1778: »Die Situationen eines Mannes machen ihn bisweilen gewisse Lehrsätze in sein Lehrgebäude aufnehmen, und wiederum andere verstoßen. Die Systeme lassen sich daher aus merkwürdigen Lebensumständen sehr oft erläutern.« (Hißmann: 88) Einen ähnlichen Verdacht fast Paul de Man fast 200 Jahre später: »Autobiographie ist damit keine Gattung oder Textsorte, sondern eine Lese- und Verstehensfigur, die in gewissem Maße in allen Texten auftritt [...] Das heißt aber letztlich nichts anderes, als daß jedes Buch mit einem lesbaren Titelblatt in gewisser Hinsicht autobiographisch ist.« (de Man: 134)

Ist die Biographie also wirklich gänzlich aus der Philosophie ausgeschlossen, wie Derrida behauptet, oder handelt es sich bei der Biographie um ein eingeschlossenes Ausgeschlossenes, welches zwar nie direkt zu Sprache gebracht wird, aber implizit den Diskurs der Philosophie und der Philosophiegeschichte schon immer mitprägt? Um ein wenig mehr Licht in das Dunkel dieser Fragen zu bringen, wollen wir im Folgenden zwei Theorien skizzieren, die auf je unterschiedliche Weise das Verhältnis von Denker und Gedanken, von Biographie und Werk zu fassen versuchen.

Die beiden Theorien sind dabei in voller Absicht als Antipoden gezeichnet. Auf der einen Seite steht dabei Nietzsche als der große Psychologe der Philosophen und Anwalt des Leibes, auf der anderen Seite Michel Foucault, welcher die Biographie als diskursive Konstruktion begreift.

Nietzsche und das Diesseits der Gedanken

Der Zweifel gebiert den Gedanken, aber ist es der Gedanke, der das Denken befreit? Wie verhält es sich also, das Gegen- und Miteinander von Denker, Denken und Gedanke? Noch bei Hegel scheint die Wissenschaft geradezu ein dialektisches Reinheitsgebot zu besitzen. Dort gibt es die »reine Gewißheit seiner selbst«, die »Energie des Denkens, des reinen Ichs« und schließlich eine »reine Wirklichkeit«, die »reinen Wesenheiten«, die sich dem Reisenden, der die Welt der sinnlichen Unmittelbarkeit verlassen hat, am Ufer der »reinen Gedanken« zeigen, als »was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise« (Hegel: 36f), also kein Aufbruch ins Ungewisse, eher eine Wanderung im eigenen Garten, der Phänomenologie des Geistes. Nietzsche hingegen will die Ufer der Gewissheit verlassen, denn die Welt, »eines ewigen Widerspruches Abbild und unvollkommenes Abbild« (Nietzsche ZA: 35), will sich nicht mehr erschließen lassen und sowohl das reine Ich als auch die Reinheit des Gedanken verblassen im Angesicht des einst wegweisenden Zweifels: »An Stelle jener ›unmittelbaren Gewissheit‹, an welche das Volk im gegebenen Falle glauben mag, bekommt dergestalt der Philosoph eine Reihe Fragen der Metaphysik in die Hand, recht eigentliche Gewissensfragen des Intellekts, welche heißen: ›Woher nehme ich den Begriff Denken? Warum glaube ich an Ursache und Wirkung? Was gibt mir das Recht, von einem Ich, und gar von einem Ich als Ursache, und endlich von einem Ich als Gedanken-Ursache zu reden?‹ [...] wie es Der thut, welcher sagt: ›ich denke, und weiss, dass dies wenigstens wahr, wirklich, gewiss ist.‹« (Nietzsche JGB: 30)

So scheint auf offenen Meeren zwar alles möglich, doch sowohl Denker als auch Gedanke werden anonymen Mächten unterworfen: »[E]in Gedanke kommt, wenn ›er‹ will, und nicht wenn ›ich‹ will; so dass es eine *Fälschung* des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt ›ich‹ ist die Bedingung des Prädikats ›denke.‹« (Nietzsche JGB: 31) Also weder die unmittelbare Gewissheit, noch der reine Gedanke können dem Zweifel auf Dauer standhalten. Dies jedoch scheint wenig befriedigend und so wird Nietzsche das Hinterfragen weiter vorantreiben, denn es gibt Gedanken und wenn der Denker nicht

den Gedanken denkt, dann denkt dieser doch vielleicht ihn, verrät ihn vielmehr, doch wen oder was genau: »Jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg, jede Ethik mit einer negativen Fassung des Begriffs Glück, jede Metaphysik und Physik, welche ein Finale kennt, einen Endzustand irgend welcher Art, jedes vorwiegend ästhetische oder religiöse Verlangen nach einem Abseits, Jenseits, Ausserhalb, Oberhalb erlaubt zu fragen, ob nicht die Krankheit das gewesen ist, was den Philosophen inspiriert hat. Die unbewusste Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Rein-Geistigen geht bis zum Erschrecken weit, – und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Großen gerechnet, die Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein *Missverständnis des Leibes* gewesen ist.« (Nietzsche FW: 348) Denker und Gedanke, die Krone der Schöpfung und die Wahrheit als das Gute, zusammengestaucht auf der Ebene der Immanenz, finden sich wieder als Spielball der »grossen Vernunft« (Nietzsche ZA: 39), eingeklemmt zwischen Lust und Schmerz und den »Verächtern des Leibes« (Nietzsche ZA: 39) hält Zarathustra die »Brücken zum Übermenschen« (Nietzsche ZA: 41) entgegen: »Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. [...] Das Selbst sagt zum Ich: ›hier fühle Lust!‹ Da freut es sich und denkt nach, wie es noch oft sich freue – und dazu eben *soll* es denken.« (Nietzsche ZA: 39f)

Auf dieser Ebene bleibt nur noch der Gegensatz von Lust und Leid, Krankheit und Gesundheit und der Denkende wird zum Arzt, der sich mittels seiner Gedanken zu kurieren versucht: »Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheitigen gemacht hat und immer wieder macht, ist auch durch ebensoviele Philosophien hindurchgegangen: er *kann* eben nicht anders als seinen Zustand jedes Mal in die geistige Form und Ferne umzusetzen, – diese Kunst der Transfiguration *ist* eben Philosophie. Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen. Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivir- und Registrir-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden, – wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniss in uns haben.« (Nietzsche FW: 349) Oder wie es Deleuze ausdrückt, der in dieser Perspektive eine tragende Säule der Philosophie Nietzsches verortet: »Welches ist bei einem gegebenen Satz die Existenzweise desjenigen, der ihn ausspricht, welche Existenzweise muß man haben, um ihn aussprechen zu können? [...] Es ist

eines der originellsten Merkmale von Nietzsches Philosophie, die Frage ›Was ist?‹ in ›Wer ist?‹ umgewandelt zu haben.« (Deleuze: 194f) Der Gedanke verschmilzt mit dem Denker und dieser bei Nietzsche schließlich mit seinem Leib, der sich zwar noch als Wille zur Macht objektivieren kann, doch bleibt auch dieser Wille letztlich eine Interpretation, angelehnt an eine entsprechende Auslegung der Natur, die inmitten von Entstehen und Vergehen nur noch die Selbsterhaltung als Antrieb gelten lässt: »[B]ei allem Philosophieren handelt es sich bisher gar nicht um ›Wahrheit‹, sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht, Leben...« (Nietzsche FW: 349) Dies scheint sowohl das Ende der Philosophie als Wissenschaft als auch, mit Heidegger gesprochen, der Eintritt in ein weiterhin metaphysisch fundiertes »Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit« (Heidegger Nihilismus: 20), denn der Wille zur Macht erhält universale Geltung, wird Kerngedanke der Wiederkehr und will dabei doch nur sich selbst, seine Ermächtigung und somit Selbst- und Machtsteigerung: »Die nihilistische Verneinung der Vernunft schaltet aber das Denken (ratio) nicht aus, sondern nimmt es in den Dienst der Tierheit (animalitas) zurück.« (Heidegger Metaphysik: 294)

Die Frage nach dem Verhältnis von Denker und Gedanke weicht somit der animalischen Eindeutigkeit des Leibes, die Gedanken sind nicht mehr fremd, dafür auch nicht mehr frei, denn die metaphysisch-physikalische Kraft der Körper und die Idiosynkrasien kontingenter Beschaffenheit filtern die Welt so, wie sie es nun einmal tun, geradezu organisch und die Umwelt, selbst Zufall und Verfall, philosophiert als einflussreicher Faktor auf den Leib fleißig mit: »Der klimatische Einfluss auf den *Stoffwechsel*, seine Hemmung, seine Beschleunigung, geht so weit, dass ein Fehlgriff in Ort und Klima Jemanden nicht nur seiner Aufgabe entfremden, sondern ihm dieselbe überhaupt vorenthalten kann. [...] [D]as Genie ist *bedingt* durch trockne Luft, durch reinen Himmel [...].« (Nietzsche EH: 282) So ist *Die fröhliche Wissenschaft*, in der diese Perspektive bereits angelegt ist, selbst Ausdruck wohltuender Umstände, ein wenig gute Luft und »*Trunkenheit* der Genesung« (Nietzsche FW: 345). Das Ende des Vorwortes, »Ruta bei Genua, im Herbst 1886« (Nietzsche FW: 352) ersetzt geradezu die Unterschrift des Verfassers und in *Ecce homo* wird Nietzsche nicht müde über den Stoffwechsel zu sprechen, denn *Warum ich so klug bin* und *Warum ich so gute Bücher schreibe* sind nicht zuletzt Fragen der richtigen Diät: »Gott ist eine faustgrobe Antwort [...]. Ganz anders interessiert mich eine Frage, an der mehr das ›Heil der Menschheit‹ hängt, als an irgend einer Theologen-Curiosität: die Frage der *Ernährung*.« (Nietzsche EH: 279) Und etwas resigniert stellt Nietzsche fest: »[E]in Glas Wein oder Bier des Tages

reicht vollkommen aus, mir aus dem Leben ein »Jammertahl« zu machen, – in München leben meine Antipoden.« (Nietzsche EH: 280)

So wird wohl einst die Exegese des Geistes und der Gedanken sowohl auf die Trinkgewohnheiten als auch auf den Aufenthaltsort schließen lassen und die *Morgenröte* versammelt und verkündet in der Reflexion Nietzsches was man bereits hätte ahnen können: Geschrieben im »Genueser Winter«, »mit einer extremen Armuth an Blut und Muskeln«, dazu ein »Excess von Schmerzgefühl«, »dreitägiger Gehirn-Schmerz sammt mühseligem Schleimerbrechen«, daraus resultierend eine »Dialektiker-Klarheit par excellence«, »kein organisch bedingtes Magenleiden«, jedoch »als Folge der Gesamterschöpfung, die tiefste Schwäche des gastrischen Systems« (Nietzsche EH: 265) und allgemein gesprochen, wohl auch die schlichte Kontingenz eines kontingenten Körpers. Wobei der Körper, wenn auch vom Zufall beseelt, eben dennoch seine geschätzte und unbestechliche Meinung kundtut und so wie Nietzsche auf die Festspiele in Bayreuth bereits mit Krankheit reagiert, zeigt sich ihm rückblickend, dass sowohl Wagner als auch die im Tragödienbuch ersehnte Rückbesinnung auf eine Kultur, die sich ihres tragischen Fundaments in mythisch-musikalischer Versenkung bewusst wird, ein Irrtum und selbst Krankheit war und, wie es Jochen Zwick formuliert: »Damit wird ihm sein Körper zum Träger von Bedeutung; er spricht eine Sprache.« (Zwick: 123) Die Selbst-Exegese vernimmt diese Stimme und was die Kunst der Transfiguration einst hervorgebracht hat um das Leiden an der Existenz zu mildern, scheint zumindest an dieser Stelle nur eine Verdoppelung der Krankheit. Das Dionysische, selbst ein Prinzip leiblicher Ekstase, hat dem Prüfstein des Leibes nicht standgehalten, doch zunächst nur, weil die Oberflächlichkeit des realen Ereignisses für Nietzsche enttäuschend ist, weil den auserwählten Besuchern ironischerweise mehr an dem anschließenden Abendessen im Ambiente der besten Restaurants gelegen ist, als an kultureller Erneuerung. Die Theorie, die in der Praxis scheitert, äußert sich im Leib, die Krankheit deutet Nietzsches Denken und er die Krankheit.

Der Zusammenhang von Denker und Gedanke, der vom Körper ausgehend versucht Licht in das Dunkel des Denkens zu bringen, entdeckt die Philosophie als Produkt von Leib und Leben und muss doch auf der anderen Seite eigentlich einsehen, dass auch Leib und Leben Produkt der Philosophie sind, Kind der eigenen Zeit und der Deutung ausgesetzt, oder mit Foucault gesprochen einem historischen Apriori, einer bestimmten Episteme, der keiner gänzlich entkommt. Die Beichtpraktiken, die sich nach Foucault um die Episteme Mensch versammeln, sind auch zu Zeiten Nietzsches demnach nicht neu.

Die einst noch von Gott strukturierte Welt, deren Sinn man in fortschreitender Annäherung entziffern konnte, muss sich sowohl in der Renaissance als auch in der Klassik mit einer metaphysischen Leerstelle abfinden, denn Gott zeigt sich nur in den Zeichen und Spuren der Ähnlichkeit die er hinterlässt oder in unendlichen Verweissystemen. Der Mensch jedoch, als moderne Episteme, ist sich selbst sein blinder Fleck, denn er schließt von seinem Leib, mitunter aus seiner Endlichkeit, also auf empirischer Grundlage auf deren transzendente Geltung. Beichte und Selbst-Exegese scheinen probate Mittel, wenn ausgehend vom Diesseits nach anthropologischen Bestimmungen und entsprechenden Wahrheiten gefahndet wird. Wenn es keine Differenz zwischen Körper und Geist gibt, dann gilt es den Leib nun einmal zu befragen und doch kehrt der Zirkel der Episteme Mensch gerade in dieser Konstellation wieder, denn der Leib, so eindimensional wie er im Willen zur Macht erscheint, bleibt transzendental, nach Heidegger selbst noch Metaphysik und sein Mannigfaltiges, selbst insofern es Motor des Denkens ist, also Transfiguration, lässt sich doch nicht abschließend als eindeutig und erkannt voraussetzen.

Was der Gedanke vom Leib denkt, ihm als Apriori einzupflanzen versucht, kann dem Körper als geregelte Regel wohl dennoch schlicht egal sein. Der Leib, klassifiziert als Macht und entsprechendes Begehren, ist also nicht weniger wunderbar als Gott und seine Wege und die Befragung der eigenen Endlichkeit bleibt nach Foucault eben auch nur eine Interpretation: »Wir glauben uns an eine Endlichkeit gebunden, die nur uns gehört und die uns durch das Erkennen die Welt öffnet, aber müssen wir uns nicht daran erinnern, daß wir auf dem Rücken eines Tigers sitzen?« (Foucault OD: 389)

Dieser Tiger findet sich auch bei Nietzsche, als das Unergründliche der Natur, in der der Mensch »in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend« (Nietzsche WL: 877) nicht begreift, dass er sich ebenso unerschlossen bleibt, desto heller das Licht, umso dunkler sich selbst: »Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glaskasten, zu percipiren? Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes und gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen! Sie warf den Schlüssel weg [...].« (Nietzsche WL: 877) Und ebenso verhält es sich wohl auch mit der Sympathie von Denker und Gedanken, denn selbst wenn die *Kritik der reinen Vernunft* besser begriffen ist, sobald man weiß, dass sie geschrieben wurde von jemandem, der in

Königsberg lebte und der pünktliche Spaziergänge liebte, vielleicht sogar dann und wann ein Glas Wein, so wird dieser Zusammenhang das Werk dennoch nicht zu einer abschließenden Einheit bringen und auch Nietzsche ist nicht verstanden, wenn man ihn, wie er es mitunter selbst versucht, aus dem Auf und Ab der Krankheit und schließlich dem Mythos seines Wahnsinns herausseziert und in reduktionistischer Authentizität erstarren lässt.

Dennoch gibt es die Interpretationen, die in *Ecce homo* einen Denker sehen, der sich auf der einen Seite mit seinem Leib und aus dieser Identität schließlich mit seinem Denken verwechselt: »Nietzsches ›Selbst‹ ist dann nicht mehr mit seiner empirischen Biographie verbunden; sein äußeres Dasein wird ihm zur Maske eines verborgenen Lebens, das keine ›Biographie‹ im gewöhnlichen Sinn ausbildet, sondern eine überpersönliche Seinsstruktur ausdrückt.« (Zwick: 143) Der Denker also, der die sogenannten Wahnsinnsbriefe abwechselnd mit *Dionysos* und *Der Gekreuzigte* unterschreibt und der den Abstand der Perspektiven verloren hat. Der, soviel lässt sich vielleicht sagen, den gewaltigen Druck der unendlichen Perspektiven, der zahllosen Zustände des Körpers, der sich verflüssigenden Identität nur im Zustand des Schreibens noch auszuhalten vermochte und den schließlich doch das Ufer lockte, auch wenn dieses nur das imaginäre Ufer eines Denkens war. Mit den Worten Safranskis: »Es gibt, auch beim Menschen, nur Ereignisse, Taten, und weil man die Dynamik des anonymen Geschehens nicht aushält, findet man zu den Taten einen Täter hinzu.« (Safranski Nietzsche: 308) Ein absolutes Ich ist bekanntlich leer, selbst mit allen Prädikaten der Welt nur unzureichend gefüllt, also wesentlich transzendent und auf der anderen Seite wartet das Diesseits der Gedanken, die reine Existenz im Gedachten, die jedoch auf erschreckende Weise eindeutig zu sein beansprucht und so nicht weniger widersprüchlich bleibt. Doch der Titel des Buches, *Ecce homo*, in dem sich Nietzsche mit den Worten »– Hat man mich verstanden? – *Dionysos gegen den Gekreuzigten*...« (Nietzsche EH: 374) verabschiedet, verweist auch darauf, dass dieser Ausruf auf das schlichte Menschsein hinweist, auf Freispruch drängt und die Freiheit wiedergewinnen will, die doch manchmal auch uferlos erscheinen mag.

Der Denker ist nicht sein Gedanke, er ist eher noch ein Rattenfänger, einer der den Zufall bejahren muss, sich aber nur rückwirkend und nur im Selbstbetrug als alleiniger Urheber und der Weisheit letzter Schluss präsentieren kann. Nach Foucault sind Bücher ein Erfahrungsprozess, selbst ereignishaft Dinge, die einem erst zuletzt sagen, was man sagen wollte und die einem schon bald auch nichts mehr sagen, denn man verändert sich, oder sie sagen einem immer Neues, denn die Umstände der Rezeption ändern sich, die

Perspektive dessen was man sucht und dann zumeist auch findet. So liegt der Zweck eines Buches für Foucault mitunter schlicht in seinem therapeutischen Wert, je nach Lesart des je einzelnen und dieser Wert besteht darin, Distanz zu sich und zu seiner Zeit zu gewinnen, wie es eine seiner wohl bekanntesten Aussagen verdeutlicht: »[D]as Labyrinth [...] wo ich umherirre, meine Worte verlagere, [...] wo ich mich verliere und schließlich vor Augen auftauche, die ich nie wieder treffen werde? Mehr als einer schreibt wahrscheinlich wie ich und hat schließlich kein Gesicht mehr. Man frage mich nicht, wer ich bin, und man sage mir nicht, ich solle der gleiche bleiben [...].« (Foucault AW: 30) Die Objektivierung des Subjekts, die den Menschen mittels des vorherrschenden Diskurses bestimmen will, scheint also ebensowenig unanzweifelbar, wie der Versuch einen Denker mittels »seines« Diskurses zu objektivieren, denn weder das Ich, noch das Denken, noch die Gedanken besitzen eine feste Form, oder wie Nietzsche es einst formuliert: »Was kann allein *unsre* Lehre sein? – Dass Niemand dem Menschen seine Eigenschaften *gibt*, weder Gott, noch die Gesellschaft, noch seine Eltern und Vorfahren, noch *er selbst* [...]. *Niemand* ist dafür verantwortlich, dass er überhaupt da ist, dass er so und so beschaffen ist, dass er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird. Er ist *nicht* die Folge einer eigenen Absicht, eines Willens, eines Zwecks, mit ihm wird *nicht* der Versuch gemacht, ein ›Ideal von Mensch‹ oder ein ›Ideal von Glück‹ oder ein ›Ideal von Moralität‹ zu erreichen, – es ist absurd, sein Wesen in irgend einen Zweck hin *abwälzen* zu wollen. Wir haben den Begriff ›Zweck‹ erfunden: in der Realität *fehlt* der Zweck [...] – es gibt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte [...].« (Nietzsche GD: 96)

Die Eingangs gestellte Frage kehrt wieder, nachdem das Verhältnis von Denker und Gedanken auch bei Nietzsche wohl letztlich nicht in der Einheit einer schriftstellerischen Selbstproduktion mit anschließender Exegese als abgeschlossene Identität festgehalten werden kann. Der Zweifel gebiert den Gedanken, aber ist es der Gedanke, der das Denken befreit? Vielleicht ist es der Zweifel selbst, der sowohl das Denken befreit als auch den Denker, selbst wenn er sich, wie es bei Nietzsche den Anschein haben mag, manchmal selbst unter seinen Gedanken begraben will. Die Beziehung bleibt also kontingent, nur indem sie sich fortschreibt lebendig und so scheint es weder sinnvoll, das Denken zu glorifizieren, indem die leibliche Kontingenz des Urhebers, der vielleicht tatsächlich von allerhand Zufällen und Idiosynkrasien geleitet, zu Gunsten einer universal gültigen und eindeutigen Lehre vergessen wird,

noch scheint es angemessen das Denken als unkontrolliertes Entweichen von körperlichem Druck vollkommen zu dekonstruieren.

