

Nr. 11/12
Mai-August '85
ISSN
0176-7240
DM 16

Spuren

in Kunst und Gesellschaft

**Dandy,
Verräter,
Melancholiker**

**Außerdem:
Materialien zum
Hamburger Bloch-Symposium**

Editorial

„Daß der Verrat der Erkenntnis dienen könnte, ist selbst schon eine kühne und ketzerische These. Im 'Verräter' wird sie nüchtern vorgetragen. Weniger ausführlich und exaltierter, aber in unserem Zusammenhang nicht minder interessant, findet sie sich in den Schriften von Gilles Deleuze wieder. Für Deleuze ist der Verräter zunächst einmal derjenige, der es versteht, sich den herrschenden Ordnungen durch Flucht zu entziehen. Um nicht Opfer von Fixierungen und starren Mächten zu werden, zieht er Fluchtlinien.“

Marc Steffen, in diesem Heft S. 40

Doppelnummern der „Spuren“ werden die Ausnahme bleiben: als Magazin konzipiert, sollen sie nicht den Umfang von Taschenbüchern annehmen; auch macht sich der Preis nicht gerade vorteilhaft. Im Fall des vorliegenden Heftes jedoch denken wir, daß die Bündelung sachlich gerechtfertigt ist. Vor die Alternative gestellt, in Vorbereitung unseres Hamburger Symposions entweder ein Heft *ausschließlich* zur Diskussion um Bloch vorzulegen oder aber die entsprechenden Texte in eine erweiterte Heftkonzeption einzugliedern, entschieden wir uns für die zweite Lösung.

Denn so sehr sich die „Spuren“ einerseits dem Denken Blochs verpflichtet wissen, so wenig werden wir uns andererseits auf Themen und Texte beschränken, die sich unmittelbar auf dieses Denken beziehen. Und wie gerade in den vergangenen Wochen erneut zu erfahren war, kann die mediale Verdichtung von Zitaten, Erinnerungen und – problemreichen – Preisverleihungen auch eine Situation herbeiführen helfen, in der zum Schluß kein Mensch mehr etwas von all dem hören, sehen und lesen will. Was das Hamburger Symposion im Oktober angeht, zu dem die „Spuren“ mit der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur einladen, so wird es sich nicht auf eine Diskussion von Blochs Denken reduzieren, sondern es zum Anlaß eines Versuchs nehmen, in der politischen, philosophischen und ästhetischen Diskussion insgesamt einen Schritt voranzukommen. Der Vorbereitung dienen die „Materialien“, die als Sonderdruck der „Spuren“ erschienen sind und in dieses Heft eingegliedert sind; das Symposion selbst ist selbstverständlich öffentlich; die Teilnahme bedarf keiner Anmeldung. –

Das vorliegende Heft beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Dandy, dem Melancholiker und dem Verräter – Figuren, die durch die Verfemung des Orts oder besser: der Bewegung, bezeichnet sind, in die sie

sich versetzten. Nichts ist ihnen gemeinsam, auf keinen Begriff lassen sie sich bringen: der Gestus des Dandy, die Schwermut des Melancholikers, die Winkelzüge des Verräters beschreiben nicht Konstruktionen eines Sinns, sondern Fluchtlinien. Ob eine Zeit alt geworden ist und das saturnische Temperament herausfordert, wie Hartmut Böhme zeigt; ob der Gang der Dinge den Modus ihrer ästhetischen Ironisierung in einer Inszenierung von Gesten hervorbringt, wie Uwe Ruprecht die Spur des Dandy entziffert; oder ob die Wendungen des Verräters Fronten verwirren und ins Nirgendwo eines Sinns verweisen, wie Marc Steffen skizziert – für einen Moment werden Bruchstellen der Kontinuität erfahrbar, die den gesunden Menschenverstand wenigstens mit den von ihm so genannten „gemischten Gefühlen“ zurückläßt. In solcher Mischung aber ist genug zu finden von dem, was uns heute betreffen könnte; die verfeimten Orte einer Dekadenz, in der die Spuren des Woher und Wohin unlesbar geworden oder noch nicht geschrieben worden sind, könnten sich zumindest als paradigmatisch erweisen für unsere Situation, in der Stillstand neue Brüche ebenso herausfordert wie ankündigt.

Antisemitismus

Das heißt ja aber nicht, daß jetzt Beliebigkeit (das Double des Sinns) Einzug halten könnte; dem „Postmodernismus der Abschläffung“ gilt es ebenso zu widerstehen wie dem brütenden Mythos, der sich dem scharfen Diktat kalkulierender Ratio eben deshalb immer kompatibel zeigte, weil auch sie Doppelgänger sind.

Wer erwartet hatte, der Verlag Matthes & Seitz werde sich unmißverständlich zu jener antisemitischen Wendung seines Autors Gerd Bergfleth äußern, die er in seiner „Kritik der palavernden Aufklärung“ vollzogen hatte (vgl. „Spuren“ 10), sah sich getäuscht. Umgekehrt konnte in einem Verlagsprospekt, der auch den „Fatalen Strategien“ Jean Baudrillards beilag, Bergfleths Polemik gegen „Lothar Baier & Co.“ erscheinen, in der er den Lesern ankündigte, seinen „eigenen Weg“ auch weiterhin zu gehen.

Das ist immerhin deutlich; also auch in Zukunft wird man damit zu rechnen haben, daß bei Matthes & Seitz darüber Klage geführt wird, für die Zeit *nach* (!) 1945 könne von einem „eigenständigen deutschen Geist nicht mehr die Rede“ sein, was die deutsche „Vernunftkritik“ à la Bergfleth in einem nicht gerade unbedeutenden Verlag auf das „weltbürgerliche“ und „aufklärerische Judentum“ zurückführt.

Im vorliegenden Heft nehmen Vilém Flusser und Ulrich Sonnemann deutlich Stellung (S. 9; S. 10); weitere Beiträge werden in der kommenden Nummer folgen. Im Diszens nämlich zu einigen kritischen, auch linken Reaktionen, die den „Spuren“ vorhielten, zu rigide, gleichsam „über“ reagiert zu haben, möchten wir durch eine gewisse Hartnäckigkeit dazu beitragen, daß die gegenwärtige Diskussion nicht verdorben wird. Das aber verlangt danach, ihr mögliche Ausgänge, etwa solche einer „heidnisch-germanischen Vergangenheit“ (Bergfleth), zu versperren. Wir laden also zu einer Diskussion darüber ein, die in den „Spuren“ geführt werden mag, wie es um die Ökonomie der Verausgabung, des Nicht-Sinns, des Todes bestellt sein könnte, gerade in Deutschland; kurz, wie man etwa das „Erhabene“ und die „Verführung“ vor einer terroristischen Wendung oder den Franzosen Nietzsche vor einer spezifisch *deutschen* Lektüre bewahren kann. In den folgenden Heften werden wir „Spuren“-Gespräche mit Jean-François Lyotard und Jean Baudrillard veröffentlichen, in denen auch diese Frage berührt wird. Zu weiteren Stellungnahmen fordern wir auf.