Wenn Identität ein unabschließbarer Prozess ist, dann ist das Verhältnis von Denken und Gedanken ein schöpferisches, das sich weder autobiographisch vom Denker selbst einholen lässt, noch biographisch von jemandem, der entweder den Denker ausgehend von seinem Denken erfassen will, oder das Gedachte aus der Person abzuleiten bestrebt ist. Die Natur jedenfalls lässt sich nicht im Blick des Erkennenden versteinern, wie es Nietzsche am Ende der *fröhlichen Wissenschaft* Goethe verkündet: »Welt-Rad, das rollende,/streift Ziel auf Ziel:/Noth – nennt's der Grollende,/der Narr nennt's – Spiel« (Nietzsche FW: 639) Und um dieses Spiel zu ertragen, um nicht, wie es Foucault ausdrückt, die »reine Existenz im Wort« (Foucault Leben: 317) zu werden, dort zu verschwinden und zu erstarren, sehnsüchtig nach der Eindeutigkeit einer Identität, muss man nach Nietzsche vielleicht tun, wie die Welt es tut, sich drehend, in dionysischer Leichtigkeit, Vieldeutigkeit, wie es angeblich durch ein Schlüsselloch in einem taumelnden Universum zu sehen war, in dem ein nackter Professor in seinem Studierzimmer tanzte: »Und verloren sei uns der Tag, wo nicht Ein Mal getanzt wurde! Und falsch heisse uns jede Wahrheit, bei der es nicht Ein Gelächter gab!« (Nietzsche ZA: 264) Und so gibt es wohl auch weder den reinen Gedanken auf dem Weg zum Sein ohne den Denker, noch das unbrauchbar gewordene Denken in Anbetracht des in seinem reinen Sein erfassten Denkers. Oder wie es Deleuze, für den die Frage »Wer ist?« auf den Blitz, Dionysos, seine Masken und das Ereignis verweist, im Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von *Nietzsche und die Philosophie* abschließend formuliert: »Daß Denken soviel wie erschaffen heißt, ist Nietzsches größte Lektion. Denken, einen Würfel werfen...: das war bereits der Sinn der Ewigen Wiederkunft.« (Deleuze: 198)

Von Menschen und Geständnistieren

In der Frage nach dem Verhältnis von Denker und Gedanken und im Speziellen von Biographie und Werk bleibt Nietzsche für Foucault, bei aller Bewunderung die er ihm entgegenbringt, ein Kind seiner eigenen Zeit. Genauer gesagt bleibt die Biographie ein Kind der Zeit Nietzsches, denn die Welt erlebt die Geburt des Menschen und damit auch seiner Biographie im modernen Sinn erst vor zweihundert Jahren. In historisch-sozialwissenschaftlicher Perspektive kulminiert Foucaults Analyse der modernen Macht in der

These, dass der Mensch als Individuum erst im 17. und 18. Jahrhundert im Zuge der Unterwerfung unter verschiedene Disziplinarmechanismen, beispielweise in der Schule, im Militär oder in den Fabriken, zum Gegenstand der Wahrnehmung und des Wissens wird. Für Foucault war es folglich auf der Ebene der sozialen Praktiken eine »spezifische Unterwerfungsmethode«, welche zur »Geburt des Menschen als Wissensgegenstand für einen »wissenschaftlichen« Diskurs führen konnte.« (Foucault ÜuS: 34f) Diese Diagnose richtet sich vor allem gegen eine eng mit den Humanwissenschaften verbundene Vorstellung, nach der »das Individuum bzw. das Verständnis des Menschen als Individuum eine den Wissensbildungen, Diskursen und Machtverhältnissen natürlicherweise vorausgehende [...] Tatsache sei, der sich die Erkenntnis nur zuzuwenden hätte.« (Schäfer/Völter: 162)

Foucault betont hingegen im Zuge seiner historischen Analysen, dass die »schöne Totalität des Individuums [...] von unserer Gesellschaftsordnung [...] sorgfältig produziert« (Foucault ÜuS: 278f) wird. Mit dem Aufkommen der Disziplinarmechanismen wandelt sich gleichzeitig das Interesse am Menschen auf eine zweifache Weise. Erstens heben die Disziplinarmechanismen die gemeine Individualität über die Wahrnehmungs- und Beobachtungsschwelle, unter der sie so lange residiert hat: »Betrachtet werden, beobachtet werden, erzählt werden und Tag für Tag aufgezeichnet werden waren Privilegien. Die Chronik eines Menschen, die Erzählung seines Lebens, die Geschichtsschreibung seiner Existenz gehörten zu den Ritualen seiner Macht. Die Disziplinarprozeduren nun kehren dieses Verhältnis um, sie setzen die Schwelle der beschreibbaren Individualität herab und machen aus der Beschreibung ein Mittel der Kontrolle und eine Methode der Beherrschung.« (Foucault ÜuS: 246f) Diese neu entstandene Beschreibbarkeit wird dabei umso umfassender, je rigoroser die korrespondierende Erfassung durch die Disziplinen ist. Als Resultat dieses Prozesses wird auch die gemeine Individualität »immer häufiger Gegenstand individueller Beschreibungen und biographischer Berichte« (Foucault ÜuS: 247). Diese biographische Verschriftlichung der wirklichen Existenzen kleidet sich aber nicht mehr in die Robe der Heroisierung, sie fungiert vielmehr als »objektivierende Vergegenständlichung und subjektivierende Unterwerfung.« (Foucault ÜuS: 247) Das Interesse am Menschen als Individuum ändert sich aber noch auf eine zweite Weise. Interessant sind fortan nicht mehr nur die bloßen Handlungen des Einzelnen, sondern vor allem »seine Natur, seine Lebens- und Denkweise, seine Vergangenheit [und] die Qualität [...] seines Willens« (Foucault ÜuS: 127). Neben dem Aufkommen der aus fremder Feder verfassten Biographien führt der zweite genannte Interessenswandel am

Menschen zu einer Explosion der autobiographischen Berichte, nicht nur in Form schicker Monographien, sondern auch in Form vieler kleiner Berichte in den Bereichen der Medizin, der Psychiatrie, des Glaubens oder der Sexualität. Dieses autobiographische Erzählen und die Darstellung des inneren, tieferen Selbst in der Form des Geständnisses sind uns heute nach Foucault zu einer alltäglichen Selbstverständlichkeit geworden, so als ob die »Wahrheit im Geheimsten unserer selbst keinen anderen »Anspruch« hegte, als den, an den Tag zu treten« (Foucault WW: 77). Folglich gesteht man »in der Öffentlichkeit und im Privaten, seinen Eltern, seinen Erziehern, seinem Arzt und denen, die man liebt; man macht sich selbst mit Lust und Schmerz Geständnisse, die vor niemand anders möglich wären, und daraus macht man dann Bücher.« (Foucault WW: 76) Dieses Bedürfnis von sich und seinem Innersten zu erzählen ist Foucault zufolge aber weder ein psychologisches Phänomen noch der Ausdruck eines authentischen Bedürfnisses oder einer kulturhistorischen Tatsache. Vielmehr ist die verinnerlichte Geständnispflicht der Ausdruck des herrschenden Subjekt-Diskurses und einer bestimmten Ordnung der Macht. (Schäfer/Völter: 164) Kurzum: Der Mensch ist im Abendland erst zum »Geständnistier« (Foucault WW: 77) geworden.

Das Aufkommen der biographischen Berichte und der autobiographischen Geständnisse in den Humanwissenschaften, der Verwaltung, der Strafverfolgung und auch in der Philosophie datiert also nach Foucault auf die Entstehung der Disziplinarprozeduren an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert. Aber welchen Beitrag kann diese historische Erkenntnis zur vorliegenden Frage nach dem Verhältnis von Denker und Gedanken, von Biographie und Werk in der Philosophiegeschichte liefern? Sowohl bei den biographischen Berichten aus fremder Feder als auch bei den autobiographischen Geständnissen handelt es sich nach Foucault um ein Diskursritual (Foucault WW: 80). Und genau über dieses Scharnier lässt sich der Wechsel von der genealogischen Perspektive auf die sozialen Praktiken zur theoretischen Perspektive der archäologischen Diskursanalyse vollziehen, in welcher die Differenz von Denker und Gedanke in Form der Differenz von Autor und Werk wieder auftaucht.

Was ist ein Autor?

Die Diskursanalyse fasst das Verhältnis von Autor und Text ins Auge und fragt nach der Art und Weise, in welcher der Text »auf jene Figur verweist, die ihm, zumindest dem Anschein nach, äußerlich ist und ihm vorausgeht« (Foucault

Autor: 1007). Als dem Werk vorgängiges Subjekt würde der Autor damit garantieren, dass sein Denken, sein Text und damit sein Werk »ihr Entstehen eben der Bedeutung verdanken, die er hervorbringt und ihnen verleiht« (Raffnsøe u.a.: 124). Unter einer solchen Perspektive operiert beispielsweise Nietzsche, wenn er, wie im vorhergehenden Punkt dargestellt, diagnostiziert, dass jede große Philosophie die »Selbsterkenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires« (Nietzsche JGB: 19) ist. Unter dieser Prämisse kann die Psychologie dann wirklich ihren Platz als »Herrin der Wissenschaften« (Nietzsche JGB: 39) in der Frage nach dem Stellenwert der Biographie für die Geschichte der Philosophie einnehmen. Foucault ist jedoch mit seiner archäologischen Diskursanalyse um eine andere Perspektive auf das Verhältnis von Autor und Werk bemüht. Zwar bildet auch bei ihm der Autor den zentralen »Angelpunkt der Individualisation in der Ideengeschichte, der Geistes- und Literaturgeschichte, ebenso [wie] in der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte« (Foucault Autor: 1007). Aber folgt man Foucault, dann ist es falsch, den Autor beim wirklichen Schriftsteller oder beim fiktionalen Sprecher zu suchen – der Autor ist eben nicht im Personenstand des schreibenden Menschen zu lokalisieren.

Klammert man die biographischen und psychologischen Bezüge bei der internen und architektonischen Analyse eines Werkes aus, wird zugleich der absolute Charakter und die grundlegende Rolle des Subjekts, in dem Falle des Subjekts als Autor, in Frage gestellt. (Foucault Autor: 1028) Dann ändert sich gegenüber Nietzsche aber auch die Fragestellung. Es gilt dann im Gegensatz zu Nietzsche zu fragen, »wie, aufgrund welcher Bedingungen und in welchen Formen [...] so etwas wie ein Subjekt in der Ordnung des Diskurses erscheinen« (Foucault Autor: 1029) kann: »Kurzum, es geht darum, dem Subjekt (oder seinem Substitut) seine Rolle als ursprüngliche Bedeutung zu nehmen und es als variable und komplexe Funktion des Diskurses zu analysieren.« (Foucault Autor: 1029) Verändert man auf diese Weise die Analyseperspektive, dann darf man sich nach Foucault aber nicht damit begnügen, die leeren, aber immerhin berühmten Worte vom »Tod des Autors« zu wiederholen, denn es wäre, so Foucault, »sicherlich absurd, die Existenz des schreibenden und erfindenden Individuums zu leugnen.« (Foucault ODis: 21) Vielmehr muss der analytische Blick auf den frei gewordenen Raum gerichtet werden und die Frage nach dem Autor als Funktion des Diskurses gestellt werden. (Foucault Autor: 1012)

Der Autorenname ist in der archäologischen Sichtweise Foucaults nicht einfach nur ein Element des Diskurses unter anderen, denn er stellt in Bezug auf andere Diskurse eine bestimmte Garantiefunktion dar, indem er ihre Einteilung

ermöglicht. Die Funktion des Autors ermöglicht es eine bestimmte Anzahl von Texten zusammenzufassen und sie von anderen abzugrenzen. Er ist also maßgeblich verantwortlich für das »In-Beziehung-Setzen der Texte untereinander« (Foucault Autor: 1014, ODis: 20). Diese Zuschreibung eines Diskurses stellt das Resultat einer komplexen Operation dar, welche ein vernünftiges Wesen konstruiert, das man *ex post* als Autor bezeichnen kann: »Zwar versucht man diesem vernünftigen Wesen einen Realitätsstatus zu verleihen: Im Individuum gibt es ein »tiefes« Drängen, eine »schöpferische« Kraft, ein »Projekt«, der Ursprungsort des Schreibens. Tatsächlich jedoch ist das, was man bei einem Individuum als Autor bezeichnet (oder was ein Individuum zum Autoren macht), nur die mehr oder minder psychologisierende Projektion der Behandlung, die man den Texten angedeihen lässt, der Annäherungen, die man vornimmt, der Merkmale, die man für wichtig hält, der Kontinuitäten, die man zulässt, oder der Ausschlüsse, die man vornimmt. All diese Operationen variieren je nach Epochen und Diskurstypen.« (Foucault Autor: 1017f, Schäfer/Völter: 166, 178) Die Funktion des Autors besteht also darin, den Zufall des Diskurses mittels des Spiels der Identität, das heißt in Form der Individualität und des Ich in Grenzen zu halten. Der Autor ist damit nicht mehr eine unendliche Quelle von Bedeutungen, die das Werk erfüllen, der Autor geht dem Werk nicht einmal mehr voraus. Er ist »ein bestimmtes funktionales Prinzip, durch das man in unserer Kultur begrenzt, ausschließt, auswählt, selektiert« (Foucault Autor: 1030).

Eine ähnliche identitäts- und einheitsstiftende Funktion innerhalb des Diskurses bietet die dem Autor komplementäre Kategorie des »Werks«. In ganz ähnlicher Weise wie Foucault die Identität des Autors zerbricht und in verschiedene Perspektiven auflöst, problematisiert er die vermeintliche Einheit des Werks. Diese Einheit verbürgte bisher in der Tradition der christlichen Exegese der Autor, der mit seiner Heiligkeit Pate stand für den Wert eines Textes. Um über den Autor den Kanon eines Werkes zu bestimmen führt beispielsweise der heilige Hieronymus vier Kriterien an: *Erstens* kann ein einheitliches Wertniveau vorausgesetzt werden, das heißt, schlechtere Werke können nicht von demselben Autor stammen. Im Sinne einer inhaltlichen Kohärenz muss darüber hinaus *zweitens* angenommen werden, dass abweichende Darstellungen oder Meinungen innerhalb einzelner Texte für eine andere Autorenschaft sprechen, was *drittens* auch für stilistische Wendungen Gültigkeit besitzt. Das *vierte* und letzte Kriterium, welches die Einheit des Werkes verbürgt, ist dessen biographische Einheit, das bedeutet, dass alle Texte nicht zum Werk zu rechnen sind, die auf Personen oder Ereignisse verweisen,

welche erst nach dem Tod des Autors vorkommen. (Foucault Autor: 1018f) Zieht die Pluralisierung des Autors durch die archäologische Diskursanalyse bereits die Sinnhaftigkeit der Frage nach der inneren Einheit des Werkes in Zweifel, so findet man sich nach Foucault auf der Ebene der konkreten Durchführbarkeit noch vor ganz andere Schwierigkeiten gestellt, nämlich die äußere, materielle Einheit des Werkes sicherzustellen. Foucault, der zusammen mit Gilles Deleuze die Werke Nietzsches im Französischen herausgab, dürfte aus konkreter Erfahrung gesprochen haben: »Wenn man zum Beispiel daran geht, die Werke Nietzsches zu veröffentlichen, wo soll man haltmachen? Man soll alles veröffentlichen, gewiss, was aber heißt dieses ›alles‹? Alles, was Nietzsche selbst veröffentlicht hat, einverstanden. Die Entwürfe seiner Werke? Zweifellos. Die geplanten Aphorismen? Ja. Ebenso die Streichungen, die Randbemerkungen in den Notizbüchern? Ja. Aber wenn man in einem Notizbuch voller Aphorismen einen bibliographischen Nachweis, einen Hinweis auf eine Verabredung, eine Adresse oder einen Wäschereizettel findet: Werk oder nicht Werk? Aber warum nicht? Und so weiter ad infinitum.« (Foucault Autor: 1010) Wenn aber die »Instanz des schöpferischen Subjekts als *raison d'être* eines Werkes« (Foucault AW: 199) der archäologischen Diskursanalyse vollkommen fremd ist, dann muss in der konkreten Untersuchung auch dem Werk ein anderer Stellenwert zukommen. So verstanden verschiebt sich der Fokus der Untersuchung nach Foucault auf die »Typen und Regeln von diskursiven Praktiken, die individuelle Werke durchqueren« (Foucault AW: 199), die sie bisweilen zu Gänze oder in Ausschnitten vollkommen bestimmen und beherrschen. Das Werk als »Struktur in der Welt der Sprache, im Diskurs und in der Literatur« ist daher in Foucaults Perspektive weder die »Ausdrucksform einer besonderen Individualität« (Foucault Interview: 843), wie etwa bei Nietzsche, noch gebunden an die vermeintlich eigene Einheit.

Für die hier zu verhandelnde Problematik von Biographie und philosophischem Werk, respektive für die Differenz von Denker und Gedanken, ergeben sich durch die dargestellte foucaultsche Perspektive weitreichende Konsequenzen. Sieht man den Autor und seinen Text als Einheit an und ordnet dem Autor aufgrund seiner individuellen Geschichte gewisse Denkweisen zu, wie dies etwa Nietzsche tut, »dann wird das, was in seinen Texten gesagt wird, verknüpft.« (Reinhardt-Becker: 229) Denn jeder Sinn, der sich nicht in Beziehung zum Autor und seinem vermeintlichen Denken, ob einheitlich oder sich entwickelnd, setzen lässt, kann nicht zur Geltung kommen, obwohl er sprachlich gesehen vorhanden sein mag. Will man etwas anderes oder

mehr in den Texten der Philosophiegeschichte lesen, dann bietet es sich in der Perspektive Foucaults an, vom Autor zu abstrahieren. In Foucaults archäologischen Analysen zeigt sich dieses Vorhaben in dem Versuch von der Einheit von Autor und Werk, wie auch von der Einheit des Werkes selbst, abzusehen, um Diskurse, das heißt im vorliegenden Fall auch philosophische Werke, Systeme, Begriffe und Ideen jenseits von Textgrenzen und Autorennamen zu analysieren. (Reinhardt-Becker: 229, Schäfer/Völter: 181)

Nachwort

Das Ziel der im Vorhergehenden entwickelten Perspektiven kann weder die Bewältigung der Krise der Philosophiegeschichte, noch die Auflösung des problematischen Verhältnisses von Biographie und Werk, respektive von Denker und Gedanken sein. Vielmehr haben wir versucht mit den diametralen Positionen Foucaults und Nietzsches einen Denkraum zu skizzieren, innerhalb dessen die Behandlung der Problematik von Biographie und Werk vielleicht erst fruchtbar möglich wird. Nietzsche und Foucault stehen dabei nur exemplarisch für die verschiedenen Positionen, die entweder das Denken aus der Biographie heraus erklären, oder aber umgekehrt die Biographie aus dem Denken heraus erklären.

In die Nähe der foucaultschen Position begeben sich beispielweise neuere systemtheoretische Ansätze wie derjenige von Armin Nassehi, welcher in seinem Aufsatz *Die Form der Biographie* die These vertritt, »daß letztlich der kommunizierte Text die Person konstituiert.« (Nassehi: 59) Ähnlich äußert sich auch Rüdiger Safranski als erfolgreicher Autor philosophischer Biographien in einem Interview bei der Frage, ob man das Leben eines Philosophen kennen müsse, wenn man dessen Philosophie verstehen wolle: »Mein Interesse bei philosophischen Biographien ist es, das Werk zu verstehen. Und über das Werk das Leben zu verstehen.« (Safranski Interview: 70) Den Weg Nietzsches beschreitet hingegen beispielsweise der Dilthey-Schüler Georg Misch, bei dem Philosophie nichts anderes heißt als »sich zur Erkenntnis bringen wollen, was man lebt und glaubt.« (Lembeck: 64) Nimmt man die Philosophiegeschichte als Gesamtheit in den Blick, handelt es sich jedoch bei all diesen Positionen um Randphänomene. Aber vielleicht lässt sich gerade mit diesen Randpositionen ein Denkraum aufspannen, innerhalb dessen man Fragen in den Mittelpunkt rücken kann, die sonst in der Philosophiegeschichte nur eine marginale Rolle spielen: Übergeordnet bleibt dabei die Frage, welche

Konsequenzen die Annäherung des ungeliebten Stiefkindes Biographie an die Philosophie im Allgemeinen und die Disziplin der Philosophiegeschichte im Speziellen haben mag. Mit Blick auf Denker wie Paul de Man und Martin Heidegger lässt sich etwa die Frage stellen, ob die Biographie ein Werk auch zerstören kann. (Seibt: 215-226) Darüber hinaus müsste man die Frage nach den Prämissen der biographischen Theorien und deren Verhältnis zur Systemgeschichte des Denkens stellen: Teilen etwa beide die unausgesprochene Prämisse, wonach das Leben, sei es das soziale oder das geistige, immer ein Ganzes konstituiert, das heißt einen kohärenten Zusammenhang? (Bourdieu: 75ff) Die methodologischen und inhaltlichen Fragen, die mit einer solch neuen Problembehandlung verbunden wären, lassen sich wohl noch sehr viel weiter spinnen.

Bis zur Behandlung dieser Fragen und vielleicht auch danach kann man es mit der Biographie und dem Werk womöglich so halten, wie es Foucault mit Nietzsche und seinem Denken hält: »Die Leute, die ich liebe, die gebrauche ich. Das einzige Zeichen einer Anerkennung, die man gegenüber einem Denken wie dem von Nietzsche gelten lassen kann, besteht genau darin, es zu verwenden, es zu verformen, es knirschen und schreien zu machen.« (Foucault Gespräch: 932)

Literatur:

- Arendt, Hannah/Heidegger, Martin [Hrsg.]: Briefe 1925 bis 1975. und andere Zeugnisse. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- Bourdieu, Pierre: Die biographische Illusion, in: BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History. Jahrgang 3 (1), 1990.
- de Man, Paul: Autobiographie als Maskenspiel, in: de Man, Paul: Die Ideologie des Ästhetischen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994.
- Deleuze, Gilles: Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005.
- Dick, Kirby/Ziering, Amy: Derrida [Dokumentarfilm], 2001.
- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008.
- Foucault, Michel: Das Leben der infamen Menschen, in: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III 1976-1979. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.
- Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2007.
- Foucault, Michel: Gespräch mit Michel Foucault, in: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III 1976-1979. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.
- Foucault, Michel: Interview mit Michel Foucault, in: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band I 1954-1969. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007.
- Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007.
- Foucault, Michel: Was ist ein Autor? (Vortrag), in: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band I 1954-1969. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007.
- Freud, Sigmund/Zweig, Arnold/Freud, Ernst L. [Hrsg.]: Briefwechsel. Frankfurt am Main: Fischer, 1968.
- Fulda, Hans Friedrich: Was ist Philosophiegeschichte, und zu welchem Ende studiert man Sie?, in: Sandkühler, Hans Jörg [Hrsg.]: Geschichtlichkeit der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1991.

- Görland, Albert: Aristoteles und Kant, bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis untersucht, in: Cohen, Hermann/Natorp, Paul [Hrsg.]: Philosophische Arbeiten. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1909.
- Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- Heidegger, Martin: Der Europäische Nihilismus, in: Heidegger, Martin: Nietzsche. Band II. Pfullingen: Neske, 1961.
- Heidegger, Martin: Nietzsches Metaphysik, in: Heidegger, Martin: Nietzsche. Band II. Pfullingen: Neske, 1961.
- Heine, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1966.
- Hißmann, Michael: Anleitung zur Kenntniß der auserlesenen Litteratur in allen Theilen der Philosophie. Göttingen und Lemgo: Meyer, 1778.
- Lembeck, Karl-Heinz: Selbstbiographie und Philosophiegeschichte, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften (12), 1999-2000.
- Mittelstraß, Jürgen: Geschichtlichkeit und Geschichte der Philosophie, in: Sandkühler, Hans Jörg [Hrsg.]: Geschichtlichkeit der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1991.
- Nassehi, Armin: Die Form der Biographie. Theoretische Überlegungen zur Biographieforschung in methodologischer Absicht, in: BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History. Jahrgang 7 (1), 1994.
- Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra, in: Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 4. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft, in: Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 3. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- Nietzsche, Friedrich: Ecce homo, in: Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 6. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung, in: Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 6. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, in: Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 5. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.

- Nietzsche, Friedrich: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, in: Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 1. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- Raffnsøe, Sverre/Gudmand-Høyer, Marius/Thaning, Morten Sørensen: Foucault. Studienhandbuch. München: Wilhelm Fink, 2011.
- Reinhardt-Becker, Elke: 5. Autor, in: Kammler, Clemens/Parr, Rolf/Schneider, Johannes Ulrich [Hrsg.]: Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 2008.
- Ripalda, José Maria: Die Geschichte der Philosophie: Reflexionen zu einer problematischen Disziplin, in: Sandkühler, Hans Jörg [Hrsg.]: Geschichtlichkeit der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1991.
- Safranski, Rüdiger: »Wir müssen uns dem Bösen stellen.« Ein Interview mit Rüdiger Safranski, in: Der blaue Reiter. Journal für Philosophie. Ausgabe 17, 2003.
- Safranski, Rüdiger: Nietzsche. Biografie seines Denkens. Hamburg: Spiegel-Verlag, 2007.
- Schäfer, Thomas/Völter, Bettina: Subjekt-Positionen. Michel Foucault und die Biographieforschung, in: Völter, Bettina/Dausien, Bettina/Lutz, Helma/Rosenthal, Gabriele [Hrsg.]: Biographieforschung im Diskurs. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005.
- Schneider, Ulrich Johannes: Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990.
- Seibt, Gustav: Kann eine Biographie ein Werk zerstören? Bemerkungen zu de Man, Jauß, Schwerte und Hermlin, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Jahrgang 52 (3), 1998.
- Tennemann, Wilhelm Gottlieb: Geschichte der Philosophie. Band 1. Leipzig: bei Johann Ambrosius Barth, 1798.
- Windelband, Wilhelm/Heimsoeth, Heinz [Hrsg.]: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1950)
- Zwick, Jochen: Nietzsches Leben als Werk. Ein systematischer Versuch über die Symbolik der Biographie bei Nietzsche. Bielefeld: Aisthesis, 1995.

MAYERHOFER: WORÜBER MAN NICHT SPRECHEN KANN

Bernd Mayerhofer (16. Salon, 10. Mai 2012)

WOVON MAN NICHT SPRECHEN KANN ... ÜBER DAS SCHWEIGEN IM ALLGEMEINEN UND DAS BESTIMMTER PERSONEN IM BESONDEREN

»Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.«
(Ludwig Wittgenstein)

Vom Schweigen reden

Fast jeder Text über das Schweigen beginnt mit einer Feststellung wie der Folgenden: Wer spricht, der schweigt nicht, der bricht vielmehr das Schweigen, mindestens *sein* Schweigen. Wer über das Schweigen spricht, ignoriert, negiert, wovon die Rede ist, implizit, im Augenblick des Davon- oder Darüber-Sprechens also, und durch den Akt des Sprechens, performativ. Der fasst das Schweigen in Worte, kleidet es in Sätze und formt daraus einen Text, der alles ist, nur nicht ... Schweigen, und verfehlt das Schweigen, das Wesen, ja Wesentliche des Schweigens dadurch womöglich. Dieses Dilemma, über etwas zu reden, über das angemessen möglicherweise gar nicht *geredet* werden kann – weil es alles Reden transzendiert, weil immer dort, wo geredet, nicht geschwiegen wird, weil alles Reden aus dem Schweigen heraustritt und in das Schweigen zurückkehrt, unausweichlich, unaufhörlich –, dieses Dilemma ist unvermeidlich (vgl. Heidegger 2001b, S. 107). Und vielleicht ein Grund dafür, weshalb dem Schweigen als dem Uranfänglichen, dem Unvordenklichen und dem zugleich schlechthin Künftigen, Zukünftigen seit je ein religiös-sakraler, theologischer Zauber, eben der Zauber der Transzendenz, innewohnt, das Schweigen seit frühesten Zeiten nicht nur als bloßer Gegensatz zur Rede, zum Sprechen – welcher das Schweigen immer auch ist –, nicht nur als *bloßes* Schweigen, sondern als der Rede, ja der Welt Urgrund und Quelle, als Hort des Sinns und des Seins, als *göttliches, heiliges Schweigen* also, gilt (vgl. hierzu Mensching 1926)!

Wer spricht, schweigt nicht, aber *verschweigt* vielleicht! Anders als das heilige Schweigen, das auf vielfältige Art gedeutet werden kann, ein unerschöpfliches Sinnpotential birgt, ein ganzes Universum an Bedeutungen und Wirkungen zu evozieren vermag, ist das *profane Schweigen* – dessen bekannteste Erscheinungsform das *Verschweigen* darstellt – ein genuiner Modus des Sprechens, das heißt: an einen konkreten Sprechakt und eine konkrete Kommunikations-

situation gebunden. Nur wer redet, wer zu und mit anderen redet, kann verschweigen. Und wer verschweigt, verschweigt immer etwas, über das zu reden sich lohnt, etwas Bestimmtes, das andere Menschen wissen wollen, vielleicht sogar wissen sollten. Das Verschweigen ist freilich nicht einfach eine Weise des bloßen Schweigens, ein bloßes Nicht-Reden bzw. Nicht-Sprechen, sondern in der Regel ein Nicht-Reden-, Nicht-Sprechen-Wollen über etwas, worüber zu reden *ist*, über das oder von dem geredet werden *soll*, oft genug auch ein Nicht-Reden-Können, hierin dem *Verstummen* ähnlich, jenem durch den Zwang der (inneren oder äußeren) Verhältnisse veranlassten Nicht-Mehr-Weiterreden-Können! Dem Verschweigen eignet neben der gegenständlichen daher immer auch eine psychologische und eine moralische Dimension, reagiert der (Ver-)Schweigende doch auf eine implizite oder explizite Aufforderung – die Aufforderung zu sprechen nämlich –, der zu entsprechen er sich weigert oder auf andere Weise entzieht.

Wer verschweigt, hat etwas zu verschweigen und den Wunsch, es zu verschweigen. Und tut dies dadurch, dass er spricht, aber eben nicht über die Dinge, die zu wissen und über die zu sprechen sich lohnt oder über die gesprochen werden sollte. Er spricht und spricht doch nicht, er sagt etwas und sagt zugleich nichts, jedenfalls nicht das, was zu sagen wäre oder von ihm zu sagen erwartet wird. Wird das Verschweigen offensichtlich, ereignet es sich mit anderen Worten vor aller Augen, in irgendeiner Art von Öffentlichkeit, lässt sich also das Verschweigen selbst nicht länger »verschweigen«, dann rückt es ins Zentrum des Redens, wird es zu dessen Motiv und Anlass, dann wird das Reden selbst zu einer Weise des Verschweigens: dann wird um den heißen Brei herumgeredet, sich herausgeredet und freigesprochen, wird ausgewichen, werden falsche Fährten gelegt und falsche Akzente gesetzt, wird die sagende Rede durch nichtssagendes *Gerede*, einer bastardisierten Form des Schweigens so gut wie des Redens also, ersetzt. Wer trotz wiederholter Aufforderung sein Schweigen nicht bricht, auf seinem Schweigen beharrt, auf den trifft das Wort vom »hartnäckigen Schweigen« zu.

Aus dem kein Wort herauszubringen ist, der gilt den Anderen, die dieses Wort fordern, als verstockt, uneinsichtig, nicht-kooperativ, asozial. Mag er auch seine Gründe haben, so sind es doch keinesfalls die der Anderen, die im Gegenteil ihre Gründe, Motive, Interessen und Überzeugungen, nicht selten gewaltsam, im äußersten Fall durch Folter, zur Geltung zu bringen versuchen. Der hartnäckig Schweigende lebt sein eigenes Gesetz, seine eigene Moral, auch auf die Gefahr hin, für diesen seinen Eigensinn von den Anderen bestraft zu werden. Er verweigert sich der an ihn gerichteten Aufforderung,

und diese Verweigerung erhält umso größeres Gewicht, je nachdrücklicher die Aufforderung ergeht, je heftiger die Anderen nach dem »erlösenden« Wort verlangen. Es ist zuvörderst das Begehren der Anderen, das diesem Schweigen seine Bedeutung verleiht, aus einem bloßen ein hartnäckiges – und damit zugleich ein »beredtes« – Schweigen werden lässt. Gäbe es nicht die Anderen und ihren »Willen zur Wahrheit«, ihren »Willen zum Wissen«, ihren »Willen zur Macht«, der Schweigende müsste oder würde nicht ... schweigen. Ja, es gäbe gar kein Schweigen, gewiss kein auffälliges, und auch keinen Willen zum Schweigen, somit keinen Schweigenden, kein zu Verschweigendes und kein Verschwiegenes. Gäbe es die Anderen nicht, gäbe es freilich auch nichts zu sagen, zu reden, zu sprechen, gäbe es Sprache nicht, gäbe es keine Welt.

Hier setzt das philosophische Verständnis des Schweigens an, das am theologischen Schweigebegriff, ihn beerbend, partizipiert, wohl auch das Geheimnis kennt, das, in jedem Schweigen verborgen, durch jedes Schweigen konstruiert, konstituiert wird, jedoch – sieht man einmal von Kierkegaard ab – den Gott nicht, der im Schweigen und als Schweigen sich offenbart (zum philosophischen Begriff des Schweigens vgl. Wohlfart 1992, S. 1483-1495). In philosophischer, vor allem sprachphilosophischer Perspektive treten Schweigen und Sprechen in einen unauflöselichen Verweisungszusammenhang, einander wechselseitig bedeutend und kommentierend, werden Schweigen und Sprechen einander zu Bedingungen ihrer Möglichkeit. Weil der Mensch reden kann und darin gemäß einer von Platon und Aristoteles herrührenden und bis in die Moderne hineinreichenden Tradition sein Vorzug vor dem Tier, das eben dies nicht vermag, besteht, kann er auch schweigen. Jedoch, nur weil er schweigen kann – so lässt sich umgekehrt mit gleichem Recht formulieren –, vermag er überhaupt zu reden, würde anderenfalls sein Reden doch keinen Anfang und kein Ende besitzen, in ein unaufhörliches *Gerede* zerbröseln.

Für Martin Heidegger ist die Sache klar: Der Mensch ist das Wesen, das schweigen kann, und allein aus diesem Grund kann er auch sprechen (Heidegger 2001b, S. 106). Das Ursprüngliche ist Heidegger zufolge nicht die Rede, sondern das Schweigen, vielmehr das *Schweigenkönnen*; aus dem Schweigenkönnen entspringen Sprache und Rede; die Rede unterbricht das Schweigen, nicht das Schweigen die Rede (ebd., S. 106)!

Wovon man nicht sprechen kann ...

Geschwiegen wird aus vielen Gründen: aus Respekt, Höflichkeit oder Zuneigung, aus Angst, Berechnung, Arroganz oder Scham, aus Erschöpfung oder aus Kraft, freiwillig oder aus Zwang, um zu provozieren oder um auf eine Provokation zu reagieren. Auch verschwiegen werden ganz unterschiedliche Dinge: Motive, Ansichten und Überzeugungen, Absichten und Interessen, körperliche Gebrechen, Ängste und sexuelle Vorlieben, eigene oder fremde Dummheiten, Vorurteile und Vorstrafen, Verbrechen, die man beging oder begehen möchte, schlimme Nachrichten und schlechte Aussichten. Die Aufzählung ließe sich beliebig fortführen, immerhin macht sie eines deutlich: Jedes Schweigen ist einzigartig; es hat seine Geschichte, seine Gründe und Abgründe, seine eigenen Farben und Formen, ja seine spezifische Atmosphäre und Dichtigkeit, auch seine besonderen Subjekte und seine je spezifischen Prädikate, nicht zuletzt seinen besonderen Ort. Das Schweigen der Natur ist ein anderes als das der Menschen, das Schweigen der Wälder oder des Meeres ein anderes als das Schweigen der Seele, in dieses freilich von der poetischen Imagination übersetzbar. In Kirchenräume tritt man ein als Schweigender, schweigend verfolgt man die Aufführungen im Theater und im Kino, schweigend geht man nach Hause, schweigend legt man sich zu Bett, *sprechend und schweigend* lebt man sein Leben! Stirbt man auch schweigend?

Das Schweigen ist Teil unseres Lebens, ein so selbstverständlicher, dass er fast nie thematisch wird. Uns fällt in der Regel gar nicht auf, *dass* wir schweigen, zumal wir in den stillschweigenden Augenblicken fast immer von irgendwelchen Dingen in Anspruch genommen sind, also im Grunde gar nicht wirklich schweigen – wenn »wirklich schweigen« bedeutet, dass man es bewusst tut. Dieses bewusste Schweigen muss vom unbewussten, alltäglichen Schweigen deutlich unterschieden werden: Nur wer *weiß*, dass er schweigt, schweigt tatsächlich, im »metaphysischen« Sinne des Wortes! Und wer schweigen *will*! Adolf Hitler wollte schweigen, als er nach der Eroberung von Paris die französische Delegation in jenem Eisenbahnwaggon empfing, in dem am 11. November 1918 von einer deutschen Delegation der Waffenstillstand unterzeichnet worden war; angeblich sagte er die ganze Zeit über kein einziges Wort. Aus Rache? Um den geschlagenen Sieger von 1918 zu demütigen? Gewiss! Vielleicht aber auch aus Lust an der infantilen Selbstinszenierung, aus Machtlust, die vorzüglich am wehrlosen Objekt sich abreagiert! Geschwiegen haben Ende Februar 1933 auch die Menschen,

die unmittelbar nach dem Reichstagsbrand in einer Prozession am zerstörten Parlament vorbeizogen; Siegfried Kracauer hat seinen Eindruck von diesem Ereignis in einem Artikel für die *Frankfurter Zeitung* festgehalten: »Eine endlose Prozession von Menschen zieht sich um das isolierte Gebäude herum. [...] Was an ihnen befremdet, ist ihr beharrliches Schweigen. Es berührt aber darum so merkwürdig, weil Fälle öffentlichen Unglücks in der Regel gerade das Mitteilungsbedürfnis der Massen erwecken. [...] Dieser Brand dagegen lässt die Menge verstummen.« (Kracauer 1990, S. 211f.) Eine Menge, die vielleicht bloß neugierig war, neugierig und eingeschüchtert und am Ende auf das Schlimmste gefasst? Der angesichts des ausgebrannten Plenarsaals – Sinnbild der von den Nazis in der Folge zertrümmerten, ja ausgebrannten Weimarer Demokratie – die Worte fehlten? Löste sich individuelles Verstummen angesichts der Gewalt, die der brennende Reichstag zum Ausdruck brachte, metastasierend in kollektive Sprachlosigkeit auf? Gebar das Schweigen der einen das Schweigen der anderen? Und war dieses Schweigen gar die Antizipation eines künftigen Schweigens, Widerhall des stummen Schreis jener Millionen, die von den Nazis in den Folgejahren zum Schweigen gebracht wurden? Vieles spricht dafür, dass in diesem Schweigen auch eine Ahnung jener namenlosen Schrecken mitschwang, denen der Reichstagsbrand als leuchtendes Signifikat vorausging? Dass es prophetischer Ausdruck einer Furcht vor dem Grauen war, das noch kommen würde. Wovon man nicht reden kann!

Es gibt Ereignisse, Phänomene, die einen verstummen lassen, sprachlos machen, das Schweigen gleichsam erzwingen. Solches Schweigen ist nicht frei gewählt, sondern durch die elementare Kraft des Geschehenen oder Geschehenden über die Subjekte von außen verhängt und kann daher »objektiv« genannt werden. Ein Beispiel wäre das Schweigen der am ausgebrannten Reichstag vorbeiziehenden Menge, ein anderes das eingangs bereits erwähnte heilige Schweigen. In Gegenwart des Göttlichen hat einer uralten und universal verbreiteten Konvention zufolge der Mensch still zu sein und ist es in der Regel auch. Schweigend vertieft er sich ins Gebet, schweigend versenkt er sich in die heiligen Mysterien, schweigend sucht er das Gespräch mit Gott, der selber Schweigen ist, durch und durch, mag er sich auch von Zeit zu Zeit offenbaren. Das Schweigen des Gläubigen ist freilich nicht nur Mittel und Regel, sondern auch Ausdruck: Ausdruck seiner Ergriffenheit, Ausdruck jener *numinosen* Gemütsverfassung, von der Rudolf Otto in seinem Büchlein über »Das Heilige« spricht (Otto 1979). Ergriffen weiß sich der Mensch von einem »schlechthin Übermächtigen«, das ihn seine

eigene Nichtigkeit, vermittelt über das Gefühl einer »schlechthinnigen Abhängigkeit«, erfahren lässt, mit ihr konfrontiert (ebd., S. 10 und S. 12). Ergriffen weiß er sich von einem schlechthin Überlegenen und Unnahbaren, demgegenüber er »in seinem eigenen Nichts« zu versinken, ja zu vergehen droht – und das allein ihn doch aufzufangen und aufzuhalten vermag (vgl. ebd., S. 10.). Wie nähert man sich dem Unnahbaren, wie tritt man in Kontakt mit dem Unfassbaren, Unsagbaren, Unheimlichen, das einen erzittern und verstummen lässt, verstummen vor dem, »was im unsagbaren Geheimnis über aller Kreatur ist«? (Ebd., S. 14). Indem man selber die Stille hält, sich demutsvoll ins Schweigen schickt, im Schweigen übt: »Vor Gott schweigt der Mensch in Demut und Schuld«, heißt es in der Bibel.

Schweigegebote – ursprünglich erlassen zur Vorbereitung auf die Begegnung mit dem Göttlichen und verbindlich vorgeschrieben in der Gegenwart des Göttlichen – sind auch den modernen Philosophen, allen voran Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger, nicht fremd, vor allem in ihrer diätetischen, der körperlichen, seelischen und geistigen Gesunderhaltung bzw. Heilung dienenden Spielart. Das vielleicht bekannteste Gebot dieser Art stammt von Ludwig Wittgenstein, der sich damit in eine Tradition einsortiert, die weit älter ist als sein im Vorwort zum »Tractatus-logico-philosophicus« formulierter, nur vordergründig allein erkenntniskritischer Sprachhygiene verpflichteter kategorischer Imperativ: »Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen« (Wittgenstein 1964, S. 7).