Wir Dunkelmänner

Gäbe es in der Bundesrepublik einen Boulevard, der diesen Namen verdient, dann hätte man hier unlängst den ZEIT-Autor Siegfried Schober vor einem Zeitschriften-Kiosk treffen können, das Angebot durchstöbernd. „Zeitschriften-Kiosk. Nietzsche auf dem Boulevard. Jüngere deutsche Denker und Dichter entdecken die Lust an der Unvernunft“ heißt Schobers Stück (ZEIT Nr. 29; 12. Juli 85, S. 38), in dem er versichert, „die auffälligsten Aufsätze in den Zeitschriften *Merkur*, *Neue Rundschau*, *Schreibheft*, *Spuren*, *Freibeuter*, *Ästhetik und Kommunikation*, *Zeno*, *Rozwohlit Literatur Magazin*, *Der Alltag* durchgeackert“ zu haben. „Dem Dunkelmännertum und der Schwarmgeisterei, einer neuen, wirklichkeitsfremden Romantik und dem beliebigen Irrationalismus werden Tür und Tor geöffnet“, resümiert Schober, um im Gegenzug die wenigen Aufrechten zu loben, die wie er „den Nebel aufzureißen“ versuchen; L'80 zum Beispiel oder Günter Grass, die es – im Unterschied zur „Wirkköpfigkeit“ (Schober) erwähnter Zeitschriften – angeblich mit Adorno und Bloch halten.

Hans-Joachim Lenger

Impressum

Spuren-Zeitschrift für Kunst und Gesellschaft, Lerchenfeld 2, 2 Hamburg 76

Zeitschrift des Spuren e.V.

in Zusammenarbeit mit der Hochschule für bildende Künste Hamburg

Herausgeberin

Karola Bloch

Redaktion

Hans-Joachim Lenger (verantwortlich),
Jan Robert Bloch, Jochen Hiltmann,
Stephan Lohr, Ursula Pasero

Gestaltung und Druck

Jutta Hercher, Brigitte Konrad

Satz

Gunda Nothhorn

Autoren und Mitarbeiter dieses Heftes

Hans-Dieter Bahr, Gerhard Bauer,
Hartmut Böhme, Willem Breuker, Vilém
Flusser, Agnes Handwerk, Josef
Haslinger, Jutta Hercher, Susanne Klippel,
Lothar Kurzawa, Thomas Leithäuser,
Friedhelm Lövenich, Thorsten Meiffert,
Rupert Neudeck, Khosrow Nosratian,
Heinz Paetzold, Edgar Pankow, Gérard
Raulet, Jan Philipp Reemtsma, Karl Heinz
Roth, Uwe Ruprecht, Wolfgang Schlüter,
Burghart Schmidt, Gerd
Schweppenhäuser, Eberhard Sens, Ulrich
Sonnemann, Marc Steffen

Die Redaktion lädt zur Mitarbeit ein. Manuskripte bitte in doppelter Ausfertigung mit Rückporto. Die Mitarbeit muß bis auf weiters ohne Honorar erfolgen. Copyright by the authors. Nachdruck nur mit Genehmigung und Quellenangabe.

Die „Spuren“ sind eine Abonnementzeit-schrift. Ein Abonnement von 6 Heften kostet DM 48.-, ein Abonnement für Schüler, Studenten, Arbeitslose DM 30.-, ein Förderabonnement DM 96.- (Förderabonnenten versetzen uns in die Lage, bei Bedarf Gratisabonnements zu vergeben; sie erhalten eine Jahresgabe der Redaktion). Das Einzelheft kostet in der Buchhandlung DM 8.-, bei Einzelbestellungen an die Redaktion DM 10.-incl. Versandkosten. Lieferung erfolgt erst nach Eingang der Zahlung auf unserem Postscheckkonto Spuren e.V., Postscheckkonto 500891-200 beim Postscheckamt Hamburg, BLZ 20010020, oder gegen Verrechnungsscheck.

Bestellung und Auslieferung von Abonnements und für Buchhändler bei der Redaktion.

Inhalt

Beobachtungen und Anfragen

Eberhard Sens über die Semiologie radioaktiven Mülls (S.5)/
Vilém Flusser über „Vorschrift“, mit einem Leserbrief zum
Antisemitismus Gerd Bergfleths (S.7)/ Ulrich Sonnemanns
„Nachsatz 1985“ zu einer Auseinandersetzung mit Gerd Bergfleth
im „Konkursbuch“ 1980 (S.10)/ Friedhelm Lövenich
über den verkehrten Mübarek und die Dialektik der Aufklärung (S.13)/
Gerhard Bauer über die Heimat der Exilierten (S.16)/ Susanne Klippels
Fotoserie „Mann und Hund“ (S.17)/

Uwe Ruprecht

Waage, schiefe Waage

Absätze über den Dandyismus. S.22

Hartmut Böhme

Melancholie der Kritik

Zur Rehabilitation des saturnischen Temperaments. S.28

Marc Steffen

Von Prometheus zu Proteus

Bruchstücke zu einer Geschichte des Verräters. S.37

Jochen Hiltmann

Miruk

Vorläufige Auskunft über Un-Ju-Sa, Korea. S.76

Khosrow Nosratian

T / Autogramme des Denkens

Zum Spätwerk Martin Heideggers. S.86

Willem Breuker / Agnes Handwerk / Jutta Hercher

Zeitklänge

Über den Jazz-Musiker Willem Breuker. S.94

Karl Heinz Roth

Glasbruch, Menschenbruch

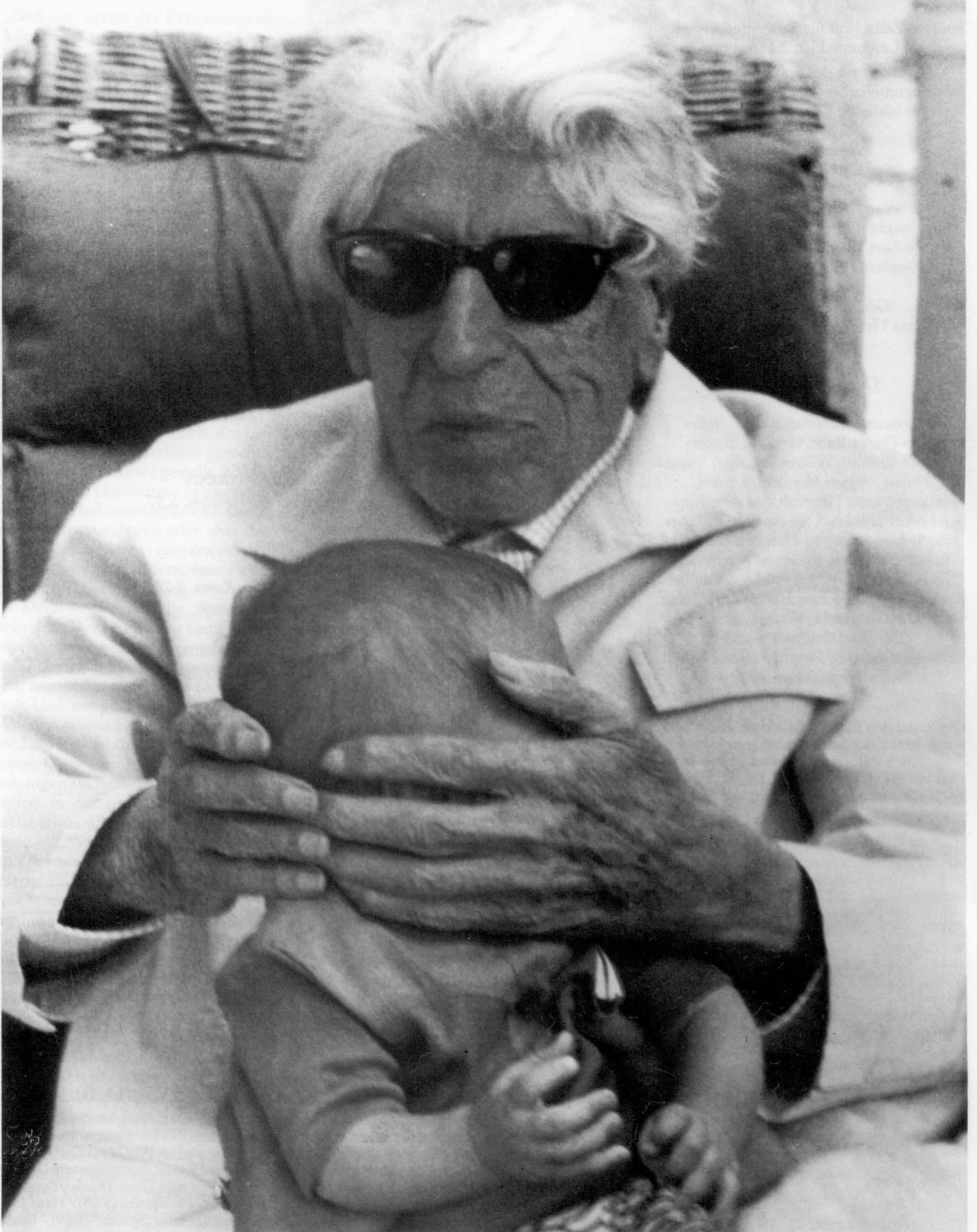
Die radikale Liedtradition des Vormärz. S.99

Magazin

Wolfgang Schlüter über die zweite Auflage der Werke Wielands (S.102)/ Edgar Pankow über Roland Barthes (S.103)/ Jan Robert Bloch über die Naturphilosophie Wolfdieterich Schmied-Kowarzik (S.105)/ Thorsten Meiffert zur Gewalt der Vernunft (S.107)/ Uwe Ruprecht über Carl Einstein und Ernst Fischer (S.108, S.109)/ Gerd Schweppenhäuser über Luther, den Teufel und die Moderne (S.109)/ Rupert Neudeck über Zudeicks Bloch-Biografie (S.111)/ Lothar Kurzawa über den vermessenen Fotografen Bertillon (S.113)

Materialien zum Hamburger Bloch-Symposium 7.-11.10.1985

Jan Philipp Reemtsma: Einladung. Hans-Joachim Lenger: Einladung (S.44)/ Programm des Symposiums (S.46)/ Redaktion „Spuren“: Fragestellungen zum Symposium (S.48)/ Thomas Leithäuser: Der Soziale Raum. Modus der Verdinglichung und utopischer Entwurf (S.49)/ Hans-Dieter Bahr: Das Ding und das Fremde. Ernst Bloch zu bedenken (S.53)/ Gérard Raulet: Schweigen mit Hintergründen. Blochs Spur in Frankreich (S.61)/ Josef Haslinger, Heinz Paetzold, Gérard Raulet, Burghart Schmidt: Leitmotiv und Warenzeichen. Über die Allegorese des Postmodernen (S.65)/ Hans-Joachim Lenger: Hommage à Bloch. Fragmente aus einem Vortrag über die „Spuren“ (S.69)/ Index



Von Zeiten und Halbwertzeiten

Zur Semiologie des radioaktiven Mülls

*Ein jegliches hat seine Zeit
und alles Vornehmen unter der Sonne
hat seine Stunde.
Geboren werden und sterben,
brechen und bauen,
Steine sammeln und Steine zerstreuen.*

Die Wucht der Sätze richtet sich nach innen. Sie berühren einen Urgrund in uns. Die Worte des Prediger Salomo atmen alttestamentarisches Zeitgefühl. Ausgeliefert den ewigen Rhythmen von Werden und Vergehen, doch getragen von Gelassenheit. Das Maß der Zeit ist der Zyklus unseres Lebens. Wir teilen es. Wir fühlen in den Rhythmen von Dunkel und Licht, Tag und Nacht, Liebe und Haß, Steine sammeln und Steine zerstreuen. Wir fühlen es, aber wir lösen die fließende Wiederkehr des Gleichen auf. Wir arbeiten an einer Zeit, die Vergangenheit und Zukunft überlagert und verzerrt. Mit Hilfe seiner avanciertesten Technologien nimmt das Industriesystem die Rhythmen auseinander, spaltet sie in winzigste Bruchteile. Der Chronometer am Handgelenk des Menschen auf der Höhe seiner Zeit zerlegt ihm die Sekunde in hundert Teile. Andererseits greift das Industriesystem in fernste Zeiten, verschlingt Bodenschätze, die Jahrmillionen lagerten, bildet Landschaft um Tausende von Jahren zurück, bringt die Wälder des Erzgebirges auf die Vegetationsstufe einer Tundra. Und das Industriesystem greift unaufhaltbar in eine Zukunft, so fern, daß sie sich jeder Vorstellungskraft entzieht.