Da sich nach Wittgensteins – später korrigierter – Auffassung die meisten philosophischen Fragen aufgrund ihrer metaphysischen Struktur nicht »klar sagen« und damit auch nicht sinnvoll beantworten lassen, sind sie aus dem philosophischen Gespräch auszuschneiden, muss der Philosoph an dieser Stelle schweigen. Zu diesen Fragen *hat* er, anders als der Theologe oder der Mystagoge, nichts zu sagen. Das ist kein Nachteil, im Gegenteil: Die Ausgrenzung sinnloser Fragen sorgt nach Ansicht Wittgensteins für Komplexitätsreduktion, damit für Entlastung und verhilft dadurch den Einsichtigen zur Seelenruhe. Tatsächlich geht es auch dem vom mosaischen Glauben zum Protestantismus konvertierten Sohn einer reichen Wiener Industriellenfamilie, wie Sokrates, wie Nietzsche, zuvörderst um die Förderung des individuellen Seelenheils, allerdings wählt er als Mittel den ungewöhnlichen Weg der logischen Sprachanalyse. Dass damit die Philosophie auf eine Art sprachkritisch-naturwissenschaftliches Propädeutikum reduziert und als *Philosophie*, die das Ganze, Welt als Totalität, wie fragmentarisch gebrochen

auch immer, denken möchte, verabschiedet wird, liegt in der Konsequenz dieses Ansatzes. Dass ihre sinnlos gewordenen und dem Schweigen überantworteten Fragen sich dadurch nicht ebenfalls verabschieden lassen, gibt Wittgenstein, noch im *Tractatus*, selber zu: »Wir fühlen, dass, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind« (Wittgenstein 1964, S. 114). Die Frage nach dem Sinn des Lebens – um nur diese eine zu nennen – behält auch für Wittgenstein ihre existentielle Berechtigung, beantworten muss sie freilich jeder für sich und darf dabei weder auf die Hilfe der Wissenschaften noch auf die Tröstungen der Philosophie hoffen.

Für den frühen Wittgenstein fallen die Grenzen der Sprache mit den Grenzen der Welt zusammen. Was jenseits davon liegt, lässt sich nicht sagen, geschweige denn erkennen. Jenseits dieser Grenzen liegt ... das Unsagbare, über das die Wissenschaft zu schweigen hat – weil es der Erfahrung nicht zugänglich ist, die Wissenschaft sich davon deshalb kein wahrheitsgemäßes Abbild machen, dazu also nichts aussagen kann! Für Theodor W. Adorno verhält es sich genau umgekehrt. Gerade dem Unsagbaren müsse Philosophie sich zuwenden, dem Unaussprechlichen, Unvorstellbaren, Unbegreiflichen – denken, was sich nicht denken, sagen, was sich nicht sagen lässt, dem Schweigen ein Ohr und Worte leihen, das Schweigen in Sprache, in Text verwandeln. Nur sagen, was ist, reicht nicht, wenn das, was ist, das Schlechte ist. Sagen, was nicht ist, was nicht mehr oder noch nicht ist, darauf käme es an. Das schlechthin Unsagbare – gleichwohl zu sagen Dringlichste – ist für Adorno zugleich das schlechthin Unsägliche: Auschwitz.

Mag vor dem Grauen der Shoah, mag vor der »furchtbaren Banalität des Bösen« (Hannah Arendt) das Wort auch versagen, das Denken daran scheitern – gesagt und gedacht werden muss es! Das »Ungeheuerliche, das sich zutrug« (Adorno 1969, S. 85), darf nicht ungedacht bleiben, soll Adornos Imperativ – »dass Auschwitz nicht noch einmal sei« (ebd., S. 101) – sich erfüllen. Was es freilich geblieben wäre – ungedacht –, wenn sich Philosophen, Historiker und Sozialwissenschaftler Wittgensteins Auffassung zu eigen gemacht und über das, was sich nicht sagen lässt, das Unsagbare eben, geschwiegen hätten. Welten trennen Adorno von Wittgenstein, für den das Unaussprechliche *unaussprechlich* im Ausgesprochenen enthalten ist und nichts, gar nichts verloren ginge, würde man sich *nicht* bemühen, das Unaussprechliche auszusprechen (Wittgenstein 1986, S. 96f.). Adorno zufolge ist gerade dieses Bemühen das Entscheidende, ginge eine Welt verloren, würde man sich dieser Anstrengung, die keineswegs nur eine des Begriffs ist, verweigern.

Will das Bewusstsein nicht dem objektiv herrschenden Wahnsinn verfallen, muss es – ein weiterer Imperativ Adornos, der aus dem zuerst genannten folgt – »dem Unsagbaren standhalten« (Adorno 1978, S. 131) und das Rätsel Auschwitz entschlüsseln. Es muss dies jedenfalls versuchen. Immer wieder, immer aufs Neue!

Dem Unsagbaren standhalten, das Unsägliche in Worte fassen, das Schweigen zum Sprechen bringen, das sagt sich so einfach und ist zugleich doch so schwierig. Das Sagbare zu sagen, schon daran scheitern die meisten. Wittgenstein selbst ist daran gescheitert, nicht in seinen Büchern, aber in seinen Vorlesungen, jedenfalls hin und wieder, etwa an einem Tag im dritten Trimester des Jahres 1938 in Cambridge, als er, hinter dem Katheder stehend, etwas zu sagen versuchte, jedoch kein Wort herausbrachte und schließlich zu stammeln anfang, halbe Worte, unverständliches Zeug (vgl. Der Spiegel 1961, Nr. 22). Was sich sagen lässt, lässt sich klar sagen – gewiss, sofern nicht das Unterbewusste dem um Klarheit ringenden Bewusstsein einen Strich durch die Rechnung macht und die Sprache verschlägt. Vor lauter Sorge, sich nicht präzise genug auszudrücken, brachte Wittgenstein – welche Ironie! – gar kein Wort mehr heraus, keinen Ausdruck mehr zustande und verstummte. Wer weiß: Vielleicht rührt aus dieser Erfahrung und vielen ähnlichen Wittgensteins obsessives Misstrauen, seine Vorsicht gegenüber der Sprache her? Psychologisch gesehen wäre dies nur allzu plausibel.

Erstaunlich ist die überlieferte Reaktion der Cambridger Studenten, die als nicht gerade respektvolle Zuhörer bekannt und gefürchtet waren: Statt sich über das sonderbare Schauspiel, dessen Zeuge sie wurden, lustig zu machen, bewahrten sie – so ist es jedenfalls überliefert – »gespanntes und erwartungsvolles Schweigen« (Ebd.). Eine berückende Dialektik: Wittgensteins unfreiwilligem Ver-Schweigen, Versiegen antwortete das gespannte, aufmerksame Schweigen der Studenten, die auf eine Fortsetzung, die Wiederaufnahme des gerissenen Redefadens, hofften und – auch wenn sie dies niemals zugegeben hätten – auf eine Offenbarung. Wittgenstein stand dort vorne, der große, wenngleich im Augenblick stumme Gelehrte, dessen Namen man sich in den heiligen Gängen und Hallen von Cambridge ehrfurchtsvoll zuflüsterte. Später würde man sagen können, man habe Wittgenstein gehört, und sicherlich würde man bei dieser Gelegenheit dann auch jene Anekdote vom Verstummen des Meisters erzählen, die zu erleben man gerade das – zugegeben ein wenig fragwürdige – Privileg hatte. Wittgensteins zeitweiliges Schweigen war freilich nicht mehr als dies, eine Anekdote, es tat nichts zur Sache. Was die Studenten durch ihr eigenes Schweigen kundtaten, war die

Bereitschaft für das Wort, das nun wiederum klare, deutliche Wort, das aus dem Schweigen geboren werden würde.

Mir scheint, man geht nicht völlig fehl in der Annahme, dass zwischen diesem erwartungsvollen Schweigen auf der einen und Wittgensteins Versuch, das Sagbare auszudrücken, auf der anderen Seite eine enge Verbindung besteht. Eine andere als die geschilderte Reaktion der Studenten hätte den sensiblen Gelehrten der Möglichkeit beraubt weiterzureden, hätte ihn endgültig verstummen lassen, zum Schweigen verdammt oder zum Stammeln verurteilt. Die Studenten haben durch ihr Verhalten, ihr kollektives Stille-Halten, das Ihre dazu beigetragen, dass Wittgenstein sich zu besinnen und von Neuem zu beginnen vermochte. Ihr Schweigen schuf jenen Raum, in den hinein das neue Wort gesprochen werden konnte, einen Resonanz- und Erscheinungsraum, entstanden aus der Hoffnung und dem Vertrauen auf Künftiges, die sich im kollektiven Schweigen der Hörer artikulierte. Ich möchte diese kleine Szene keinesfalls überinterpretieren, gleichwohl sie meiner Ansicht nach exemplarischen Charakter besitzt und sich in eine interessante Maxime fassen ließe: Schweigen bricht man mit Schweigen! Freilich darf es kein hartnäckiges, sondern muss es jenes gespannte, erwartungsvolle Schweigen sein, welches Wittgensteins Studenten so eindrucksvoll demonstrierten.

Seinen Lehrstuhl, einen der berühmtesten philosophischen Lehrstühle Großbritanniens, hat Wittgenstein 1947 aufgegeben. Aus Erschöpfung, aber auch weil er eine Kraft besaß, die er seinen Habilitanden stets gewünscht hatte für den Fall, dass man von ihnen verlangen würde, sich selbst oder ihre Studenten zu betrügen (wovon er allerdings fest ausging): die Kraft zu entsagen – was in seinem Fall bedeutete: die Kraft zu schweigen! Als er erkannte, dass es ihm nicht mehr möglich war, in der gewohnten Weise zu lehren, trat er von seinem Amt zurück. Drei Jahre später ist er, unheilbar an Krebs erkrankt, gestorben. Worüber man nicht sprechen kann, darüber soll man schweigen ...

Das Schweigen denken

Szenenwechsel: Freiburg, Sommersemester 1933 – ein anderer Hörsaal, andere Studenten, ein anderer Dozent. Es ist mucksmäuschenstill; würde die berüchtigte Stecknadel fallen, man könnte es hören. »Mit gespanntester Aufmerksamkeit« (zit. nach Farias 1987, S. 190) folgt ein bis auf den letzten Platz besetztes Auditorium den einleitenden Ausführungen des Vortragenden

über die Aufgaben der akademischen Jugend in dieser bewegten Zeit. Die Vorlesung trägt den schlichten, gleichwohl durchaus anspruchsvollen Titel »Die Grundfrage der Philosophie«, beantworten will diese Frage niemand anderes als der eben frisch zum Rektor der Universität Freiburg gewählte Martin Heidegger, der wenig später, anlässlich der feierlichen Rektoratsübergabe bzw. -nahme, mit einer denkwürdigen Rede über »Die Selbstbehauptung der deutschen Universität« weit über Deutschland hinaus für Aufsehen sorgen wird. Heidegger ist seit wenigen Tagen, genauer seit dem 1. Mai 1933, Parteigenosse, Mitglied der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei, am selben Tag eingetreten übrigens wie Carl Schmitt, mit dem ihn nicht nur eine kollegiale Beziehung, sondern auch eine »politische Aktionspartnerschaft« verbindet (vgl. hierzu Rüthers 1992, S. 31ff.).

Beide wollen bei der Neugestaltung des deutschen Universitätswesens ein Wörtchen mitreden. Beide haben ganz genaue Vorstellungen davon, wie ihr Mitwirken am Aufbruch in die neue Epoche aussehen soll. Und beide werden sie, neben anderem, an ihren ehrgeizigen Plänen – und einer Kollegenintrige – scheitern. Dem einen widerfährt das »Misslingen« seines Rektorats, der andere muss seine Rolle als »Kronjurist des Dritten Reiches« an den Nagel hängen. Was danach folgt, ist ganz großes Kino, Literatur: Beide gehen auf historische Tauchstation – auch innere Emigration genannt –, frisieren ihre politische Biographie und stricken, höchst erfolgreich, an ihrer persönlichen Legende! Vor allem nach dem Ende der Nazi-Herrschaft wird munter selektiert, montiert, arrangiert und inszeniert. Kein Wort zu den Verbrechen und den Verbrechern des Dritten Reiches, kein Wort zu den eigenen Schweinereien: Denunziationen, Intrigen und antisemitischen Auslassungen. Darüber wird geschwiegen: hartnäckig, selbstgerecht, exemplarisch! Der Wirkung tut dies keinen Abbruch: Beide erleben nach dem Krieg einen zweiten Frühling, erfahren eine steigende Wertschätzung und werden zu weltweit rezipierten Klassikern, die man bis heute liest – ihrem Nationalsozialismus und ihrem Schweigen zum Trotz!

Heideggers »Schweigen« ist in doppelter Hinsicht interessant: Der Schwarzwälder Philosoph hat das Schweigen gedacht, intensiver als je ein Philosoph vor ihm – und er hat es persönlich gelebt, exemplarisch praktiziert, auffällig ins (Lebens-)Werk gesetzt! Erste aufschlussreiche Hinweise finden sich bereits in »Sein und Zeit«. In § 34, der von der Rede bzw. der Sprache handelt, äußert sich Heidegger auch zum Schweigen. Zum einen gehöre es, wie das Hören, als Möglichkeit »zum redenden Sprechen«; an diesen Phänomenen werde »die konstitutive Funktion der Rede für die Existentialität der Existenz

erst völlig deutlich« (Heidegger 1979, S. 161). Beide, das Hören und das Schweigen, sind Heidegger zufolge Möglichkeiten der Rede, zugleich jedoch und in eins deren Konstitutionsbedingungen. Im recht verstandenen, mithin also echten Hören gründet die »Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen« (Ebd., S. 163), im recht verstandenen, mithin echten Schweigen das echte, eigentliche Reden. Wiederum – und hier zeigt sich Heidegger als wahrhaft dialektischer Denker – ist nur im echten Reden »eigentliches Schweigen« möglich: »Wer im Miteinanderreden schweigt, kann eigentlicher ›zu verstehen geben‹, das heißt das Verständnis ausbilden, als der, dem das Wort nicht ausgeht. Mit dem Viel-sprechen über etwas ist nicht im Mindesten gewährleistet, dass dadurch das Verständnis weiter gebracht wird. Im Gegenteil: das weitläufige Bereden verdeckt und bringt das Verstandene in die Scheinklarheit, das heißt Unverständlichkeit der Trivialität. Schweigen heißt aber nicht stumm sein. Der Stumme hat umgekehrt die Tendenz zum ›Sprechen‹. Ein Stummer hat nicht nur nicht bewiesen, dass er schweigen kann, es fehlt ihm sogar jede Möglichkeit, dergleichen zu beweisen. Und so wenig wie der Stumme zeigt einer, der von Natur gewohnt ist, wenig zu sprechen, dass er schweigt und schweigen kann. Wer nie etwas sagt, vermag im gegebenen Augenblick auch nicht zu schweigen. Nur im echten Reden ist echtes Schweigen möglich. Um schweigen zu können, muss das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen. Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das ›Gerede‹ nieder. Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, dass ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammen« (Ebd., S. 164f.).

Halten wir das Wichtigste fest: Heidegger scheidet die echte von der falschen Rede, das eigentliche, substantielle, gehaltvolle Reden der Wenigen vom weitläufigen, verdeckenden, scheinklaren *Bereden* bzw. *Gerede* der Vielen. Gleiches geschieht mit dem Schweigen, das Heidegger zufolge nur dann als »echt« gelten darf, wenn ihm das echte Reden, echte Reden-Können vorausgeht oder zugrundeliegt. Dieses wiederum setzt echtes, eigentliches Dasein, ein Dasein also, das »etwas zu sagen«, sich selbst »erschlossen« hat, voraus. Man darf getrost davon ausgehen, dass dies nur auf Wenige zutrifft, dieses Kriterium daher als Ausschlusskriterium gedacht ist. Redende bzw. Schweigende werden von Heidegger mit anderen Worten in zwei Klassen eingeteilt, die sich nichts zu sagen haben – und, so darf vermutet werden, daher auch nicht miteinander kommunizieren *sollen!* Welchen Nutzen würde dies schon haben? Zu welcher Klasse jemand gehört, hängt letztlich davon

ab, ob er reden und schweigen *kann* – beides lässt sich für Heidegger nicht voneinander trennen – oder eben nicht.

In jedem Fall muss, was zu sein jemand behauptet oder vorgibt, öffentlich unter Beweis gestellt, den anderen plausibel gemacht werden. So wenig wie der Stumme vermag einer, der »von Natur« nur selten oder gar nicht spricht, zu beweisen, dass er schweigen kann. Dazu müsste er schon das Wort ergreifen – was dem Stummen aufgrund physiologischer Umstände unmöglich ist. Wer dies tut, wer das Wort ergreift, kann durch das Wort umkommen, sich gewissermaßen um Kopf und Kragen reden – entweder weil er nichts zu sagen hat, was für andere von Interesse wäre, oder weil er es nicht sagen, weil er eben nicht reden *kann*, und sei es, dass er zu viel oder nicht zur Sache, zum Wesentlichen spricht. Nur wer das Wort ergreift, kann anderen freilich auch das Gegenteil deutlich machen: dass er ein echter, ganzer Kerl ist, der sowohl zu reden als auch zu schweigen versteht und dessen Schweigen allein aus diesem Grund höchste Aufmerksamkeit verdient. Wenn einer schweigt, der zu reden vermag, dann ist sein Schweigen so gut wie sein Reden, Ausdruck jener reichen Erschlossenheit, in der allein das echte Reden und Schweigen gründen; der kann, was er meint und will, durch sein Schweigen »eigentlicher« zu verstehen geben als durch die Rede. Interessant ist, was Heidegger in diesem Zusammenhang über das Phänomen der »Verschwiegenheit« äußert: Verschwiegenheit darf nicht mit Verstocktheit verwechselt werden; sie ist vielmehr das Merkmal des seiner selbst Gewissen, der sich den Reichtum seiner Möglichkeiten erschlossen hat, sich selbst transparent (geworden) ist, der sich nicht beweisen muss und daher in seiner Rede auch nicht verschwenden will. Der gelernt hat, auf das zu achten, worauf es ankommt, das echte Hören also vermag und deshalb auch das echte Miteinandersein. Wenn so einer den Raum betritt, erstirbt das Gerede, stellt Schweigen sich ein. Betretenes, ehrfürchtiges, erwartungsvolles Schweigen. Dann muss mit allem gerechnet werden – auch mit der Wahrheit!

In § 5 der Wintersemester-Vorlesung von 1933/34 greift Heidegger das Thema Schweigen wieder auf; dabei schließt er an die Ausführungen von »Sein und Zeit« an, wendet diese nun jedoch ins ontologisch Grundsätzliche. Im Mittelpunkt der bereits zwei Jahre zuvor in leicht geänderter Form gehaltenen Vorlesung steht »die Frage nach dem Wesen der Wahrheit« (Heidegger 2001b, S. 107). Damit verbunden ist die Frage nach dem Zusammenhang von Wahrheit und Sprache. Eben dieser Zusammenhang soll in § 5 aufgeklärt werden, hierbei kommt dem Schweigen eine besondere Bedeutung zu. Heideggers zentrale These lautet kurz gefasst und kursiv gesetzt: »Das

Schweigenkönnen ist ... der Ursprung und Grund der Sprache. Jede Rede ist Unterbrechung des Schweigens ...» (Ebd., S. 107). Heidegger führt den Wesensursprung der Sprache also auf das Schweigen bzw. »Schweigenkönnen« zurück; damit geht er weit über das hinaus, was er in »Sein und Zeit« – kursorisch genug – behauptet bzw. angedeutet hatte: Nicht das Sprechen, das Schweigen gilt jetzt als das Ursprüngliche; das Schweigen geht der Rede voraus, die Rede beendet das Schweigen und kehrt in das Schweigen zurück. Jede Rede, alles Sprechen ist für Heidegger ein »Nicht- und Nichtmehr- und Noch-nicht-Schweigen« (ebd., S. 106). Wir haben es im Grunde mit zwei auf den ersten Blick konträren, letztlich freilich sich wechselseitig ergänzenden Ansätzen zu tun: auf der einen Seite der Primat der Rede mit der Konsequenz, dass das Schweigen als eine Weise des Redens begriffen wird; auf der anderen Seite der Primat des Schweigens mit der Folge, dass Rede und Sprache als dem Schweigen entspringend gedacht werden müssen! Der erste Ansatz ist uns von »Sein und Zeit« her vertraut: »Nur die Wesen, die reden können, vermögen zu schweigen« (beide Zitate ebd., S. 108). Ergo: Wer nicht reden kann, kann auch nicht schweigen! Wer schweigt, muss schweigen *wollen* und reden *können*! Das Schweigen darf eben nicht so verstanden werden, als sei es nur etwas Negatives, ein bloßes Nicht-Sprechen, Nicht-Reden: »Schweigen ist zwar ein Nichtreden, aber nicht jedes Nichtreden ist schon Schweigen. Schweigen ist vielmehr zum mindestens »ein Nichtreden dessen, der reden kann«, sprich: »eine bestimmte ausgezeichnete Art und Weise des Redenkönnens« (beide Zitate ebd., S. 109). Wäre dies nicht der Fall, wäre es unmöglich, »durch Schweigen viel mehr Bestimmtes ... als durch das weitläufigste Reden« zu sagen (ebd.).