Ein jegliches hat seine Zeit. Bei den giftigsten Stoffen ist es eine Halbwertzeit. Das Giftigste, das die Industriegesellschaften ausscheiden, ist ihr radioaktiver Abfall. Gegen seine Gefährlichkeit gibt es kein Mittel. Radioaktive Stoffe bleiben radioaktiv. Unabhängig von irgendwelchen Einwirkungen oder von äußeren Bedingungen wie Druck oder Temperatur: der Atommüll strahlt und strahlt. Radioaktive Stoffe wird man nicht wieder los, sie müssen schon von selbst zerfallen. Aber bis sie sich ganz aufgelöst haben, dauert es beinahe eine Ewigkeit. Daher bestimmt man nur die Zeitdauer, innerhalb der von den ursprüng-

lich vorhandenen Atomen die Hälfte zerfallen ist, eben jene Halbwertzeit. Beim radioaktiven Kohlenstoff C 14 dauert sie 5736 Jahre, Plutonium 239 hat eine Halbwertzeit von 24390 Jahren, Jod 129 bringt es auf 15 Millionen Jahre: eine unvorstellbare Zukunft lang tödlicher Strahlung. Gerade an ihrer strahlenden Zukunft aber arbeiten die Industriegesellschaften. Die entwickeltsten Staaten der Erde waren der Ansicht, ohne Kernenergie könne man den Krieg nicht richtig führen und immer mehr Energie nicht produzieren. Jetzt stehen sie vor merkwürdigen Folgeproblemen. Den radioaktiven Abfall würden sie am liebsten verschwinden lassen, als sei nichts geschehen, nicht anders als es unser kastrierter Kater mit seinen Exkrementen täglich im Katzenklo versucht. Auch der Atommüll wird verscharrt, in der Erde versteckt. Doch weil radioaktives Material weiterstrahlt, ist die Gefahr nicht vorüber und das Problem nicht gelöst. Das Wort „Entsorgung“ ist eine Lüge, und die sogenannte „Endlagerung“ hat kein sorgenfreies Ende. Für die Kindeskinde und deren Kindeskinde bleibt der heutige Müll gefährlich aktuell.

Die Folgeprobleme sind zahlreich, und eines davon ist kurioserweise bei den Semiotikern angekommen, den Wissenschaftlern, die sich mit Zeichen und Zeichenprozessen beschäftigen. Das jüngste Heft der „Zeitschrift für Semiotik“ – Nr. 3/1984 – beschäftigt sich mit der in den USA aufgeworfenen, absurd folgerichtigen Frage, wie man die nachfolgenden Generationen vor unserem strahlenden Gift warnen kann, über einen Zeitraum hinweg, so lang, wie ihn der radioaktive Zerfallsprozeß erzwingt; wie kann man also die Warnung aussprechen, in welcher Sprache, mit welchen Zeichen?

Botschaften in ferne Zukunft und ferne Welten sind nichts prinzipiell Ungewöhnliches. Als 1971 und 1982 die Raumsonden Pioneer 10 und 11 in den interstellaren Weltraum verschwanden, trugen sie Plaketten, auf denen die Erde eingezeichnet war und die Umrißzeichnung eines Mannes und einer Frau. Und die Sonden Voyager 1 und 2 trugen gar eine goldgeschichtete Bild-Ton-Platte mit vielen Fotos der Er-

de und der Menschen, Aufzeichnungen ihrer Kultur, ihrer Musik; alles in 60 Sprachen und im Zeichensystem der Wale.

Zu den außerirdischen kommen die irdischen Mitteilungen an eine ferne Zukunft. Ein von der UNESCO initiiertes Programm will – in der optimistischen Annahme, eine etwaige Nachwelt habe dafür Interesse – Zeugnis ablegen von den Kulturschätzen der heutigen Welt. Auch die Bundesrepublik Deutschland ist dabei. In einem ausgebauten ehemaligen Silberbergwerk bei Oberried im Schwarzwald lagert – sechshundertundachtzig Meter unterhalb der sterbenden Tannen und Fichten – das sogenannte „kulturelle Erbe der Nation“: dreihundert Millionen Mikrofilmaufnahmen, in Edelstahl-Containern strahlengeschützt verplombt. Eine Gesellschaft, die ihren realen Untergang näher rücken sieht, blickt plötzlich weit voraus und denkt besorgt an die fernste Zukunft. Nichts geht über Realsatire. Für mein Kulturverständnis wäre es weniger wichtig, daß der Dürersche Hase auf seinem Mikrofilm festsetzt, als daß er weiterhin frei und lebendig herumhoppelt und die Nachfahren, die es geben möge, sich ihr eigenes Bild von ihm machen.

Die schwarzwälder Einlagen könnte man als aufwendigen Scherz begreifen, würde nur das Kulturerbe vergraben und nicht auch – ähnlich verplombt – der strahlende Müll. Die Industriegesellschaften bringen eben ihr Abbild vollständig unter die Erde. Und die dunklen Seiten dieses Bildes sind unabweisbar real. In der erwähnten „Zeitschrift für Semiotik“ schreibt Roland Posner:

„Seit Otto Hahn und Fritz Straßmann 1939 die Möglichkeit der Atomspaltung demonstrierten und Enrico Fermi und seine Mitarbeiter im Manhattan Project 1942 die erste atomare Kettenreaktion in Bewegung setzten, haben sich aus militärischer, wirtschaftlicher und medizinischer Nutzung der Kernenergie große Mengen künstlich erzeugten radioaktiven Materials angesammelt. Allein aus den kommerziellen Atomreaktoren der USA werden nach amtlichen Schätzungen bis zum Jahre 2000 über 100 000 Tonnen hochaktive Abfälle

als Feststoffe und 400 000 Kubikmeter hochaktive Abfälle als Flüssigstoffe anfallen. Hinzu kommen um ein Vielfaches größere Mengen an mittel- und schwachaktiven Abfällen sowie an kontaminierten Bauteilen, Werkzeugen, Schutzvorrichtungen ... aus Atomkraftwerken sowie aus industriellen und medizinischen Bestrahlungseinrichtungen. ... Besonders heimtückisch erscheint die radioaktive Strahlung deshalb, weil der Mensch keine Sinnesorgane hat, die es ihm erlauben, sie direkt wahrzunehmen. Strahlenopfer können meist erst nachträglich aus den Folgen der Bestrahlung schließen, daß sie ihr ausgesetzt werden. – Die Dauer der Gefährlichkeit dieser Stoffe läßt sich durch keinerlei Maßnahme verkürzen. Für diese Zeit müssen die radioaktiven Stoffe sicher verwahrt, d.h. in einer Umgebung untergebracht werden, die die Strahlung von der Umwelt fernhält. Das ist das Problem der sogenannten Endlager.

Ob ihnen das recht ist oder nicht, die Regierungen aller Länder, die Kernenergie für friedliche oder militärische Zwecke ausbeuten, haben für Jahrtausende die Verantwortung auf sich geladen,

- technische Katastrophen durch unvorhergesehene physikalische Prozesse in den Endlagern zu verhindern,

- zufälliges Eindringen in Endlager durch Menschen oder andere Lebewesen zu unterbinden,

- bei auftretenden Gefahren angemessene Gegenmaßnahmen zu ergreifen.

Vor solche Aufgaben war die Menschheit bisher noch nicht gestellt. Sie verfügt auch bis heute weder über die technischen noch über die sozialen Voraussetzungen zu ihrer Lösung.