Das Schweigen ist nicht Nichts, zugegeben, aber ist es darum gleich etwas »Tieferes«, ein Grund, auf den sich bauen lässt? Anders gefragt: Wie kann das Schweigen, wenn es eine ausgezeichnete Weise oder bestimmte Möglichkeit des Sprechen- und Redenkönnens ist, zugleich der Sprache Grund und Ursprung sein wie von Heidegger behauptet? Schließen sich diese beiden Bestimmungen nicht gegenseitig aus? Wenn das Schweigen eine Weise des Sprechens ist, wie soll es diesem Sprechen dann vorausgehen oder zugrunde liegen können? Außerdem würde in diesem Fall das Schweigen sich selbst ermöglichen – ein Satz, der mindestens tautologisch, letztlich sinnlos ist. Heideggers Antwort ist seinsgeschichtlich motiviert: Wer schweigen soll und schweigen will, muss »etwas zu sagen haben« (Ebd., S. 110.). Zu sagen *haben* aber nur diejenigen etwas, die sich zuvor »dem Seienden und der Übermacht des Seins« öffneten (ebd.). Sprich: die offen geworden sind für den Zuspruch

des Seins, in der Weise nämlich, dass sie sich dem Seienden in *gesammelter* Offenheit zuwenden können, ohne sich in ihm zu verlieren, ohne in der Vielfalt des Seienden sich zu zerstreuen: »Schweigen ist Sammlung, und zwar des ganzen Verhaltens, so dass dieses an sich hält und dadurch in sich gestrafft und so erst recht auf das Seiende, dazu es sich verhält, ausgerichtet und ihm voll ausgesetzt bleibt. *Schweigen ist die gesammelte Aufgeschlossenheit für den übermächtigen Andrang des Seienden im Ganzen.*« (Ebd., S. 111.) Mag das Schweigen auch wie Verschlossenheit wirken, so ist es, wohlverstanden als *eigentliches* Schweigen, doch das genaue Gegenteil davon: ein Sich-Öffnen, Bereit-Machen, Bereit-Halten, ein aktives Sich-Zuwenden, Sich-Konzentrieren, Fokussieren. Zu fokussieren gilt es jene »ursprüngliche() Verschwiegenheit des menschlichen Daseins«, aus der heraus das Schweigen »das Ganze des Seienden, inmitten dessen es ist, zum Wort bringt« (ebd.). Dem Schweigen eignet – wenn ich Heidegger hier recht verstehe – eine aktive, gestaltende, schöpferische Kraft: Das aus dem Schweigen entspringende Wort bildet die Dinge nicht ab oder nach, sondern verhilft ihnen überhaupt erst zur Existenz! Es *gestaltet*, freilich nur, sofern es aus jener gesammelten Aufgeschlossenheit heraus gesprochen wird, mithin also »gebändigtes Ansichhalten« ist und nicht »bloßes Wort«, »bloßes Gerede« (ebd.): »Das Wort bricht das Schweigen, aber nur so, dass es zum Zeugen jener Verschwiegenheit wird und Zeuge bleibt, solange es noch wahrhaftes Wort ist. Das Wort kann zum bloßen Wort, die Rede zum bloßen Gerede verhallen; *das Unwesen der Sprache*, dessen Verfänglichkeit so groß ist wie das Wunder der Sprache.« (Ebd.)

Wie das wahrhafte vom bloßen Wort, so ist auch das wahrhafte vom bloßen Schweigen zu unterscheiden: Das bloße Schweigen ist leer, nichtssagend: ein ängstliches Nachgeben, ein kraftloses Aus- und Zurückweichen, ein erschöpftes Nachlassen, Klein-Beigeben, Entsagen, Einlenken, Kapitulieren, letztlich ein »Unvermögen« (ebd., S. 112). Diese Art des Schweigens wird seinem eigenen Wesen, mehr noch: dem Wesen des Menschen nicht gerecht, muss daher zu den Verfallsformen menschlichen Daseins gerechnet werden, ist Symptom der *Seinsvergessenheit*. Das wahrhafte, echte, wesentliche Schweigen – von dem ja bereits in »Sein und Zeit« die Rede war, allerdings nur im Kontext einer »Daseinsanalytik« – ist mit sich selber, mit seinem Begriff, mit seinem Wesen, sprich: dem Wesen des Menschen identisch: Zu diesem Wesen gehört das Schweigen als »der ausgezeichnete Charakter des Seins des Menschen, aufgrund welchen Seins der Mensch ausgesetzt ist dem Ganzen des Seienden. Schweigen ist die gestraffte Sammlung dieser Ausgesetztheit« (ebd.), als solche zugleich Überlegenheit und damit Macht! Das echte,

kraftvolle, überlegene Schweigen *ermächtigt*: es ermächtigt uns, »der Übermacht des Seins uns zu stellen und in ihr Stand zu halten – und d.h. zu sprechen und in der Sprache zu sein.« (Ebd.) Echtes Schweigen ist beredt, kommunikativ, wirkmächtig – *weil* es den Kontakt zu jener ursprünglichen Verschwiegenheit, in der das menschliche Dasein so gut wie jedes echte Wort wurzelt, nicht hat abreißen lassen. Gewiss, »Sprache bricht das Schweigen, d.h. sie bringt dieses zum Wort [...] Dieses Wort beseitigt« Heidegger zufolge jedoch »nicht einfach das Schweigen, sondern nimmt es in sich mit, d.h. wird seinerseits zum Aufschluss, der sich mitteilt, ob gerade ein Hörer dabei ist oder nicht.« (Ebd., S. 113) Sprache bricht das Schweigen, die Worte nehmen es auf und führen es die liebe lange Rede mit sich. Wer wahrhaft spricht, der schweigt zugleich, wer wahrhaft schweigt, der spricht. Und bedarf dazu der anderen nicht! Echtes Schweigen erschließt sich die Welt durch das Wort, nicht in objektivierender Aneignung, sondern in stiller Anteilnahme, wenn es sein muss, auch alleine, etwa in der Einsamkeit einer abgeschieden-weltfernen, dafür jedoch seinsnahen Schwarzwälder Berghütte!

In den Folgejahren baut Heidegger seine eher kursorischen Überlegungen zu einer Art »Schweigelehre« aus, die unter dem Namen *Sigetik* (*Sigé* griech. Schweigen) bekannt geworden ist. Ich kann mich kurz fassen, da Wesentliches bereits gesagt wurde. Die *Sigetik* gründet in Heideggers werkgeschichtlicher *Kehre*, sprich: seiner Preisgabe des fundamentalontologischen Ansatzes von »Sein und Zeit« zugunsten der nicht minder grundsätzlichen Besinnung auf das, letztlich als »Ereignis« gedachte Wesen des »Seins«. Öffentlich vorgestellt wird sie erstmals im Sommersemester 1937 in der Vorlesung »Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken« (Heidegger 1986), entwickelt und breiter ausgeführt in den zwischen 1936 und 1938 entstandenen »Beiträge(n) zur Philosophie« (Heidegger 2003), die als Heideggers zweites Hauptwerk gelten dürfen. In späteren Texten, besonders in dem Aufsatz »Der Weg zur Sprache« (1959), ist der sigetische Ansatz durchgehend präsent. Ein erster Ausgangspunkt der Heideggerschen *Sigetik* stellt jene uns bereits vertraute Feststellung vom Schweigen als Ursprung der Sprache dar. In den »Beiträgen zur Philosophie« heißt es am Ende lapidar: »Die Sprache gründet im Schweigen« (Heidegger 2003, S. 510). Weil sie im Schweigen gründet, weil das Wesen der Sprache Schweigen *ist*, lässt sich dieses Wesen auch nicht durch die traditionelle, an Aussagesätzen über Seiendes orientierte und damit »seinsvergessene« *Logik*, sondern allein durch eine, die Abkunft der Sprache aus dem Schweigen bedenkende, mithin also anfänglichere *Sigetik* angemessen begreifen. Der zweite Ausgangspunkt liegt in der Heidegger

zunehmend zusetzenden Einsicht, dass sich das Sein seiner Verlautbarung, d.h. der Aneignung durch die Sprache entzieht: »Wir können das Seyn selbst ... nie unmittelbar sagen« (ebd., S. 79). Warum? Weil »jede Sage ... aus dem Seyn her(kommt)« (ebd.), in gewisser Weise also immer schon zu spät ist, jedes Sprechen über das Sein Selbiges in Seiendes verwandelt und damit der Wahrheit des Seins nicht gerecht wird.

Das Sein lässt sich nicht sagen, und doch muss von ihm gesprochen werden! Der paradoxen Situation angemessen wäre allein das Schweigen, freilich dürfte es kein bloßes (Ver-)Schweigen, sondern müsste es ein in höchstem Maße beredtes, auf das eigentlich zu Sagende, aber tatsächlich nicht Sagbare *hinweisendes* Schweigen sein: »Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, dass es im Nichtsagen gerade genannt wird: das Sagen als *Erschweigen*« (Heidegger 2008, S. 471f.). Siegtisch kann mithin jenes Denken genannt werden, das über das Sein nicht einfach spricht, als wäre es irgendein Seiendes, sondern qua Erschweigung einen Bezug zu diesem Sein zu *stiften* sich bemüht, der jede falsche Objektivierung vermeidet, und zu diesem Zweck die Stille sucht, weil nur in und aus der Stille »das Seyn (als Ereignis) vernehmbar« wird (Heidegger 2003, S. 510). Kein bemächtigendes, sondern ein hörendes Denken also, das von der Wahrheit des Seins angesprochen, angerufen werden möchte und diese Wahrheit nur ex negativo, als und durch das Schweigen nämlich, kenntlich machen kann. Ein Denken im Übrigen, dem das Verschwiegene, das gerade nicht Offenbarte als das Wesentliche, als das »Nächste und Wirklichste« gilt (Heidegger 1986, S. 232f.). »Die Erschweigung ist die eigentliche ›Logik‹ der Philosophie« (Heidegger 2003, S. 78), der Philosoph selbst nicht Kündler einer Wahrheit, die als ausgesprochene schon dem Verdikt der Metaphysik verfällt, sondern Zeuge jenes uranfänglichen Schweigens, aus dem heraus Wahrheit allererst durch die Kunst des Erschweigens zu entbergen wäre, ohne dabei freilich vom Schweigen zu reden.

Si tacuisses, philosophus mansisses

Fassen wir zusammen: Heidegger spricht nicht einfach nur über das Schweigen, er versucht das Schweigen zu *denken*, wesentlicher, als es bislang gedacht worden war. Und er denkt es wesentlich nicht als etwas Seiendes, sondern in seinem Sein: als Ursprung der Sprache nämlich, sowie als existentielles Vermögen: als *Schweigen-Können*. Das Schweigen geht mit anderen Worten

dem Sprechen voraus; es ist, transzendentalphilosophisch gesprochen, dessen Möglichkeitsbedingung, damit zugleich aber auch die Möglichkeitsbedingung des Denkens. Wer das Sein denken möchte, muss sich für das Sein öffnen. Der Weg dorthin führt über das Schweigen und die Stille, in der allein sich das Sein vernehmen lässt. Schon bei Nietzsche heißt es: »Oh wie wir glücklich sind, wir Erkennenden, vorausgesetzt, dass wir nur lange genug zu schweigen wissen! ...« (Nietzsche 1988, S. 250). Für Heidegger ist Schweigen immer beides: Mittel und Zweck, Grund und Ziel. Dem Schweigen eignet eine ontische und eine ontologische Qualität, es ist Voraussetzung für das, worauf es Heidegger tatsächlich ankommt: das Denken und gleichzeitig dessen Ziel. Nicht jedes Schweigen verdient diesen Namen, nur das wesentliche, recht verstandene. Als *Vermögen* will das Schweigen-Können aktualisiert werden, setzt es Maßstäbe! Man kann das Schweigen auch verfehlen, glaubt nur zu schweigen und tut es tatsächlich doch nicht. Es gilt hier der bereits von Platon und Aristoteles her vertraute Satz: Alle haben es, nur Wenige wissen es zu nutzen; auf diese Wenigen, die im eigentlichen Sinne Wissenden, schweigend »Erkennenden«, kommt es Heidegger freilich an!

Wer vermag schon das Wesentliche zu sagen, wer die Wahrheit zu erschweigen, wer gar »vom Schweigen zu schweigen« (Heidegger 1994, S. 152)? Gewiss sind es Dichter wie Georg Trakl, dessen von Heidegger analysiertes Gedicht »Im Dunkel« sigetisch-kongenial mit dem Vers beginnt: »Es schweigt die Seele den blauen Frühling«. Vielleicht sind es auch Philosophen wie Nietzsche, der laut Heidegger »über das Wesentlichste« geschwiegen, seinen wesentlichsten Gedanken – die Wiederkehr des Gleichen – verschleiert und verschwiegen haben soll (Heidegger 1986, S. 12). Wo er doch von ihm gesprochen habe – weil die Mitteilung dieses Gedankens »nicht völlig verschwiegen« werden konnte –, tat er dies Heidegger zufolge »dichterisch, in Gleichnissen, die den Sinn und die Wahrheit im Bilde, d.i. im Sinnlichen, und somit als Sinnbild darstellen« (Ebd., S. 36f.). Ist die Kunst also der Weg, den das philosophische Denken nicht gehen kann? Müssen die Denker zu Dichtern, die Philosophen zu Künstlern werden, wenn sie die Wahrheit entbergen, das Entborgene »sagen« wollen? Es scheint so – immerhin rückt für Heidegger der Denker als Erschweigender »in seiner Art und seiner Weise in den Rang des Dichters« (Ebd., S. 77), ist alles echte philosophische Denken in sich dichterisch und alles Dichtwerk im höchsten Grade denkerisch! Dichten und Denken, wiewohl nicht miteinander identisch, konvergieren in einem Punkt: Beide sind, recht verstanden und gesprochen, ausgezeichnete Weisen des Sagens, in denen die ursprüngliche Wahrheit

des Seins aufklingt oder doch aufzuklingen vermag. In jedem Fall ist Fingerspitzengefühl gefordert, soll das Rätsel des Seins erraten, das Verborgene entborgen werden. Darin vor allem besteht Heidegger zufolge das *Wagnis* des Denkens: dass es das Wesentliche verfehlen, die Wahrheit verstellen kann; darin die Gefährlichkeit der Sprache: dass sie das, worauf es ankommt, dem Gerede preisgibt, enthüllt, wo zu verhüllen, verhüllt, wo zu enthüllen wäre. Verhüllen und enthüllen, aufbewahren und preisgeben sind zwei Seiten der gleichen Medaille und der Grund, weshalb bereits der von Heidegger verehrte Hölderlin die Sprache als »der Güter Gefährlichstes« bezeichnete (Heidegger hat das späte Hölderlin-Fragment *Im Walde*, das den Satz enthält: »...] und darum ist der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben, damit er schaffend, zerstörend ... zeuge, was er sei«, 1961 in öffentlicher Lesung selbst vorgetragen).

Keine Frage: Die Sprache ist in der Tat ein gefährliches Gut! Und dieser Umstand gewiss ein nicht unerheblicher Grund dafür, weshalb Heidegger nach dem Krieg zu den Verbrechen des Dritten Reiches sowie zu den Fragen von Schuld und eigener Mitschuld – von Ausnahmen abgesehen, die freilich ins Gewicht fallen – öffentlich geschwiegen hat. Heidegger musste davon ausgehen, dass alles, was er hätte sagen können, zwangsläufig missverstanden worden wäre. Außerdem gab es aus *seiner* Sicht nichts zu sagen – nichts einzugestehen, nichts zu bereuen, nichts zurückzunehmen. Und im Übrigen war ja bereits alles Wesentliche gesagt worden, etwa in den Vorlesungen ab Mitte der dreißiger Jahre, in denen Heidegger sich eigenem Bekunden zufolge vom empirischen Nationalsozialismus deutlich distanziert hatte? Warum also sich wiederholen, auf die Gefahr hin, nicht nur missverstanden, sondern auch absichtlich falsch verstanden zu werden? Warum sich gemein machen mit einer Menge, die – den Nachweis hatte Heidegger selbst geführt – ohnehin nie verstehen würde? Auf das Denken kam es an, und dieses Denken galt es unbeschadet ins Post-Nationalsozialistische hinüberzuretten, vor billigen Einwänden *ad personam* mithin zu schützen, und sei es auch um den Preis, das Denken von seinem Denker, den Text vom Autor zu trennen (vgl. hierzu Pöggeler 1994, S. 384f.). War es am Ende diese stupende Wertschätzung des eigenen Denkens, die Heideggers Schweigen veranlasste? Riet ihm – wie es Nietzsche mit Blick auf »unmusikalische« Einwände einst zu praktizieren vorgab – letztlich seine *Philosophie*, »zu schweigen und nicht mehr weiter zu fragen« (Nietzsche 1999, S. 22)? Zumal man, wie Nietzsche weiter ausführt, »in gewissen Fällen, wie das Sprichwort andeutet, nur dadurch Philosoph *bleibt*, dass man – schweigt« (ebd.). Dafür spricht einiges!

Stimmt dies – bleibt man tatsächlich Philosoph, wenn man Antworten auf Fragen, die sich nicht abweisen lassen, verweigert? Hat Heidegger geschwiegen, um Philosoph – der Philosoph, der er gerne sein wollte – bleiben zu können? Und sollte ihm tatsächlich »seine Philosophie« den Rat, zu schweigen, eingegeben haben, was sagt das dann über diese Philosophie und über den Philosophen? Ist damit nicht gleichzeitig schon eine Art »Vor-Urteil« gefällt? Hat sich eine Philosophie, die zu millionenfachem Völkermord nichts sagen mag oder zu sagen weiß, nicht *als Philosophie* diskreditiert? Erwarten wir nicht gerade von den Philosophen Antworten auf Fragen, die sich nicht abweisen lassen? Wozu wäre eine Philosophie, die zu Hitler und den Verbrechen des Dritten Reiches nichts einfällt, gut? Noch grundsätzlicher gefragt: Durfte Heidegger – gerade weil er in diesem Reich eine gewisse Rolle gespielt hat – nach dem Krieg zum größten aller denkbaren »Zivilisationsbrüche« schweigen? Und ist nicht dieses »nahezu völlige() Schweigen über den Holocaust« (Steiner 1989, S.26f.) um Vieles entsetzlicher als sein profaschistisches Engagement in der Frühphase der Nazidiktatur?

Wer so fragt, hat sich längst entschieden, und zwar für die moralische Bewertung eines Verhaltens, das mit Moral und Ethik im herkömmlichen, traditionellen Sinne nichts anzufangen vermag. Heideggers Philosophie kennt keine Moral, keine Ethik, gewiss keine Ethik der Rücksichtnahme, sei es auf die *conditio humana* im Allgemeinen, sei es auf Schwächere im Besonderen! Es ist ein – im wahrsten Sinne des Wortes – *rücksichtsloses* Denken, das sich an »menschlichen« Maßstäben nicht messen lassen und vor Menschen daher auch nicht verantworten, geschweige denn rechtfertigen möchte. Da es sich einer tieferen Bindung verpflichtet weiß, einer anfänglicheren Fügung zu entsprechen bemüht ist, haben die moralphilosophischen Kategorien »Gut« und »Böse« für dieses Denken – und seinen Denker – keinerlei Bedeutung. Was Menschen gut und was sie böse nennen, schrumpft auf dem Hintergrund der Seinsgeschichte zur Fußnote. Selbst Auschwitz – Inbegriff des Schlimmsten, was Menschen Menschen angetan haben – gerät aus einer solchen Perspektive zur *Petitesse*, zu einem bedauerlichen Betriebsunfall, der den Denker nichts zu lehren vermag und daher ignoriert werden kann (vgl. hierzu Altwegg 1988, S. 19)!

Seinsgeschichte ist Tätergeschichte! Den Überlebenden von Auschwitz, jenen also, die – wie Adorno es ausgedrückt hat – von Rechts wegen eigentlich tot sein müssten, müssen solche Sätze wie Hohn in ihren Ohren klingen bzw. geklungen haben. Ein weiteres Mal sollten sie zum Schweigen gebracht werden, wiederum im Namen der Wahrheit, diesmal freilich im Namen der Wahrheit des »*Seyns*«. Nachdem Millionen »durch die Endlösung nicht nur das Leben,

sondern auch der Ausdruck des ihnen zugefügten Unrechts verweigert worden war« (Lyotard 1987, S. 107), sollte den der Hölle Entronnenen, mit dem Leben Davongekommenen das gleiche Schicksal widerfahren? Ewiges Verstummen zum Frommen der Täter, die an ihre Taten nicht mehr erinnert werden wollten – und dafür gegebenenfalls auch mit barer Münze zu zahlen bereit waren? Heideggers Relativierung der Nazi-Verbrechen gehört, wie sein eigenes Schweigen über diese Verbrechen, in den Kontext der nachkriegsdeutschen »Vergangenheitsbewältigung«, die, wenigstens in den ersten zwei Jahrzehnten, gar keine war, sondern eine Flucht vor der Vergangenheit. Eine ganze Nation flüchtete sich in das Schweigen, um sich in ihm heimisch einzurichten, ja um überhaupt wieder heimisch werden zu können. Heimat, die gab es nämlich nicht mehr, das Schweigen sollte sie wiederherstellen helfen. Würde man nur lange genug die Vergangenheit *beschweigen*, mit anderem Wort ignorieren, wäre es irgendwann so, als hätte sie überhaupt nie stattgefunden – kollektives Schweigen als Derealisierungsstrategie!

Wer von Taten und Tätern nichts wissen will, darf von ihren Opfern nicht sprechen, muss die Verstümmelten, Vergasteten, Verbrannten zu verdrängen und zu vergessen versuchen! Was die aus dem Krieg heimkehrenden Väter und Söhne aus verständlichen Gründen und nachvollziehbaren Motiven nicht sagen konnten bzw. wollten, daran durften jene, die von ihnen umgebracht worden waren oder um ein Haar umgebracht worden wären, nicht erinnern. Und weil viele der Täter nach 1945 in Staat, Justiz und Wirtschaft Karriere machten, wurde das Schweigen über Art und Ausmaß ihrer Tatbeteiligung geradezu zur bundesdeutschen Staatsräson. Die meisten Deutschen, ob aktive Nazis, Mitläufer oder einfache »Volksgenossen«, wollten an das Dritte Reich und die Nazi-Barbarei nicht erinnert werden, vom historisch beispiellosen Völkermord an den Juden, den unfassbaren Grausamkeiten in den Konzentrationslagern nichts wissen. Heidegger stellt hier keine Ausnahme dar – es bleibt freilich die Frage, ob er, zumal angesichts seiner luziden Ausführungen über den Zusammenhang von Schweigen und Reden, eine Ausnahme hätte darstellen *sollen*, ja *müssen*. Sein eigenes Schweigen kommunizierte mit dem Schweigen der Anderen, schrieb sich zwanglos ein in das deutsche Kollektiv-Schweigen. Unerträglich ist nicht das Schweigen selbst, sondern die in diesem Schweigen sich ausdrückende Gleichgültigkeit gegenüber den Opfern, unerträglich ist freilich auch die Art, wie es von Heidegger inszeniert wurde. Heidegger hat nicht einfach nur geschwiegen, er hat es auf eine weithin vernehmliche Weise getan – so dass man sein Schweigen zur Kenntnis nehmen musste. Er *wollte* schweigen, und er *wollte*, dass die Welt es ... hört!