Soweit Roland Posner; er liefert die Grundierung zur merkwürdigen Geschichte, wie die Semiotik zur Atomsemiotik wurde. Es begann an der India University. Aus San Francisco kamen Herren des Konzerns Bechtel Inc. und klopfen an die Tür des Thomas Sebeok, Professor für Linguistik und Semiotik. Die Herren baten den Professor zu einem Sondereinsatz. Der Konzern hatte von der Reagan-Administration den Auftrag erhalten, die langfristi-

gen Sicherheitsrisiken der Atommülldeponien zu untersuchen, und Sebeok sollte helfen. Eine Arbeitsgruppe wurde gegründet: „Human Interference Task Force“ – „Arbeitsgruppe über menschliches Eindringen in Atommülllager“. Die Arbeitsgruppe durfte so tun, als seien alle technischen Probleme gelöst, was mitnichten der Fall ist: kein einziges Lager mit radioaktivem Abfall gibt es, das auch nur für wenige Jahrzehnte den Müll sicher isolieren könnte.

Solcher Sorgen ledig suchte die Arbeitsgruppe eine Antwort auf die Frage: „Wie ist es möglich, unsere Nachkommen innerhalb der nächsten 10 000 Jahre über die Lagerungsorte und die besonderen Gefahren von Atommüll zu informieren?“ – Warum gerade 10 000 Jahre, denkt man und wäre damit eigentlich bei der Friedensbewegung; denn 10 000 Jahre sind die Halbwertszeit des militärischen radioaktiven Abfalls. 10 000 Jahre sind für die Nachrichtenübermittlung keine Kleinigkeit: was schon wissen wir heute noch vom Älteren Paläolithikum? 10 000 Jahre bedeuten 300 Generationen, und Professor Sebeok nimmt als gegeben an, daß keine gesprochene Sprache mehr als fünf oder sechs Generationen in verständlicher Form übersteht. Daher sieht Sebeoks Lösungsvorschlag sprachliche Nachrichten auch nicht vor. Für die große Botschaft denkt er an ein bizarres Plateau über den Atom-Lagern, Dokumente und Zeichen befinden sich in Stahlkammern, umgeben von einem Kranz hoher Obelisken, versehen mit den Zeichnungen sterbender Menschen.

Ob die ikonischen Zeichen und Metaphern allerdings verständlich wären, ist semiotisch nicht sicher; daher schlägt Sebeok außerdem vor, eine falsche Fährte zu legen, den Menschen eine künstliche Legende zu unterschieben und einen Aberglauben zu schüren, der sie die bestimmten Gebiete fürchten und meiden läßt. Auf die gegenwärtige Mythen-Renaissance kommt da ein wirklich ernstgemeinter Aktualisierungsvorschlag zu: ferne Generationen in dunkler Angst vor dem bösen Geist ihrer Urväter. Die Wahrheit – so denkt sich Sebeok – sollten nur wenige kennen, ein Kreis der Erwählten, sich selbst erhaltend und

über die Zeitläufe erneuernd, gebildet aus einer Elite von Physikern, Experten für Strahlenkrankheiten und natürlich Semiotikern. Sebeok nennt sein Gremium die „Atompriesterschaft“ – Gralshüter der fürchterlichen Wahrheit.

Nicht Märchen und nicht Grotteske: die neuen Mythen rücken näher. Auch die Bundesrepublik – Gorleben soll leben! – produziert Atomstrom und wird Atommüll lagern. Wie man die Wahrheit über unsere kleinen radioaktiven Lebensrückstände und ihre dauerhaften Folgen sagt, dürfte zum Thema werden. Die „Zeitschrift für Semiotik“ macht den Anfang.

Die „atomsemiotische“ Frage hört sich sehr verantwortungsethisch an: ist es nicht fürsorglich und menschenfreundlich, die lieben Urenkel zu warnen? Die Nachfahren – könnte man sie fragen – würden sich mit Sicherheit bedanken für unsere Freundlichkeit: wir schenken ihnen eine warnende Nachricht, von der sehr ungewiß ist, ob sie ankommt. Daß das andere Geschenk ankommt, unser strahlender Müll, ist tödlich gewiß.

Die besorgte Verantwortungsethik ist keine. Eine Technik, die 10 000jährige Aufgaben stellt, ist die falsche Technik. Ihre Fragen darf man nicht beantworten wollen. Und wenn sie schon gestellt werden, kann die Antwort nur lauten, die Fragen nicht wachsen zu lassen. Lieber aktiv als radioaktiv.

Ein jegliches hat seine Zeit. Steine sammeln und Steine zerstreuen. Die Zeit des Prediger Salomo war ihm immergleich: Ein Geschlecht vergeht, das andere kommt; die Erde aber bleibt ewiglich. Alles Tun unter der Sonne hatte sein göttliches Gesetz: denn siehe, es war eitel und Haschen nach Wind. Die alttestamentarische Bestands-gewißheit haben wir endgültig widerlegt. Die Furien des Verschwindens werden hinausgejagt zu den Kindern der Kindeskin-der.

Ein jegliches hat seine Zeit.

Die Zukünftigen haben unsere Halbwertszeit.

Vorschrift

Nachtrag zur Schrift

Dieser Begriff meint hier jeden Text, dessen Absicht es ist, in seinem Empfänger spezifische Verhaltensweisen hervorzurufen. Zum Beispiel: die Zehn Gebote, das Strafgesetzbuch, die Verkehrsordnungen der Stadt Hamburg, die auf einer Hühnersuppenkonserve angebrachte Gebrauchsanweisung und das Programm eines Bank-Computers. Man kann diese Serie von Beispielen auf verschiedene Arten lesen. Als eine stark verkürzte Kulturgeschichte des Westens. Als eine progressive Entheiligung und Entpolitisierung des Vorschreibens. Als eine Entwicklung des funktionellen aus dem ethischen Verhalten. Aber wie immer man diese Serie lesen möge, man wird immer an ihr einen Bruch zwischen dem vorletzten und dem letzten Beispiel konstatieren. Von den Zehn Geboten bis zur Gebrauchsanweisung richtet sich die Vorschrift an Menschen. Das Computerprogramm richtet sich an eine Maschine. Ich trage in diesem Aufsatz die These vor, daß dieser Bruch zwischen dem vorletzten und letzten Glied unsere Gegenwart überhaupt kennzeichnet.

Seit die Schrift erfunden wurde, wurde vorgeschrieben. Vorschriften gehören zu den ältesten uns erhaltenen Texten. Ursprünglich betrafen sie das zwischenmenschliche Verhalten angesichts der Gottheit. (Und der Vorschreibende war diese Gottheit oder ihr menschlicher Stellvertreter). Dann betrafen sie das zwischenmenschliche Verhalten angesichts der Gesellschaft. (Der Vorschreiber war Vertreter dieser Gesellschaft). Dann betrafen sie immer deutlicher das Verhalten der Menschen mit Maschinen und mit Produkten dieser Maschinen. (Wer dabei der Vorschreiber war, ist ein ideologischer Streitpunkt). Und nach dem oben erwähnten Bruch betreffen sie das Verhalten von Maschinen mit anderen Maschinen und mit Menschen. (Der Vorschreiber dabei ist zwar gegenwärtig noch ein menschlicher Maschinenfunktionär, wird aber in Zukunft sicherlich selbst eine Maschine sein). Sollte man in der gebotenen Serie von Beispielen eine Entwicklung aus den Zehn Geboten zum Computerprogramm sehen, dann ist

zwar nicht von „Deus ex machina“, aber von „machina ex Deo“ zu sprechen.