Nun, die »Welt« hat es gehört, und sie hat darauf reagiert. Sie hat Heideggers Schweigen nicht einfach nur zur Kenntnis genommen, sie hat es vielmehr zum Sprechen gebracht – und zu diesem Zweck mit einer geradezu zwanghaften Obsession befragt, ausgelegt, analysiert, dekonstruiert. Dadurch wurde dieses Schweigen überhaupt erst mit jener überbordenden Signifikanz, die es heute auszeichnet, aufgeladen, ist es nicht nur zum Objekt wissenschaftlicher Hermeneutik, sondern zu einem veritablen, Heideggers biologische Existenz überdauernden Diskursphänomen geworden. In diesem Diskurs geht es gar nicht mehr oder allenfalls vordergründig um Heidegger, nicht mehr um die vor allem seine unmittelbaren Schüler bewegende Frage, *weshalb* er zu den Verbrechen der Nazis geschwiegen, *warum* er das erlösende Wort nicht gesprochen hat (sofern er denn geschwiegen hat, was man auch bezweifeln kann; tatsächlich hat Heidegger – dies wird nur allzu gerne »verschwiegen« – eine ganze Menge gesagt; aber gerade das Gesagte lässt das, was er nicht gesagt, wozu er sich nicht geäußert hat, nur umso schärfer in den Vordergrund treten). Es geht um das Schweigen selbst, das Schweigen als diskursives Ereignis: Was will dieses Schweigen sagen? Was sagt es? Was bedeutet es? (Vgl hierzu Lyotard 1988 und Derrida 1988.) Dass es etwas bedeutet, gilt – nicht zuletzt angesichts des von Heidegger selbst thematisierten Zusammenhangs von Reden-Können und Schweigen-Wollen – als ausgemacht. Im Zentrum des Diskurses steht, streng genommen und wesentlich gedacht, mithin nicht Heidegger, sondern eine seiner Äußerungs-, ja Erscheinungsformen, eine seiner *Gestalten*: Das Schweigen ist Subjekt der Rede, der Autor eine notwendige Funktion. Er verschwindet hinter dem, was er nicht gesagt hat, wird zur Fußnote seines eigenen Schweigens, das nun den Autor denkt, statt von ihm gedacht zu werden. Beredtes Schweigen par excellence!

Kehren wir an dieser Stelle noch einmal zu Heideggers Vorlesung aus dem Sommersemester 1933 zurück. Sie ist aus verschiedenen Gründen interessant: Zum einen, weil der Philosoph sich hier nicht nur zur »Grundfrage der Philosophie«, sondern, im dafür eigentlich völlig unpassenden Rahmen einer fachphilosophischen Veranstaltung, auch zu den aktuellen Grundfragen von Politik und Geschichte äußert, und dies auf eine Weise tut, die, obgleich im Grundsätzlichen vage bis zur Unerträglichkeit, an Deutlichkeit (der Parteinahme) nichts zu wünschen übrig lässt. Zum anderen, weil Heidegger in dieser Vorlesung einen Brückenschlag unternimmt von der Philosophie zur Politik, genauer: von »Sein und Zeit« zu Adolf Hitler. Weil er, mit anderen Worten, in dieser Vorlesung nicht nur das Sein, sondern auch den »Führer« denkt und beides sich für Heidegger ganz offensichtlich zwanglos miteinander

verbinden lässt. Das – und nicht seine bis 1945 andauernde Mitgliedschaft in der NSDAP – ist der Skandal, wenn man denn von einem Skandal sprechen möchte: dass die in »Sein und Zeit« entwickelten existentialontologischen Kategorien problemlos ins Nationalsozialistische gewendet werden können; dass dieses Werk sich so wenig sperrt gegen die Auslegung, die sein eigener Autor ab 1933 – und sei es auch nur für eine kurze Zeit – vornimmt, gegen das, was Emmanuel Faye in seiner monumentalen, freilich ein wenig gewaltsam argumentierenden Heidegger-Studie »die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie« genannt hat (Faye 2009). Man könnte auch umgekehrt formulieren: Heidegger leiht dem Nationalsozialismus, durchaus in Verkennung der tatsächlichen ideologischen Verhältnisse, sein philosophisches Vokabular und sein Ingenium und trägt damit zu einer »Verwesentlichung« des Nationalsozialismus bei; diese Verwesentlichung bzw. Ontologisierung der NS-Herrschaft wiederum wird von Heidegger nach dem Ende des Dritten Reiches ganz wesentlich zur eigenen Entlastung re-instrumentalisiert werden: Wo es um Seinsgeschichte geht – so die perfide Argumentation –, fällt das subjektive Moment überhaupt nicht ins Gewicht, kann es folglich auch gar keine persönlichen Verfehlungen, für die sich zu entschuldigen wäre, geben, braucht es kein »erlösendes Wort«, darf rechtschaffen geschwiegen werden! War Heideggers Irrtum seinsgeschichtlich veranlasst, dann war es gar keiner, jedenfalls keiner, der sich hätte vermeiden lassen, dann *musste* Heidegger irren und war sein Irrtum von einer Größe, die sich nicht mit menschlichem Maß messen lässt! Ontologie als Persilschein!

Wer schweigt, muss damit rechnen, dass sein Schweigen missverstanden, instrumentalisiert, missbraucht wird. Er hat freilich auch das Gegenteil ins Kalkül zu ziehen: dass es, auf dem Hintergrund des Gesprochenen und Gesagten, in einer buchstäblichen Weise ausgelegt wird, die Eigenes, Wesentliches zum Vorschein kommen lässt, überraschende Einsichten, beispielsweise in den Charakter einer Philosophie oder den des Philosophen, ermöglicht. Wenn einer schweigt, der zu reden versteht, gewinnt sein Schweigen automatisch an Gewicht, dann wächst freilich auch die Gefahr, dass dieses Schweigen sich gegen ihn kehrt oder gekehrt wird. Sind die Anderen mehrheitlich der Ansicht, dass dort, wo geschwiegen wurde, geredet hätte werden müssen, gerät der Schweigende in Rechtfertigungsnot, muss er möglicherweise irgendwann sein Schweigen brechen, und sei es nur, um die Legitimität dieses Schweigen zu begründen. Geschwiegen hat und sein Schweigen begründen musste auch der Wiener Satiriker Karl Kraus, jener Karl Kraus, dem zu Hitler bekanntlich nichts einfallen wollte (»Mir fällt zu

Hitler nichts ein«, lautet der erste Satz des unter dem Eindruck des Nationalsozialismus entstandenen, aber erst 1952 posthum veröffentlichten großen Essays »Dritte Walpurgisnacht« von Karl Kraus). Nach der Machtergreifung der Nazis verschlug es dem wortgewaltigen Gesellschaftskritiker – so hatte es jedenfalls den Anschein – die Sprache: Monatlang erschien keine Ausgabe der von Kraus herausgegebenen »Fackel«. Erst im Oktober 1933 meldete die Zeitschrift sich wieder zu Wort, das einzige Mal in diesem Jahr, mit einer vier Seiten dünnen Nummer, die außer einer Grabrede für Adolf Loos nur noch das folgende, als eine Art Rechtfertigung und Ermutigung gedachte Kraus-Gedicht (Die Fackel, Nr. 888, Oktober 1933, S.4) enthielt:

»Man frage nicht, was all die Zeit ich machte.
Ich bleibe stumm;
und sage nicht, warum.
Und Stille gibt es, da die Erde krachte.
Kein Wort, das traf;
man spricht nur aus dem Schlaf.
Und träumt von einer Sonne, welche lachte.
Es geht vorbei;
nachher war's einerlei.
Das Wort entschlief, als jene Welt erwachte.«

Bertolt Brecht hat noch im selben Monat in einem eigenen Gedicht (»Über die Bedeutung des zehnzeiligen Gedichtes in der 888. Nummer der Fackel«) zum Verstummen des Satirikers Stellung genommen:

»Als der Beredte sich entschuldigte
Daß seine Stimme versage
Trat das Schweigen vor den Richtertisch
Nahm das Tuch vom Antlitz und
Gab sich zu erkennen als Zeuge.«

Lassen wir am Ende noch einmal Heidegger selbst zu Wort kommen: »Wenn ich zur Zeit der Arbeitspause abends mit den Bauern auf der Ofenbank sitze oder am Tisch im Herrgottswinkel, dann reden wir zumeist *gar nicht*. Wir rauchen *schweigend* unsere Pfeifen« (Heidegger 1983, S. 10). Mit den Bauern schweigen und mit ihnen rauchen, mag auch die Welt darüber zugrunde gehen – mir scheint, das trifft es irgendwie!

Literatur

- Adorno, Theodor W., 1969: *Erziehung nach Auschwitz*, in: derselbe: *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt/Main.
- Adorno, Theodor W., 1978: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/Main.
- Altwegg, Jürg, 1988: *Heidegger in Frankreich – und zurück?*, in: ders. (Hrsg.): *Die Heidegger-Kontroverse*, Frankfurt/Main, S.14-25.
- Derrida, Jacques, 1988: *Heideggers Schweigen*, in: Günther Neske/Emil Kettering (Hrsg.): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen.
- Farias, Victor, 1987: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt/Main.
- Faye, Emmanuel, 2009: *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Im Umreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935*, Berlin.
- Heidegger, Martin, 1979: *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Heidegger, Martin, 1983: *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, 1. Abt. Bd. 13, Frankfurt/Main.
- Heidegger, Martin, 1986: *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen (Sommersemester 1937)*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, 2. Abt. Bd. 44, Frankfurt/Main.
- Heidegger, Martin, 1993: *Heraklit. Die Anfänge des abendländischen Denkens (Sommersemester 1943)*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Abt. 2, Bd. 55, Frankfurt/Main.
- Heidegger, Martin, 2001a: *Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933)*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, 2. Abt., Bd. 36/37, Frankfurt/Main, S. 1-80.
- Heidegger, Martin, 2001b: *Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933/34)*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, 2. Abt., Bd. 36/37, Frankfurt/Main.
- Heidegger, Martin, 2003: *Beiträge zur Philosophie (Das Ereignis) (1936-1938)*, in: *Gesamtausgabe*, 3. Abt., Bd. 65, Frankfurt/Main.
- Heidegger, Martin, 2008: *Nietzsche*, Bd. 1, Stuttgart.
- Kracauer, Siegfried, 1990: *Schriften*, Bd. 5.3, Frankfurt/Main.
- Lyotard, Jean-Francois, 1987: *Der Widerstreit*, München.
- Lyotard, Jean Francois, 1988: *Heidegger und die Juden*, Wien.
- Mensching, Gustav, 1926: *Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Gießen.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1988: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (1887)*, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hrsg.): *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, München.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1999: *Menschliches, Allzumenschliches (1886)*, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hrsg.): *Kritische Studienausgabe*, Bd. 2, München.

- Otto, Rudolf, 1979 [EA 1963]: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München.
- Pöggeler, Otto, 1994: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart.
- Rütters, Bernd, 1992: *Carl Schmitt im Dritten Reich*, München.
- Steiner, George, 1989: *Martin Heidegger. Eine Einführung*, München u.a.
- Wittgenstein, Ludwig, 1964: *Tractatus-logico-philosophicus/Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt/Main.
- Wittgenstein, Ludwig 1986: *Wittgensteins Briefe*, hg. v. Brian F. McGuinness/Georg Henrik von Wright, Frankfurt/Main
- Wohlfart, G./J. Kreuzer, 1992: Artikel »Schweigen, Stille«, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Darmstadt, S. 1483-1495.

CEGLA: WARUM GUIDO KNOPP DER BESTE DEUTSCHE HISTORIKER IST

Christoph M. Cegla (27. Salon, 10. Juli 2012)

WARUM GUIDO KNOPP DER BESTE DEUTSCHE HISTORIKER IST

Einige theoretische Überlegungen zur Narration in der Geschichtsschreibung

I. Einleitung

Man kann einiges von Guido Knopp behaupten. Mit Sicherheit ist er der bekannteste und erfolgreichste deutsche Historiker unserer Tage. Doch dieser Einschätzung folgt vielerorts ein bitterer Nachgeschmack. Als die TV-Dokumentation ›100 Jahre – Die Bilder des Jahrhunderts‹ zum Jahreswechsel 1999 auf dem Kanal Phoenix 16 Stunden am Stück lief, nannte der Journalist Hans-Jürgen Jakobs das zynisch den ›totalen Knopp‹. Im akademischen Umfeld sieht es nicht viel anders aus. Guido Knopp ist gewöhnlich ein rotes Tuch für rechtschaffene Historiker, die sich der wissenschaftlichen Methodik und Sorgfalt mehr verpflichtet fühlen, als Verkaufszahlen. Angegriffen wegen seiner Methode und mehr oder weniger offenen Quotenorientierung und verteidigt wegen seiner Reichweite, wollen wir uns heute Abend einem anderen Ansatz widmen.

Ich möchte fragen: Was ist das Besondere an Guido Knopps Geschichtsdarstellungen und auf welche Weise wird Erkenntnis durch sie transportiert? Kurz: Was tut Guido Knopp im Wesentlichen? Die Antwort lautet: Er reduziert Geschichte einerseits auf die dramatische Erzählung und andererseits auf ein TV-Serien-Format mit entsprechender Logik und Systematik. Ich möchte diesbezüglich die provokative These vertreten, dass Guido Knopp damit den Kreis schließt und die Geschichte aus der modernen Objektivität zu ihrer Erzähltradition zurückführt. Dadurch, dass Knopp Geschichte als Erzählung begreift und sie bewusst so umsetzt, zeigt er, dass er – im Sinne der Theorie – einer der fortschrittlichsten Historiker ist. Mit seinen überdeutlich akzentuierten, fast reißerischen Filmreihen dekonstruiert er das Prinzip Fernsehdokumentation. Ob seine Methode dabei als Segen oder Katastrophe empfunden wird, ist für diese Überlegung unerheblich.

II. Die Erzähltradition der Geschichtsschreibung

Zunächst gilt es herauszufinden, welche Rolle die Narration innerhalb der Geschichtsbeschreibung traditionell spielt. Die Vermutung lautet: eine ent-

scheidende. Der deutsch-amerikanische Geschichtstheoretiker George G. Iggers bestätigt diese Annahme, indem er auf den Erzählcharakter der Geschichte von Thukydides bis Ranke, von Caesar bis Churchill hinweist. Während für die Denker der Aufklärung der ahistorische Begriff der Vernunft im Mittelpunkt des Interesses stand, nahm innerhalb der Philosophie des Deutschen Idealismus das Problem der Geschichte bereits eine zentrale Stellung ein. Die Fortschrittsidee hinter der Geschichte war für geschichtsphilosophische Überlegungen von Kant bis Marx konstitutiv, bis auf wenige Ausnahmen.

Meine Geschichte beginnt mit einer bedeutenden Zäsur: Der Professionalisierung von Geschichtsschreibung an den deutschen Universitäten und ihrer Etablierung als wissenschaftliche Disziplin neben der Geschichtsphilosophie. Die preußischen Reformen zu Beginn des 19. Jahrhunderts waren der Grundstein. Nach und nach rückte die Entdeckung der Geschichtlichkeit des Menschen in den Vordergrund. Der Historismus, die Hauptdenkrichtung der akademischen Geschichtswissenschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, lehnte die Überzeugung vom kontinuierlichen Entwicklungsprozess der Geschichte ab. Ein weiteres Charakteristikum des Historismus war seine Tendenz, Institutionen wie Staat und Nation als organische, geschichtlich hervorgebrachte Akteure innerhalb der Weltgeschichte auftreten und agieren zu lassen. Der Wahrheit der Geschichte näherte man sich im Historismus nicht durch philosophische oder metaphysische Reflektionen. Es sollten vielmehr die einzelnen Epochen unabhängig voneinander betrachtet und analysiert werden.

Entscheidend sind die Folgen: Der Historismus bedeutete die Verdrängung der Narration in den Hintergrund zugunsten eines quellenkritischen Ansatzes. Der preußische Historiker Leopold von Ranke (1795-1886) wollte Geschichte mit göttlicher Objektivität betrachten und beschreiben. Das Ich des Autors hätte Ranke am liebsten vollständig getilgt, um die Vergangenheit selbst über die Quellen sprechen zu lassen, sagt die kroatische Historikerin Mirjana Gross. Methodik sollte die Geschichtsschreibung mit den neuen wissenschaftlichen Grundlagen versehen und wenigstens gleichberechtigt neben der Geschichtsphilosophie erheben. Der Auftritt der Geschichte als wissenschaftliche Disziplin bedeutete für die professionelle Arbeit des Historikers eine scharfe Trennung zwischen wissenschaftlichem und literarischem Diskurs. Ranke war mit seiner gründlichen Abwägung der verschiedenen Interessen der geschichtlichen Akteure eine emotionslose und sachliche Darstellung der Verhältnisse zwar gelungen. Doch obwohl er sich jeglicher Moralpredigt enthielt – seine

Ansichten kommen innerhalb der Werke klar zum Ausdruck. Gerade die politisch konservative Einstellung zeigt sich bei Ranke deutlich in seiner Bewunderung großer Nationalstaaten. Ranke bewies am eigenen Beispiel – so Mirjana Gross –, dass das Bild des Historikers, der seine eigene Person und die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Umgebung verleugnen könne, eine Illusion ist. An die Überzeugung, man könne vom Autor unabhängige, objektive Geschichtswissenschaft betreiben, wurde sich aber selbst nach der Krisis des Historismus im Jahr 1922 noch lange geklammert.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts setzte sich neben der Nationalgeschichte des Historismus langsam eine Sozialgeschichte durch. Doch der nächste Akt hält auch für sie eine Überraschung bereit: Verwirrt, respektvoll oder angenehm überrascht nimmt – in Peter Anselm Riedls Worten – das Publikum schließlich das Ende der Moderne zur Kenntnis. Es folgt der Auftritt verschiedener Diskurse, die das Attribut postmodern tragen, mit den bekannten Folgen für Wissenschaft und Kultur. Die Väter dachten, das Ziel der Geschichte sei der Sieg der Kultur – also Bildung, Wissenschaft und Technik – über die Natur als ihr Gegenteil. Als problematisch und letztendlich schlecht haltbar erwies sich diese Überzeugung hauptsächlich angesichts zweier Weltkriege, des Holocaust, totalitärer Regime, ständig drohender nuklearer Vernichtung und der fortschreitenden Zerstörung der Umwelt. Das Verständnis von Geschichte als sinnvolle und zielgerichtete Entwicklung kam so letztendlich doch noch aus der Mode. Neben dem Sinn der Geschichte war auch die Möglichkeit wissenschaftlicher Geschichtsschreibung in arge Bedrängnis geraten. Kein Wissenschaftler konnte mehr seiner eigenen Welt entrinnen. Zusätzlich werden seine Entdeckungen durch die Kategorien der Sprache, in der er denkt, präformiert – wie George Iggers feststellt. Die objektive und ideologiefreie Erkenntnis stand wieder in Frage. Es wurde sogar die Möglichkeit diskutiert, dass Geschichte der Literatur näher sei als der Wissenschaft.

Bereits Nietzsche hatte begonnen, Fragen nach den Interessen eines Historikers und dessen Gebundenheit an seine eigene Zeit zu stellen. 1973 konstatierte Hayden White in seinem Buch »Metahistory« dann endgültig die Abhängigkeit von Autor und Publikation innerhalb der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung. Um ihren Darstellungen den Anschein von kausaler Erklärung zu verleihen, bedienen sich Historiker nach White verschiedener Strategien. Narrative Modellierungen, zum Beispiel Satiren, oder rhetorische Figuren wie etwa Metaphern, waren Kategorien, die er für die Autoren entwarf. Jeder Historiker fand sich von da an in Whites Raster. Ob als Erzählung am Lagerfeuer oder als Wissenschaft betrieben – die Geschichtsschreibung ist

nach Hayden White immer narrativ, auch wo sie vorgibt, es nicht zu sein. Der Autor bedient sich – bewusst oder unbewusst – literarischer Genres und spitzt Geschichte dadurch dramaturgisch zu, selbst wenn er sich bemüht das Faktische darzustellen. In allen Formen der Darstellung zeigt sich, dass auch das Reden und Schreiben von der Vergangenheit von Anfang an »konstruktiv« ist, also der Historiker als der die Überlieferung Erforschende notwendigerweise auch ihr literarischer Konstrukteur ist, findet der Historiker und Erziehungswissenschaftler Erhard Wiersing. Damit hat Geschichtsschreibung als Wissenschaft ihre scheinbare Unschuld verloren: vertrieben aus dem Paradies des unabhängigen, objektiven Autors.

Indem Hayden White die Geschichtsschreibung mit Kategorien der Literaturtheorie analysierte, hatte er die Geschichtswissenschaft um postmoderne oder poststrukturalistische Diskussionen bereichert. Andere folgten: 1979 wurde von Lawrence Stone ein grundsätzlicher Wandel im Geschichtsverständnis vorgeschlagen. Stone betonte sein Interesse an Aspekten menschlichen Daseins statt an unpersönlichen Kräften wie Produktion oder demographischen Verschiebungen. Die Überzeugung, dass die Geschichte von kleinen Gruppen oder einzelnen Individuen forschungsrelevant sei, führt bei George Iggers zurück zu einer erzählenden Geschichtsschreibung, die den subjektiven Aspekten menschlicher Existenz gerecht werden will. Im Anschluss an diese Wiederentdeckung der Erzähltradition innerhalb der Geschichtsschreibung soll im Folgenden ein bedeutender Einschlag innerhalb der Geschichtsvermittlung näher betrachtet werden: Der Auftritt moderner Massenmedien.

III. Massenkultur und Geschichtskultur

Seit ihrer Erfindung ist die Massenkultur vielfach angegriffen worden. Philosophen, Soziologen, Medienwissenschaftler, Linke wie Konservative – das Spektrum der Kritik scheint breit. Die Kritiker sehen den Fortbestand der Kultur schlechthin bedroht. Verantwortlich für den unvermeidlichen Niedergang ist die Offenheit von kultureller Partizipation für die breite Mehrheit der Bevölkerung. Massenkultur bedroht jenes Bessere der Menschheit, das in der hohen Kultur immer wieder aufscheinen könne, resümiert der Marburger Medienwissenschaftler Andreas Dörner die Kritik mit leicht spöttischem Unterton. Auch Jürgen Habermas bemerkte die Transformation der zunächst bildungsbürgerlich und literarisch bestimmten, kulturräsonierenden Öffentlichkeit zu einer durch Massenmedien und Massenkultur beherrschten Sphäre.

In den 1960er Jahren hielt die politische Linke Massenmedien wie das Fernsehen sowie ihre Analyse noch für eine Ausgeburt des Kapitalismus. Autoren der Frankfurter Schule reagierten auf die Vulgarität der industriellen Welt mit entschiedener Ablehnung. Nur wenige Wissenschaftler waren zu dieser Zeit fest entschlossen, diesem Phänomen objektiv und vorurteilsfrei gegenüber zu treten. Umberto Eco gab an, er wolle Figuren und Probleme der Massenkultur untersuchen. Mittlerweile ist die Massenkultur als Phänomen und Forschungsobjekt in den Wissenschaften weitestgehend angekommen. Sie erreicht die wissenschaftlichen Diskurse sogar auf Augenhöhe – und zwar spätestens dann, wenn diese sich in ihrer Erhabenheit bedroht fühlen. Vom Ende des Monopols der professionellen Geschichtswissenschaft zu sprechen, wie die Historikerin und Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann es tut, ist jedoch irreführend. Die im 19. Jahrhundert entstandene, akademische Geschichtswissenschaft hatte nie ein tatsächliches Monopol innerhalb der Geschichtsvermittlung inne, auch wenn es im eigenen diskursiven Umfeld so gewirkt haben mochte. Es bestand im Gegenteil immer ein populäres, ein gesellschaftliches Interesse an Geschichte – im Sinne von Geschichten erzählen ebenso wie im Sinne einer populären Geschichtskultur.

Das Bildungsbürgertum des 19. Jahrhunderts, das in der akademischen Umgebung ohnehin vorherrschend war, praktizierte in der Freizeit zusätzlich öffentliche Wissenschaft. Neben Naturwissenschaften, Kunst und Kultur widmete man sich im Salon des 19. Jahrhunderts auch der Geschichte. Derartige kulturelle Partizipation war vor dem Auftritt der Massenkultur Anfang des letzten Jahrhunderts noch dem politisch und kulturell avantgardistischen Bürgertum vorbehalten. Betrachtet man allerdings zusätzlich trivialliterarische Geschichtsdarstellungen, etwa innerhalb der Belletristik, wird das Spektrum der Diskurse wesentlich breiter.

Der Trend setzt sich fort, Geschichte ist heute ganz verschiedenen Sachwaltern ausgesetzt: neben den Professoren auch den Politikern, den Ausstellungsmachern, den Geschichtswerkstätten, den Bürgerbewegungen, den Filmregisseuren, den Künstlern, den Infotainern und den Eventregisseuren. Die Geschichte verlagert dabei ihren Schwerpunkt von der Universität zum Kulturbetrieb des Marktes, fasst Aleida Assmann zusammen. Zunächst spielt Assmann mit dem ›Kulturbetrieb des Marktes‹ zwar auf das Konzept der Kulturindustrie Adornos an. Sie trennt jedoch auch explizit die Professoren vom Rest der Sachverwalter und markiert somit die Scheidung zwischen akademischen und öffentlichen historischen Diskursen. Und noch wichtiger: sie zeigt eine Schwerpunktverlagerung vom akademischen Milieu zur medialen,

öffentlichen Bühne an. In diesem Sinne beschreibt auch der Münchener Historiker Wolfgang Hardtwig die Lage jeder wissenschaftlich seriösen Darstellung der Vergangenheit als bisher nie da gewesene Konkurrenzsituation. Ebenso der Münsteraner Althistoriker Peter Funke sieht diesen Kampf um Deutungshoheit und Vermittlungskompetenz härter werden, wo Dokumentation und Fiktion immer mehr ineinander fließen. Derselben Meinung ist auch Erhardt Wiersing, wenn er feststellt, dass das Bild, das sich die Mehrheit der Menschen von der Vergangenheit macht, mehr durch ihre Darstellung in den modernen Massenmedien als durch die Forschungsliteratur und die Museen geprägt werden.

Wie geht es der Geschichte dabei? Vereinzelt sind optimistische Situationsbeschreibungen zu vernehmen: Die Geschichte erfreut sich im Kreis der Wissenschaften wie in der Öffentlichkeit der Anerkennung und des Zuspruchs, sagt der Frankfurter Historiker Lothar Gall. Ein regelrechter Geschichtsboom geht auf ein gestiegenes Bildungsniveau, vor allem aber auf mehr Freizeit und ein wachsendes Budget für den Kulturkonsum zurück. Doch im Rahmen dieses Kulturkonsums rückt nicht die Geschichte der Professoren in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Sondern vielmehr eine Vielzahl nicht-akademischer Geschichtsdiskurse, die auf die populären zeitgenössischen Vermittlungsformen zugeschnitten sind. Die damit einhergehende, deutliche Akzentverschiebung von der Sozialgeschichte hin zur Alltagsgeschichte ist wenig verwunderlich in einem Alltag, in dem die Gegenwart der Massen im Gesellschaftsleben zum auffälligsten Merkmal des geschichtlichen Gesamtzusammenhangs geworden ist, wie Umberto Eco sagt. Der »cultural turn« ermöglicht es nun, neue Fragen an die Geschichte zu stellen. Beispielsweise nach den Personen oder Gruppen, die bis dahin im Dunkeln gestanden hatten, weil sie keine Westeuropäer, geistig Gesunde, Männer, Erwachsene und Politiker gewesen waren.

IV. Wissenschaftliche gegen populäre Geschichtsschreibung?

Verschiedene literarische Genres können Schauplatz populärer Geschichtsdarstellung sein: Biographien, der historische Roman im Allgemeinen oder Kriegsromane im Speziellen, Belletristik und seit neuestem auch Krimis, Thriller und alternative Genres wie Steampunk oder Science-Fiction. Ob die einzelnen Bücher dabei in den Kritiken eher unter Trivilliteratur firmieren oder epische Meisterwerke darstellen, ist weniger wichtig. Karl May oder J. K. Rowling

liefern für meine Überlegungen ebenso relevante Geschichtsdarstellungen, wie Umberto Eco oder Jules Verne. Das Format sowie die öffentliche Rezeption und Diskussion ist entscheidend, nicht der Autor oder die Wissenschaftlichkeit des Inhalts. Die zweite für die populäre Geschichtsschreibung relevante Bühne, neben der Literatur, ist die der visuellen Medien. Den ›Historischen Spielfilm‹ muss man vom Fernsehformat TV-Serie als Geschichtsdokumentation abgrenzen, findet der Weimarer Medienphilosoph Lorenz Engell. Er läuft zwar auch im Fernsehen, gehorcht jedoch anderen Gesetzen. Dass Fernsehen und speziell Nachrichten und Dokumentationen dabei selbst zur historischen Quelle werden, liegt auf der Hand.

Populäre Geschichtsschreibung und Darstellung sind nicht notwendig rein fiktional. Sie können es jedoch durchaus sein, ohne das Prädikat ›Geschichtsdarstellung‹ zu verlieren. Im Umkehrschluss müssen geschichtswissenschaftliche Darstellungen nicht notwendig dokumentarisch oder empirisch-analytisch sein. Was folgt aus dieser Feststellung? Könnte populäre Geschichtsschreibung sich eventuell am Geschäft der Wissenschaft beteiligen, selbst wenn sie zu einem Großteil auf Fiktion beruht? Könnte die wissenschaftliche Geschichtsschreibung gleichwohl versuchen, aus dem Schneckenhaus der Methode und Objektivität zu fliehen? Da man sich der Erzähltradition ohnehin nicht zu entziehen vermag, müsste die Geschichtswissenschaft doch unbeschwert und vorurteilsfrei die die Erzählformate unterstützenden, fiktionalen Elemente freudig an sich ausprobieren. Doch das Gegenteil scheint der Fall zu sein, bis auf wenige Ausnahmen.

Mit seinem Konzept der ›populären Geschichtsschreibung‹ meint Wolfgang Hardtwig eine auf den nicht-professionellen Leser zugeschnittene Geschichtsschreibung. Das Phänomen ließe sich nicht in einer bloßen Gegenüberstellung von ›Fachwissenschaft‹ und ›Popularisierung‹ fassen. Ebenso wenig kann es lediglich als Popularisierung von akademischem Wissen begriffen werden, findet der Stuttgarter Historiker Carsten Kretschmann. Hardtwig indes räumt den Autoren durchaus wissenschaftliche Kompetenz ein, die Übergänge seien gleitend. Es herrscht also keineswegs Konsens darüber, zwischen Professoren und populären Autoren, zwischen akademischer und populärer Geschichtsschreibung zu trennen. Jedoch seien die Erzählweise sowie die Produktionsparameter und das Lektorat bewusst daraufhin ausgerichtet, ein breites Publikum anzusprechen, nicht die Wissenschaftsgemeinschaft. Journalisten, wie Sebastian Haffner mit seinen Anmerkungen zu Hitler, tragen nach Hardtwigs Meinung ebenso dazu bei wie Romanciers wie Erich Maria Remarque.

Die akademische Geschichtswissenschaft bemängelt indes Verwehungen, die aufgrund der Übernahme des Mandats dieser populären Geschichts-

schreibung ihrer Meinung nach entstehen. Scheinbar wird der populären Geschichtsvermittlung besonders misstraut, weil sie über Emotionen funktioniert und nicht mit den Mitteln der Vernunft: Man dürfe keinem effektheischenden ›Histotainment‹ frönen, bei dem das Nachdenken durch Nacherleben und Nachfühlen ersetzt werde, fordert Peter Funke.

Auf den Punkt gebracht lautet der Hauptvorwurf der Wissenschaft, die populäre Geschichtsschreibung würde angesichts der Einflüsse durch Narration und Medienformate dem Anspruch der moralischen Bildung mangels Seriosität nicht nachkommen können. Dies gelte im Besonderen für die Beschäftigung mit der Geschichte Nazideutschlands. Der Historiker Hannes Heer befürchtet, sie würde durch Knopp & Co. den Schrecken verlieren und zur harmlosen Geisterbahn verkommen. Die Gründe für den Funktionsverlust als moralische Instanz scheinen klar auf der Hand zu liegen: Aleida Assmann erklärt, dass das heutige Angebot auf dem Geschichtsmarkt sich im Rahmen einer Aufmerksamkeitskultur mit kurzen Konjunkturen, Impulsen und Effekten darstellt. Die Präsentation sei dabei entscheidend, denn sie sei vielfältiger, reizvoller und raffinierter geworden. Jedoch hieße das nicht, dass Geschichte deshalb weiter und tiefer verankert wäre. Zu oberflächlich und zu wenig kritisch, um zur Bildung beitragen zu können, hat der Münchener Historiker Peter Reichel fiktionale Formate und populäre Geschichtsschreibung im deutschen Fernsehen als die ›zweite Geschichte‹ einer Epoche bezeichnet.

Nur wenige Forscher setzen sich mit den Produktionen der ZDF-Redaktion Zeitgeschichte ausführlicher auseinander, obwohl ›Herr K.‹ unbestritten ein Feindbild der ehrenwerten Historikergemeinde ist. Man blickt stattdessen regelrecht herab auf Guido Knopp und verurteilt ihn für seine Quotenorientierung.¹ Die Vorwürfe drehen sich im Kreis um Knopps Methode. Er setze vor allem auf Tempo sowie die Suggestivkraft von Bildern und Musik, alles zerfließe in einem großen Brei sagt der Historiker Hans Woller vom Münchener Institut für Zeitgeschichte dem Spiegel. Dabei entstehe die Gefahr der Verharmlosung und Relativierung: Durch Verzicht auf Zusammenhänge und Politik an der richtigen Stelle werde Schuld bei Knopp oft apologetisch verklärt. Erinnerung als Zerstreuung nennt der Zeit-Redakteur Peter Kümmerl Knopps Technik. Seine Filme funktionierten wie Rollenspiele, mit deren Hilfe sich die Deutschen mit ihren Großvätern versöhnen könnten. Die Filme hätten das ›Wir‹-Gefühl ins deutsche Erinnern gebracht. Vor Versöhnung mit der eigenen Geschichte nur um den Preis der Verdummung warnt die Journalistin Evelyn Finger. Knopps Filmdokumente liefen Gefahr, die Propaganda des ›3. Reiches‹ nur zu transportieren und nicht kritisch zu bearbeiten. Sie seien

virtuos montierte Kurz-Wochenschauen, an denen der Erfinder Goebbels seine reine Freude gehabt hätte, beschwert sich Hannes Heer. Guido Knopp lenkt die öffentliche Aufmerksamkeit auf die Geschichte und speziell die deutsche NS-Vergangenheit, soviel ist sicher. Trotzdem interpretiert Heer seine Arbeit als einen Beitrag zum versuchten ›Schlusstrich‹ in der deutschen Geschichtsschreibung.

V. Es war einmal... der Deutsche

Was passiert beim ›Geschichten erzählen‹? Bisher haben wir gesehen: Die Geschichtsschreibung kann, auch über den Weg der Wissenschaftlichkeit, ihre Erzähltradition nicht abstreifen. Auch der reine Quellenpositivismus oder eine historische Sozialwissenschaft betreten in dem Moment das Feld der Literatur, sobald sie verschiedene Ergebnisse verknüpfen oder sich an ein Publikum wenden. Auf die Spitze treibt es Hayden White: Geschichtsschreibung ist für ihn stets eine Literaturgattung, auch Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie unterscheiden sich nicht wesentlich.

Die Narration von Historie funktioniert dabei mit Hilfe zweier Prinzipien. Erstens muss das Publikum sich wohlfühlen. Zweitens müssen die Angesprochenen unterhalten werden. Eine zu dieser Art von Geschichtsvermittlung notwendige angenehme Atmosphäre wird über Nostalgie erreicht, die Inhalte im Wesentlichen über emotionale Anteilnahme und Unterhaltung transportiert. »Dabei knüpfen die neuen medialen Formen freilich an die zum Teil schon seit Jahrtausenden gepflegten und erprobten Formen der Vermittlung von wirklicher und fiktionaler Geschichte an: an die ›schön‹ erzählte, dramatisch inszenierte, im Ritus feierlich wiederholte und vergegenwärtigte, im originalen Zeugnis gezeigte und beglaubigte, im Denkmal symbolisierte, im Bild angeschaute und wohl auch in Chroniken nüchtern in ihrem Ablauf festgehaltene Geschichte«.²

Das Vermittlungskonzept Knopps baut auf Einzelschicksale. Zeitzeugenberichte sind dabei mit mehr oder weniger dramaturgischem Element ausgestattet. Hannes Heer erklärt, dass solch eine biographische Geschichtsschreibung Menschen mit Emotionen und Schicksalen, in die wir uns einfühlen können, präsentiert. Sie stellt so Nähe her, vernichtet die Distanz und nivelliert das uns Fernliegende. Sämtliche Dokumentationen Knopps – mit Ausnahme der ›Holokaust‹-Reihe – folgen diesem Prinzip des ›biographischen Narrationsaufbaus‹. Nicht nur in den Sendungen, die wie ›Hitlers Helfer‹ (1996) die

wichtigsten Gestalten des NS-Regimes zum Thema haben. Sondern eben auch, wenn Ereignisgeschichte dargestellt wird. Selbst für einen Bericht über den 2. Weltkrieg oder die Vernichtung der europäischen Juden hangelt sich die Erzählung – nach der Meinung des Münsteraner Historikers Oliver Näpel – an Versatzstücken einzelner Biographien entlang, bis eine chronologische Erzählung entsteht. Die Vermutung schließt sich an, dass durch Emotionalisierung und Distanzverlust der Gesamtüberblick in Gefahr geriete. Auch Vereinfachungen der Zusammenhänge tragen zu dieser Tendenz bei – ebenfalls ein bekannter Einwand. Der biographische Aufbau sei trotzdem nützlich, hält der Hamburger Historiker Karsten Linne dagegen: Man müsse anerkennen, dass auch dieser Ansatz historisches Verständnis wecken kann und für viele Menschen den einzigen Zugang zu Geschichte überhaupt öffnet, sagt er. Knopps Erfolge beruhen nicht zuletzt auf seiner Produktivität, auch wenn sich seine Produkte stark ähneln.

VII. Der Laie staunt, der Fachmann wundert sich

Beruhet das Geheimnis seines Erfolges wirklich nur auf Populismus und NS-Mystizismus? Oder hat Guido Knopp durch einen bisher nicht da gewesenen Brückenschlag die Verbindung zwischen seriöser Wissenschaft und Kulturindustrie geschaffen und stellt damit ein ebenso nie da gewesenes Mittel zur Massenpartizipation zur Verfügung?

Guido Knopp bezeichnet sich selbst als ›Journalist für Zeitgeschichte‹, nicht als ›Dokumentarfilmer‹. Ziel seiner Arbeit ist es, spannend dargestellte Zeitgeschichte für ein großes Publikum zu produzieren. ›Objektiver Erkenntnis‹ oder einer historischen ›Wahrheit‹ möglichst nahe zu kommen, hat für Knopp nicht die oberste Priorität. In seinen Fernsehdokumentationen kommen zu einem geringen Anteil Fotos und Archivalien zum Einsatz. Sie bestehen stattdessen aus Filmdokumenten, Zeitzugeberichten und assoziativ neugedrehten Bildern, die narrativ in einen Kausalzusammenhang gebracht werden. Dem Spiegel sagt Knopp: »Wir recherchieren sehr penibel und lassen uns umfassend wissenschaftlich beraten«. Sein Motto dabei lautet: »Aufklärung braucht Reichweite«.³ Dieses Motto weist zugleich auf Knopps Ansinnen: ›Aufklärung‹ will nie nur reines Wissen vermitteln, stattdessen möchte sie den Menschen erziehen.

Das Hauptaugenmerk in den Geschichtsdarstellungen Guido Knopps liegt also eben nicht auf dem objektiven Wahrheitsgehalt des jeweils Gesagten.

Es liegt vielmehr auf der perfekten Form der Erzählung und dem erzieherischen Effekt der jeweiligen Geschichtsdarstellung. Knopp denkt die Geschichte nicht von ihrem Inhalt, sondern vom Publikum aus und ist deswegen – unter den Geschichtswissenschaftlern – so innovativ.

Die Fiktion lässt vergangene Zeiten für den Laien dadurch erfahrbar werden, dass sie Geschichte über menschliche Beziehungen darstellt. Daher auch der in den Geschichtsdarstellungen Guido Knopps bewusst gesetzte Schwerpunkt auf Biographien und Emotionen. Das für eine Dokumentation vergleichsweise hohe Maß an Dramatik und Fiktion lässt Historie zur erlebbaren Geschichte werden, die dem Zuschauer den Eindruck von unmittelbarer Zeugenschaft vermittelt. Das Geschichtsformat Guido Knopps, so gerechtfertigt die Kritik gegen die Verflachung auch sein mag, reagiert auf zeitgenössische Bedürfnisse – auch im Bereich der Geschichtskultur. Das Argument, man erreiche mit der Massenkultur mehr Menschen, ist vielleicht trivial – aber trotzdem gültig: Geschichte als Massenphänomen und damit auch als Massenpartizipation an Kultur erfreut sich hoher Aufmerksamkeit. Das ist einer der zentralen Gesichtspunkte, die das Prinzip ›Guido Knopp‹ für Laien, also für die Zielgruppe der Populärhistoriker, so interessant und auch gewinnbringend macht: Es bietet ihnen sehr leichten Zugang zu Geschichtsdarstellungen. Ebenso bietet es bisher Uninteressierten die Chance auf einen leichten Einstieg und befriedigt das gesellschaftliche Bedürfnis nach Bildung.

Dem Fachmann muss überdies klar sein, dass dabei den fiktionalen Darstellungen historischer Ereignisse meistens eine sehr viel größere Wirkungsmacht zukommt, als dokumentarischen Formaten, wie der Hamburger Medienwissenschaftler Knut Hickethier zu bedenken gibt. Wegen ihrer emotionsbasierenden Funktion und verdichteten Form sind fiktionale Geschichtsdarstellungen in der Lage, tiefere oder ›innere‹ Wahrheiten zu transportieren. Das stellte der Soziologe, Politikwissenschaftler und Überlebende des KZs Buchenwald Eugen Kogon (1903–1987), beeindruckt von der ›Holocaust‹-Serie im deutschen Fernsehen, 1979 fest. Die mit dem ›cultural turn‹ einhergehende Verschiebung der Perspektive der Geschichtsschreibung, die die Kultur von kleinen Gruppen oder einzelnen Individuen als forschungsrelevant in den Blick nimmt, führt zurück zu einer erzählenden Geschichtsschreibung, die den subjektiven Aspekten menschlicher Existenz gerecht werden will, sagt George Iggers. Die von Kogon benannte, bisher weitgehend unbeachtete Form der emotionalen Näherung an historische Wahrheit ist zwar nicht methodisch nachvollziehbar und wissenschaftlich kaum zu definieren, jedoch besteht

an ihrer Existenz und erfolgreichen Funktion, spätestens seit Guido Knopp, wohl kein Zweifel mehr.