Daß man gegenwärtig beginnt, Maschinen zu programmieren (in ihnen spezifische Verhaltensweisen hervorzurufen) öffnet utopische Perspektiven. Vielleicht wird man in Zukunft überhaupt nur noch Maschinen und keine Menschen mehr programmieren? Dafür spricht die folgende Überlegung: Je automatischer eine Maschine ist (je mehr sie programmiert ist), desto kürzer wird die an ihr angebrachte Gebrauchsanweisung. Vollautomatische Apparate erfordern überhaupt keine Gebrauchsanweisung. Alle Vorschrift richtet sich bei ihnen an die Maschine. In einer voll automatisierten Kultur wird uns Menschen nichts mehr vorgeschrieben werden, und wir werden endlich tatsächlich „frei“ sein? „Frei“ wozu? Nun, selbstredend: um Maschinen zu programmieren, solange sie dies nicht selber machen.

Diese utopische Perspektive wird nur von wenigen Beobachtern der Gegenwart gesehen, und die meisten halten das Programmieren eher für der Freiheit gefährlich. Warum eigentlich? Ich vermute, daß ihre Befürchtungen auf ihrer Unfähigkeit beruhen, die Maschinenvorschriften zu entziffern. Diese Programme sind nämlich nicht alphabetisch, sondern in Codes geschrieben, welche die meisten Kulturkritiker zu lesen nicht gelernt haben. Und ein unentzifferbarer Text ist immer verdächtig. Vielleicht sollte man die Kulturkritiker dazu bewegen, Computerkodes lesen zu lernen? (Ich will damit nicht gesagt haben, daß man es ihnen vorschreiben sollte.) Aber das ist nicht so einfach, wie es aussieht. Die Computerkodes sind zwar sehr simpel, (simpler als das Alphabet), und Kinder lernen sie spielend. Aber Kinder sind bekanntlich intelligenter als wir (uns Kulturkritiker mit eingeschlossen).

Ein Kulturkritiker, der keinen Computercode beherrscht, wird, selbst beim besten Willen den Apparaten gegenüber, etwa den folgenden Einspruch gegen das Programmieren erheben: Es ist zwar richtig, daß Apparate für zahlreiche Verhaltensweisen des Menschen programmiert werden können und daß es demzufolge

nicht mehr nötig ist, derartige Verhaltensweisen in Menschen zu programmieren. Aber es gibt doch Verhaltensweisen, für welche nur Menschen kompetent sind und für die kein Apparat wird je programmiert werden können? Zum Beispiel nur: welchen Sinn hätte es, in einen Apparat das Gebot „Ehre Vater und Mutter“ zu programmieren? Also: wenn man Apparaten vorschreibt, Autos zusammensetzen, Löcher zu graben, zu rechnen, Briefe zu schreiben, und sogar Kirschen zu pflücken (wobei es sich überraschenderweise herausstellt, daß es für Apparate einfacher ist, komplizierte Rechnungen zu machen als Kirschen zu pflücken), so befreit dies tatsächlich den Menschen vom Zwang, Vorschriften zu befolgen. Aber: das wahre menschliche Verhalten (etwa Vater und Mutter zu ehren) muß weiterhin Menschen vorgeschrieben werden. Und die Gefahr ist, daß wir uns immer mehr aufs Rechnen und Kirschenpflücken und immer weniger aufs Ehren von Vater und Mutter konzentrieren. Dieser Einspruch klingt elegant, beruht aber auf einem Irrtum. Es ist nämlich so mit den Computerkodes, daß sie ein jedes Verhalten in seine Elemente, in seine „Aktome“ zerlegen und die Maschine Aktom für Aktom programmieren. Das Verhalten „Ehre Vater und Mutter“ zum Beispiel kann in Aktome vom Typ „Füttere deine bettlägerige Mutter mit Reisschleim“ zerlegt werden. Und dann stellt man fest, daß Apparate sehr wohl mit dem Gebot „Ehre Vater und Mutter“ programmiert werden können und daß sie dieses Gebot „besser“, das heißt blinder und exakter befolgen werden als Menschen. (Übrigens ist dieses Zerlegen des Verhaltens in bits die Erklärung dafür, daß sich schlecht programmierte Apparate ruckartig verhalten.) Es ist also so, daß überhaupt jedes Verhalten theoretisch Apparaten vorgeschrieben werden kann und daß es daher möglich wird, die Last der Gebote, Gesetze, Verordnungen und Dekrete von Menschen auf unbelebtete Dinge abzuwälzen.

Und doch: was für eine Freiheit wäre erreicht, wenn man die Kultur voll automatisieren würde? Ich meine nicht: was wären wir los, wenn man uns nichts mehr vor-

schreiben würde? Denn das ist klar: wir müßten nicht mehr arbeiten und keine mechanisierten Denkprozesse vollziehen. Sondern ich meine: wozu wären wir frei, wenn alles Verhalten am Apparate vorgeschrieben würde? Für das Vorschreiben den Apparaten? Für ein etwa nicht mechanisiertes Denken? Für ein nicht programmiertes (das heißt aber doch: zielloses) Verhalten? Für ein konkretes, unmittelbares Erleben? Das sind utopische Fragen, aber wir sind die erste Generation jener, die sie stellen müssen.

Zugegeben: derartige Fragen klingen geradezu verbrecherisch, wenn man den Blick auf die gegenwärtige Lage richtet. Denn was man ersieht, ist etwa dieses: In der Mitte der Lage (dort, wo wir selbst stehn) ist ein Dickicht aus Vorschriften aufgerichtet, durch welches wir schleichen. Um dieses Dickicht herum marschieren in vorgeschriebenem Schritt uns angeblich beschützende, zum Teil uniformierte Funktionäre, welche mit programmierten Apparaten aufhinnen vorgeschriebene Weise hantieren. In unserem Osten hat sich eine ganze, hunderte von Millionen zählende Gesellschaft zu einem, wenn auch schlecht programmierten, aber doch eben programmierten Apparat verwandelt. Im Süden von uns werden zwar wahre Katarakte über die Menschen ergossen (von denen zweifelhaft ist, aus welchen Quellen sie dringen) aber die Menschen lassen sich dort nur schwer programmieren, weil sie zu hungrig und krank sind, um funktionieren zu können. Und darüber hinaus, (das heißt: über die gegenwärtige Lage hinaus in alle ersichtliche Zukunft), ersehnen wir eine riesige, über unseren Köpfen eingetragene Vorschrift: wir müssen sterben, denn dies ist in unserem genetischen Programm vorgesehen. Nie vorher, so würde man sagen, wurde das Verhalten der Menschen ihnen so dringlich vorgeschrieben wie heute. Und da soll man sich über so utopische Fragen wie die im vorangegangenen Absatz erwähnten den Kopf zerbrechen?

Ja, aber ist es nicht Aufgabe des Denkens (sei es nun mechanisierbar oder nicht) die Zukunft vorzusehen? Oder, wie man gegenwärtig sagt, zu futurieren? Das heißt:

aus der Gegenwart Tendenzen hinauszuprojezieren? Wir stellen in der oben betrachteten gegenwärtigen Lage eine radikal neue, nie vorher dagewesene Tendenz fest: Apparate statt Menschen zu programmieren. Das (und nicht die immer schon dagewesene Tendenz, Menschen vorzuschreiben) ist zu bedenken. Und tut man dies, dann stellen sich eben die erwähnten Fragen nach der neu zu bedenkenden Freiheit. Nicht, daß man uns vorschreibt, wie wir uns zu verhalten haben, ist das Problem der Freiheit, (das war nur das Problem unserer Ahnen seit den Zehn Geboten bis zur Gebrauchsanweisung), sondern das Problem ist, wie wir uns verhalten werden, wenn man uns nichts vorschreibt.

Vorschriften sind Verhaltensmodelle (oder, wie man wohl früher sagte, „Werte“). Sobald alles Verhalten an Apparate statt an Menschen vorgeschrieben wird, werden sich zwar die Apparate, aber nicht mehr die Menschen sinnvoll verhalten. Das menschliche Leben wird „wertlos“ werden, oder vielleicht wird es dann „wertfrei“? Daß ein Leben inmitten einer voll automatisierten Kultur wertlos wäre, ist ein Vorgefühl, das sich zuerst dumpf und dann immer deutlicher seit der Erfindung der Automation einschleicht. Siehe Kafka. Aber daß es vielleicht ein wertfreies Leben sein könnte, das ist noch nicht ins allgemeine Bewußtseingedrungen. Wir gebrauchen den Begriff „wertfrei“ im Zusammenhange mit dem wissenschaftlichen Diskurs, aber bringen ihn nicht mit der politischen und existentiellen Freiheit in Verbindung. Das Bedenken des Vorschreibens an Apparate wirft die Frage auf, ob nicht „Freiheit“ und „Wertfreiheit“ synonym sind.

Was tut man eigentlich, wenn man Apparaten etwas vorschreibt? Man setzt ihnen Ziele. Zum Beispiel das Ziel, Autos zusammenzusetzen, die Flugbahn einer Rakete zu kalkulieren oder Kirschen zu pflücken. Man sagt den Apparaten, daß diese Ziele „gut“ sind und daß die Apparate selbst „dazu gut“ sind. Bevor man die Apparate programmiert, muß man demnach wissen, was „gut“ ist. Woher weiß man, was „gut“ ist? Nun, man hat Modelle, Werte, die einem vorgeschrieben wurden. Zum Beispiel sei-

tens der Zehn Gebote. Ja, aber wenn einem nichts mehr vorgeschrieben wird, woher weiß man dann, was „gut“ ist? Mit anderen Worten: wenn man keine Imperative mehr hat, keine „Soll-Propositionen“, wie soll man dann Imperative in Funktionen, in „Wenn-dann-Propositionen“ übersetzen? Zum Beispiel: wenn kein Imperativ vorschreibt: „du sollst Kirschen pflücken!“, wie kann man dann den Apparaten vorschreiben: „wenn du dich so und nicht anders verhältst, wirst du Kirschen pflücken?“ Die Antwort darauf ist, meiner Ansicht nach, klar: man muß sich darüber irgendwie einigen, was hier und jetzt als „gut“ anzusehn ist. Das ist, meine ich, das „wertfreie Leben“. Ein allgemeiner Dialog betreffs dessen, was den Apparaten vorzuschreiben ist betreffs der Werte, muß der Automation der Kultur vorangehen und die Kultur steuern (kybernetisieren). Der Dialog muß allgemein sein, und sich nicht auf irgendeine für Automation kompetente Elite beschränken, weil nämlich sonst die Kultur eben nicht automatisch, sondern Menschen vorschreibend wäre. Das ist nicht etwa ein Wert, der in die Automation hinübergeschmuggelt worden ist (etwa der Wert „Demokratie“), sondern das liegt im Wesen der Sache. Automation setzt allgemeinen Dialog technisch voraus (siehe Telematik). Der Bruch zwischen dem vorletzten und letzten Glied der im ersten Absatz dieses Aufsatzes aufgezählten Kette beinhaltet den Keim zu einem allgemeinen, dialogischen Netz, welches Werte erzeugt, um sie Apparaten vorzuschreiben.

So ein Werte erzeugendes, sinngebendes Netz ist uns aus der Tradition bekannt: es heißt „Philosophie“ in der platonischen Politeia. In jener Utopie sind die Philosophen die Leute, welche Werte dialogisch erzeugen, um sie der Republik (den Handwerkern und Sklaven) vorzuschreiben. In der voll automatisierten Kultur sind es die Apparate, welche Handwerker und Sklaven sind, und alle Menschen sind dort „Könige“, Philosophen. Die platonische Utopie ist technisch nicht unmöglich geworden. Mit dem Unterschied, daß für Platon die Werte aufgehüllt werden (entdeckt werden), während sie in der automatischen

Utopie hergestellt werden (erfunden) werden. Das ist, meine ich, „Freiheit“: die Einigung aller mit allen betreffs Werten, die Apparaten vorzuschreiben sind, um dem Leben einen Sinn zu verleihen. Das ist „wertfreies“, weil „wertschöpferisches“ Leben.

Ich habe mich, zugegebenermaßen, von meinen Überlegungen betreffs „Vorschrift“ in ein Nirgendland fortreißen lassen. Das ist kein Malheur: der Blick aufs Hier-und-Jetzt-Land, und insbesondere auf die programmierten Apparate, wird mich (und den Leser dieses Aufsatzes) ernüchtern. Das heißt: ich glaube nicht tatsächlich, daß wir die Freiheit erleben werden. Hingegen glaube ich, daß wir uns trotzdem daran engagieren sollten. Denn sie ist technisch möglich. „Vorschrift“ heißt zwar griechisch „Programm“, aber arabisch „maqtab“, was wir mit „Schicksal“ übersetzen. Es ist technisch möglich geworden, das Schicksal in den Griff zu bekommen.

Vilém Flusser: Leserbrief

Sehr geehrte Damen und Herren:

in Ihrem Heft 10 (in welchem auch ein Beitrag von mir erschien) berichtet Hans-Joachim Lenger unter dem Titel „Lo-Lotte“ von einem Aufsatz von Gerd Bergfleth. Nach diesem Bericht erteilt Herr Bergfleth jüdischen deutschsprachigen Autoren den impliziten Rat, nicht (oder zumindest nicht deutsch) zu schreiben. Ich bin einer von solchen Autoren. Ich fühle mich daher von Herrn Bergfleth angesprochen. Leider ist es mir nicht gelungen, Herrn Bergfleths Aufsatz zu lokalisieren. Ich möchte die Redaktion der „Spuren“ trotzdem bitten, diesen Brief zu veröffentlichen, weil ich nicht viel Zeit vorbegehen lassen möchte.