Geschichte folgt Erzähltraditionen, auch wenn die Geschichtswissenschaft sich dem über weite Strecken verschlossen hat. Guido Knopp hat die literarischen und narrativen Stilmittel nicht eingeführt, er akzentuiert sie nur extrem stark. Man kann durchaus so weit gehen und behaupten, er zeige seinen biographisch-narrativen Aufbau, zumindest für den Fachmann, absichtlich – durch die starke Überzeichnung. Dadurch würde er die eigene Strategie offenlegen und somit dekonstruieren – ein Kennzeichen poststrukturalistischer Arbeiten. Einfach als einmaliges Phänomen, als ›Laune der Postmoderne‹, kann man Guido Knopp jedoch auch nicht abtun. Prinzipiell ist er von anderen Historikern nicht zu unterscheiden, keiner entkommt der Narration. Indem er Spannung bewusst und ganz offen einsetzt, folgt Knopp der kulturindustriellen Logik: Dramaturgie zur Vergrößerung des Marktanteils – oder Publikums. Des Mediums Fernsehen bedient er sich dabei ohne die Berührungängste und Vorurteile, die seine Kritiker nicht überwinden können oder wollen. Das macht Guido Knopp zum Märchenonkel der Nation – im positiven Sinne!

Anmerkungen:

1. Vgl. die Berichterstattung zum 46. Deutschen Historikertag in Konstanz vom 19. bis 22. September 2006: van Bebber, Frank: Aversionen gegen Herrn K., Tagesspiegel vom 25.09.2006, ferner: Bollmann, Ralph: Immer Ärger mit Herrn K., taz vom 23.09.2006.
2. Wiersing, Erhardt: Historie im Zeitalter der Neuen Medien, in: Ders.: Geschichte des historischen Denkens. Zugleich eine Einführung in die Theorie der Geschichte, Paderborn 2007, S. 775.
3. »Realistisches Szenario«: Interview Guido Knopps mit dem Spiegel, in: Der Spiegel 45/1998, S. 126. Ferner: Knopp, Guido: Geschichte im Fernsehen. Perspektiven der Praxis, in: Ders./Quandt, Siegfried (Hrsg.): Geschichte im Fernsehen: ein Handbuch, Darmstadt 1988, S. 5.

Literatur:

- Assmann, Aleida: Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung, München 2007.
- van Bebber, Frank: Aversionen gegen Herrn K., in: Tagesspiegel 25.09.2006.
- Eco, Umberto: Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik einer Massenkultur, Frankfurt a. M. 1984.
- Finger, Evelyn: Alle waren Opfer. Flucht und Vertreibung II: Hans-Christoph Blumenbergs manipulativer TV-Film Die Kinder der Flucht, in: Die Zeit 48/2006.
- Gall, Lothar: Das Argument der Geschichte. In: Historische Zeitschrift, Bd. 264, H. 1 (Februar 1997), S. 1ff.
- Gross, Mirjana: Von der Antike bis zur Postmoderne. Die zeitgenössische Geschichtsschreibung und ihre Wurzeln, Wien u.a. 1998.
- Habermas, Jürgen: Vorwort zur Neuauflage, in: Ders.: Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt a. M. 1990.
- Hardtwig, Wolfgang: Einleitung: Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland im 20. Jahrhundert, in: Ders./Schütz, Erhard (Hrsg.): Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2005.
- Heer, Hannes: »Hitler war's«. Die Befreiung der Deutschen von ihrer Vergangenheit, Berlin 2005.
- Hickethier, Knut: Zeitgeschichte in der Mediengesellschaft. Dimensionen und Forschungsperspektiven, in: Zeithistorische Forschungen 6 (2009), S. 364ff.

- Ders.: Nur Histotainment? Das Dritte Reich im bundesdeutschen Fernsehen, in: Reichel, Peter/Schmid, Harald/Steinbach, Peter (Hrsg.): Der Nationalsozialismus. Die zweite Geschichte. Überwindung, Deutung, Erinnerung, München 2009.
- Iggers, Georg G.: Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang, Göttingen 2007.
- Jakobs, Hans-Jürgen: Die Clip-Schule vom Lerchenberg. Der Spiegel 46/1999.
- Knopp, Guido: Geschichte im Fernsehen. Perspektiven der Praxis, in: Ders./Quandt, Siegfried (Hrsg.): Geschichte im Fernsehen: ein Handbuch, Darmstadt 1988.
- Kogon, Eugen: Über die innere Wahrheit des Fernsehfilms »Holocaust«, in: Märthesheimer, Peter/Frenzel, Ivo (Hrsg.): Im Kreuzfeuer: Der Fernsehfilm Holocaust. Eine Nation ist betroffen, Frankfurt a. M. 1979.
- Kretschmann, Carsten (Hrsg.): Wissenspopularisierung. Konzepte der Wissensverbreitung im Wandel, Berlin 2003.
- Kümmel, Peter: Ein Volk in der Zeitmaschine. Die Zeit 10/2004.
- Linne, Karsten: Hitler als Quotenbringer. Guido Knopps mediale Erfolge, in: Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts Bd. 17, (2002) Nr. 2, S. 98ff.
- Näpel, Oliver: Historisches Lernen durch »Dokumentarfilm«? – Ein geschichtsdidaktischer Aufriss. Chancen und Grenzen einer neuen Ästhetik populärer Geschichtsdokumentationen, analysiert am Beispiel der Sendereihen Guido Knopps, in: Zeitschrift für Geschichtsdidaktik 2 (2003), S. 216ff.
- Riedl, Peter Anselm: Nostalgie und Postmoderne, in: Assmann, Jan/Hölscher, Tonio (Hrsg.): Kultur und Gedächtnis, Frankfurt a. M. 1988.
- Stone, Lawrence: The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History, Past and Present Vol. 85 (November 1979) S. 3ff.
- Wette, Wolfram: Bis zur letzten Konsequenz. In: Die Zeit 46/2007.
- Wiersing, Erhard: Geschichte des historischen Denkens. Zugleich eine Einführung in die Theorie der Geschichte, Paderborn 2007.
- White, Hayden: Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe, Baltimore u. a. 1973.
- White, Hayden: Auch Klio dichtet, oder: Die Fiktion des Faktischen – Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Stuttgart 1986.

SAUER: ANSTELLE EINES NACHWORTS

Linda Sauer

ANSTELLE EINES NACHWORTS

Zum philosophischen Geburtstag (für den Mann aus der Rumfordstraße)

Der Gedanke an eine Geburtstagsfeier kommt meist ohne große Philosophie aus. Denkt man an *runde Geburtstage*, so kommen einem eher veraltete Kaffeekränzchen mit alt gewordenen Gastgebern und gealterten Gästen zur Würdigung eines noch älteren Jubiläums in den Sinn. Oder man stellt sich eines von diesen unsäglichen Familientreffen vor, zu dem sich die Betroffenen gezwungenermaßen zusammengerafft haben, wobei den einzelnen Mitgliedern die Freud- und Lustlosigkeit des Anlasses unschwer anzusehen ist. Nach anfänglicher Steifheit und aufgesetztem Benimm endet es meist im obligatorischen Zerwürfnis, von dem man sich erhofft, es möge einen zumindest für das kommende Jahr von derlei Festlichkeiten freisprechen. Vielleicht denkt man auch an eine glänzende Party in einer schicken Wohnung im angesagtesten Viertel der Stadt mit smarterer Musik und smarten Leuten. Die meisten von ihnen sind dabei so gähnend langweilig, dass man sie gläserweise mit den »In-Getränken« des Gastgebers hinunterspülen muss, um ihre Einfallslosig- und Eintönigkeit einen ganzen Abend lang zu überstehen.

Den Einladungen in die Rumfordstraße dagegen folgt man aus anderen Gründen. Die Treffen sind eigensinnig und trotzig, sie bedienen sich keiner vorgefertigten Klischees, sind ungehorsam und befreiend. Sie überraschen. Sie passen sich nicht den üblichen Standards an und bedürfen keiner Regeln. Hier werden keine alten Kaffeekränzchen aufgewärmt, keine familiären Psychogramme durchexerziert und auch keine »In-Getränke« zu smarterer Unterhaltung gereicht. Hier trifft man sich vielmehr, um Dinge zu diskutieren, die woanders nicht zur Sprache kommen, eben weil sie den üblichen Anforderungen heimischen Stumpfsinns und äußerlicher Plattitüden nicht genügen – so wenig wie die Leute, die sich hier dem Zwang der absurden Normalität für einige Stunden entziehen wollen. Eben aus dem Grund findet man sich in der Rumfordstraße ein. Und natürlich auch wegen des Gastgebers. Der nämlich ist nicht nur selbst Philosoph, sondern macht auch seine Gäste zu Philosophen. Dann, wenn sie ihre routinierten Denkmuster ungehemmt über Bord werfen und sich aufmachen in geistige Gefilde, die jenseits von dem anzusiedeln sind, was man gemeinhin als »gut und böse« bezeichnet. Hier wird man wagemutig und geht neue Wege – ohne zu wissen, was am Ende dabei herauskommt. Und man fängt an, »ohne Geländer« zu denken – so wie es

ein kluger Kopf aus dem vergangenen Jahrhundert einmal einforderte. Der Mann aus der Rumfordstraße ist ein solcher »Denker ohne Geländer«. Vor allem aber ist er ein Denker, der auch die anderen – seine Freunde und Kollegen, besonders aber seine Studenten – am Denken teilhaben lässt. Er ist ein Anstößiger und einer, der Anstöße gibt: zum Selbstdenken und zum geistigen Initiativwerden.

Glaukt man den alten Griechen, vornehmlich den Dichtern, dann liegen Anfang und Ursprung der Philosophie im Staunen begründet. Dieses Staunen hat indessen nichts zu tun mit geistiger Verwirrung oder Verdrossenheit, sondern gleicht eher einem bewundernden Innehalten angesichts des Neuen, Unerwarteten, Unbegreiflichen. Von solch Unbegreiflichem sagte der alte Heraklit – man nannte ihn auch den Dunklen –, dass es sich zu verbergen liebt. Das Sich Verbergende ist für gewöhnlich das Verborgene. Das, was sich hinter den Erscheinungen verbirgt, in ihnen geborgen liegt, ehe es von uns wahrgenommen und entschleiert, damit also aufgedeckt und *entborgen* wird. Es ist das, was noch schlummert, sich noch ausruht, bevor wir hingehen, es aus dem Schlaf nehmen, aufdecken und angaffen.

Man könnte die Sache natürlich auch umdrehen. Dann sind wir es eigentlich, die meist schlafend und schlummernd herumschleichen, solange bis wir ausgeschlafen und aufgeweckt genug sind, uns aufzumachen: dahin, wo die Dinge noch verborgen liegen. Dann suchen wir es auf, das Verborgene, und holen es aus seiner Deckung heraus. Gleichzeitig aber nehmen wir uns auch selbst die Deckung. Wir verlassen das Geborgene einer heimisch geglaubten Herberge und erkunden etwas Neues, Unbekanntes, Unbenanntes. Die Philosophie ist ein solcher Schritt – raus aus der Höhle der vertrauten Schläfrigkeit und hinein in die Welt des gebannten Sehens, voll staunender Neugier und unbekannter Fragen. Die Philosophie markiert den Anfang eines Anfangs. Sie beginnt mit einer Frage, die ohne Antwort bleiben wird, und setzt einen Prozess in Gang, der unendlich ist – der des Denkens. Sie gleicht dem Anstoß zu einem Spiel ohne Regeln und ohne Gewinner. Sie bringt den Stein des Sisyphos ins Rollen und sorgt dafür, dass er niemals oben liegen bleiben wird. Die Philosophie gleicht der Geburt und feiert doch nie Geburtstag. Sie verläuft weder zyklisch noch hat sie ein bestimmtes Ziel vor Augen. Sie ist ein Impuls, der selbst Impulse gibt und dem Menschen die Fähigkeit zur Hand initiativ zu werden. Anders als die biologische Ankunft findet sie nicht im Passiv statt.

Durch die Geburt tritt der Mensch zwar in die Welt, aber erst mit der Philosophie beginnt er tatsächlich auch sie zu betasten. Aus ihr erwachsen

Neugier, Wissbegierde, Entdeckerfreude – kurz: das Interesse des Menschen für Sein und Veränderung. Ohne Philosophie keine Teilnahme, ohne Teilnahme aber auch keine Philosophie. Sie ist nicht nur die *conditio sine qua non*, sondern auch die *conditio per quam*. Sie gibt den Begriffen Inhalt und bettet Inhalte in Begriffe ein. Die Philosophie kleidet den Menschen in ein gedachtes Korsett, sprengt es aber jedes Mal, wenn er zu fest daran zieht. Sie will manches bedecken und anderes enthüllen. Die Philosophie ist sich oftmals selbst genug, aber niemals damit zufrieden. Sie braucht Veränderung, Entlarvung, Engagement. Vor allem aber braucht sie Köpfe, aus denen sie sprudeln und strömen kann. Sie will in Bewegung bleiben. Und dafür bedarf sie der Menschen, die mit ihr anschüren und anregen, die anfachen und anstoßen, animieren und initiieren. Und die nichts unentdeckt lassen, solange es sich noch zur Entdeckung bereit hält.

Der Mann aus der Rumfordstraße ist ein solcher Entdecker. Einer, der aufdeckt, ausgräbt, demaskiert; der aufmischt und beisteuert; der nicht nach Kategorien denkt und sich selbst aller Einreihungen entzieht. Einer, der über die Geländer springt, während Andere noch müde und betreten in ihrer Schulphilosophie wühlen. Einer, der sein Denken nicht zähmen lässt und deshalb auch nicht zu korrumpieren ist; der sich an der Philosophie berauscht und andere von ihr berauscht macht.

Herzlichen Glückwunsch zum philosophischen Geburtstag, lieber Herr »Mann aus der Rumfordstraße«.

ÜBER DIE VORTRAGENDEN

Mario Beilhack studierte Politik und Französische Literatur in München und Paris. Nach ersten beruflichen Stationen in PR und Journalismus wechselte er 2003 als künstlerisch-wissenschaftlicher Mitarbeiter von Professor Dr. Dieter Kronzucker und Professor Eberhard Piltz an die Hochschule für Fernsehen und Film München. Er lehrte dort TV-Journalismus und entwickelte journalistische Formate. Außerdem betreute und produzierte er zahlreiche studentische Reportagen und Dokumentationen. Seit 2009 arbeitet Mario Beilhack zusammen mit Frauke Ihnen als freier Produzent unter anderem für das Bayerische Fernsehen. Zusammen mit Dr. Anil Jain leitet er seit 2000 den »edition fatal«-Verlag.

Stefan Bolea (1980 geboren) ist Doktor der Philosophie der Babes-Bolyai Universität von Klausenburg, Rumänien. Er studierte und forschte in Oslo, Kopenhagen und München. Er ist Chefredakteur an der Online Zeitschrift EgoPHobia (www.egophobia.ro) und veröffentlichte in Rumänien vier Bücher: *Ontologie der Negation* (2004), *Bürgerkrieg* (2005), *Nacht der Instinkte* (2009) und *Gothic* (2011); außerdem über 100 Gedichte in über 30 Zeitschriften, Artikel und Essays in Rumänien, USA, Norwegen und Moldau. Er erhielt 14 Preise für Poesie. Seine Texte wurden ins Englische, Deutsche, Französische und Portugiesische übersetzt.

Michael Bräustetter, geboren 1982, Studium der Politischen Wissenschaft, Soziologie und Philosophie (Magister Artium) an der Ludwig-Maximilians-Universität München von 2006-2010. Aufnahme des Promotionsstudiums im Wintersemester 2010/11 im Fachbereich Politische Wissenschaft am Geschwister-Scholl-Institut bei Prof. Hans-Martin Schönherr-Mann.

Christoph M. Cegla, geboren 1980, kaufmännische Ausbildung, danach Studium der Politikwissenschaft, Soziologie und Religionswissenschaft bis 2009. Anschließend Beginn eines Dissertationsprojektes zur Geschichte der SPD. Verschiedene Praktika und Arbeit im Archiv des Institutes für Zeitgeschichte in München. Seit 2010 für die Historikeragentur Neumann & Kamp tätig, beteiligt an mehreren Buch- und Archivprojekten. Übernahme der Leitung der Berliner Niederlassung in 2011.

Maximilian Hartung, geboren 1982, studierte Politikwissenschaft, Philosophie und Soziologie an der Ludwig-Maximilians-Universität in München.

Matthias Hofmann, geboren 1970 ist als Business Consultant und freier Schriftsteller in München tätig. Studium des Wirtschaftsingenieurwesens und der Politikwissenschaft in München. Promotion mit einer Arbeit über institutionelle Lernprozesse im Nachgang von Technikkatastrophen. Publikationen: Die Katastrophe als Unsicherheit. Der Chemieunfall von Seveso (Italien) 1976, in: Ahland, Frank/Nies, Stefan (Hrsg.): »Gott sei Dank ist Dortmund noch eben verschont geblieben ...« Vom Umgang mit Katastrophen und Risiken vor Ort, Witten 2007, S. 51-60, »Lernen aus Katastrophen. Nach den Unfällen von Harrisburg, Seveso und Sandoz«, Berlin 2008. Herausgeber des Internetmagazins »Friktionen« (www.friktionen.de).

Anil K. Jain, Jahrgang 1969, studierte an der LMU München Politikwissenschaft, Soziologie und Psychologie. 1999 promovierte er im Fach Soziologie bei Ulrich Beck über das Thema »Politik in der (Post-)Moderne« und arbeitete seitdem in verschiedenen Forschungsprojekten. Interessenschwerpunkte sind u.a. Modernisierung und Globalisierung, Raum und Gesellschaft, Differenz, Metapher und Repräsentation sowie Postmoderne/Poststrukturalismus. Daneben arbeitet er auch als Dozent, DJ und Musikproduzent, Webprogrammierer, schreibt Kindertheaterstücke und nicht zuletzt leitet er zusammen mit Mario Beilhack die »edition fatal«. Persönliche Homepage (mit Texten zum Download): <http://www.power-xs.net/jain>

Michael Löhr, geboren 1969 in München, Studium der Politischen Wissenschaft, Philosophie, Neueren und Neuesten Geschichte und Volkswirtschaft am Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität. Promotion über »Die Geschichte des Selbst« bei Prof. Ottmann und Prof. Schönherr-Mann im Jahr 2003. Im Zentrum einer langjährigen Lehrtätigkeit am GSI standen Fragen und Probleme der klassischen politischen Theorie und der politischen Ethik der Moderne und Gegenwart. Zuletzt veröffentlicht: »Jenseits von Moderne und Postmoderne. Der Konflikt zwischen Individuum und Allgemeinheit bei Georg Simmel und Friedrich Nietzsche«, in: Schönherr-Mann (Hg.), Der Wille zur Macht und die große Politik. Friedrich Nietzsches Staatsverständnis, Baden-Baden 2010.

Bernd Mayerhofer, Dr. phil., M. A. Geb. 1963, Studium der Politikwissenschaft, Philosophie und Kommunikationswissenschaft in München. Von 1998 bis 2004 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität München. Von 2005 bis 2007 Wissenschaftlicher

Mitarbeiter an der Hochschule für Politik München, seit 2008 Leiter der Bibliothek der Hochschule für Politik München. Dozent, freier Autor und Lektor. Arbeitsschwerpunkte: Politische Theorie und Ideengeschichte, Politische Ästhetik, Politische Ökologie. Diverse Veröffentlichungen, zuletzt zusammen mit Andreas Vierecke und Frank Kohout: dtv-Atlas-Politik, München 2010 (2. Aufl. 2011).

Michael Ruoff, Dr. phil., Dipl. Ing. Geb. 1955. Studium der Elektrotechnik, Philosophie und Soziologie. Von 2004 bis 2012 Lehraufträge an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Freier Autor und Dozent. Arbeitsschwerpunkte: Französische Philosophie (20. Jhd.), Epistemologie. Buchpublikationen: Schnee von Morgen, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002; Foucault-Lexikon, UTB Fink, Paderborn 2007; Hermann von Helmholtz, UTB Fink, Paderborn 2008.

Linda A. Sauer ist Politikwissenschaftlerin mit Schwerpunkt Politische Theorie und Philosophie. Sie arbeitet als Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Hochschule für Politik München und promoviert an der Ludwig-Maximilians-Universität zur politischen Urteilskraft bei Hannah Arendt und Immanuel Kant. Ihr Interesse gilt insbesondere den Ideen der Aufklärung, der Philosophie des Existentialismus und den libertären Formen politischen Handelns. Daneben hat sie ein Faible für expressionistische Prosa und die aparte Salonkultur des 18. Jahrhunderts.

Hans-Martin Schönherr-Mann, Essayist und Professor für Politische Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Univ. München; Lehr- und Prüfungsbeauftragter an der Hochschule für Politik München; regelmäßiger Gastprofessor an der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck; letzte Buchpublikationen: 2012: Vom Nutzen der Philosophie – Pragmatismus als Lebenskunst, Hirzel, Stuttgart; Philosophie der Liebe, Mattes & Seitz Berlin; Was ist politische Philosophie, Campus, Frankfurt/M., New York; 2010: Die Macht der Verantwortung, Karl Alber, Freiburg; Globale Normen und individuelles Handeln, K&N Würzburg; 2009: Der Übermensch als Lebenskünstlerin, Matthes & Seitz, Berlin;