Der Grund meiner jüdischen Hast in dieser: Herr Bergfleth scheint zu sagen, daß das heimatlose Judentum notgedrungen eine universal ausgerichtete Weltbürgerlichkeit vertritt und daß eine Veröffentlichung einer solchen Notgedrungenheit der deutschen Eigenart schadet. Ich weiß

nicht, ob diese Behauptung auf das Judentum im allgemeinen zutrifft, aber für mich stimmt sie. Ich vertrete tatsächlich eine universal ausgerichtete Weltbürgerlichkeit, und tatsächlich wurde ich von einer Not dazu gedrungen. Meine Hast erklärt sich aus der Tatsache, daß ich über diese dringende Not und diese universale Weltbürgerlichkeit im vorletzten Spurenheft (Nr.9) berichtet habe und verhüten moechte, diese vorwegnehmende Antwort an Herrn Bergfleth der Vergessenheit anheim zu stellen. Kurz: Herr Bergfleth und ich sind der gleichen Ansicht, wenn auch unserer beider Motive nicht die gleichen sein moegen.

Darum stehe ich Herrn Bergfleths Rat, nicht mehr weiter deutsch zu schreiben, offen. Ich hatte jahrzehntelang innere Hürden zu überwinden, bevor ich den Entschluss faßte, deutsch zu publizieren. Ich kann jetzt, nachträglich, diese Hürden benennen: sie heißen Herr Bergfleth. Es würde genügen, wenn Herr Bergfleth mir, mittels der „Spuren“, bestätigen würde, daß ich ihn richtig verstehe, und wenn er mir zeigen würde, daß er nicht eine Ausnahmestellung einnimmt, und ich werde nicht mehr deutsch publizieren.

Ich danke der Redaktion im Vorhinein für ihr Interesse, und begrüße sie freundlich
Vilém Flusser

Nachsatz 1985

Zu einer Auseinandersetzung mit Gerd Bergfleth von 1985

1980 erschien das „Konkursbuch 5“, der Frage nach einem „Abschied von der Politik“ gewidmet; in diesem Heft antwortete Ulrich Sonnemann auf Gerd Bergfleths Text „Kritik der Emanzipation“, der in „Konkursbuch 1“ veröffentlicht worden war. Wir weisen auf Sonnemanns „Die Tendenzwende und ihr Tiefen-TUV“ nachdrücklich hin – einen Aufsatz, der ebenso frühzeitig wie sensibel das schief-revolutionäre Mißverständnis markierte, in das Bergfleth verfallen war und das sich mittlerweile bis zur Kenntlichkeit entpuppt hat. – Sonnemann hatte hier u.a. geschrieben:

„Wie die mikrometrische Gradeinstellung eines Teleskops über die Erreichung oder Nichterreichung ganzer Galaxien entscheidet, hängt diese Differenz an Nuancen, die die übliche Unverbindlichkeit rezensorischer Unterscheidungen zwischen einem Gedanken und seiner Erscheinung als Sprache nicht zulassen, daher machte bei der Auseinandersetzung damals Lothar Baiers Ausdrücklichkeit stutzen, mit der er Bergfleths Sprache von dem ausnahm, was er an seinem Text kritisierbar fand. Ohne dessen Sprache beim Wort zu nehmen, ihre urteilende Bewegung bis ins Zellgewebe ihrer Metaphorik zu prüfen, kommt man indessen bei einer Versenkung in die Sache selbst gar nicht weiter: *stimmen die Bilder?* Bergfleth: „Die Freiheit selbst *auf der Suche* nach ihrer absoluten Grundlosigkeit geht in die nicht subsumierbare Natur über, („Kritik der Emanzipation“, S.31; Hervorhebung meine). Geht nicht gerade umgekehrt, nach einer Beweisführung Schellings, deren Aktualität nie frappanter als heute war, diese in jene über, und wieso sollte die Freiheit, die nach ihrem Begriff wie erst recht ihrer Selbsterfahrung dieses ihr eigenes Grundloses, den Determinationen, Entzogenes, das den Inventarisieren menschlicher Wirklichkeit einen Strich durch die Rechnung macht, so sehr *ist*, daß sie ihm entsteigend in die Welt tritt, in ihr handeln will, überhaupt es erst *suchen* müssen? Anders und schärfer gefragt – da die Freiheit sich immer im *Finden* verwirklicht, ja zuletzt, ohne sich gesucht zu haben, gar sich selbst nur in ihren Weltzielen (ganz durch sie hindurch in selbstvergessener Aufmerksamkeit) finden kann – kann solches Suchertum irgend freier sein als es seinen gleichseitigen seit je ist? Sollte Bergfleth ent-

gangen sein, daß die Geschichte der Unfreiheit von Gestikulationen eines heimischen Suchertums startt, ja sich schließlich als dessen Spur, die kompensatorisch mit diffusen Freiheitsbeschwörungen, den Ersatzbauten jener Weltblindheit, die bei uns Weltanschauung heißt, gesäumt ist, verbuchen läßt? Da es ohne Abgrenzung keine Bestimmung, ohne diese keine Verwirklichung gibt, kann auch die Freiheit, um die es Bergfleth zu tun war, nicht als Beschwörung ihres eigenen Begriffs, der mangels Bestimmungen ihrer jeweiligen Sache schließlich leer bleibt, leer *wird*, in die Welt treten, sondern nur als bestimmte Negation, die an entstellter Menschenwirklichkeit *sponte*, von selbst, dem sie Erfahrenden dämmert. Sich selbst verlierend sich erst finden zu können, dieses Bild, das Bergfleth gebraucht (und das sich nur Substantivierungen, wie zum *Selbstverlust*, mit Grund widersetzt), leuchtet ein, weil die Transzendenz einer menschlichen Natur, die nur über ihre Welt zu sich selber kommt, in ihm aufleuchtet, welche Natur bis in Jakobs Hüftverrenkung hinein auf den Dialog hin, in der Tat also auf *Gesellschaft*, entworfen ist, ja dies Gepräge so deutlich trägt, noch in ihren heimlichsten Leiden, verborgensten Regungen es bewahrheitend, daß sie selbst gar nicht *sein*, nur noch angsterfüllt einer inneren Grundlosigkeit, die der Blick selbst erst ins Leere wandelt, begegnen kann, wo es ihr nicht um die Welt, die bedürftige, also die *ändern* geht und sie also nicht sich bequemem kann, sich an diese stumme Herausforderung, die uns als Bitte um erretten den Eingriff immer nur ganz oder gar nicht in Anspruch nimmt, zunächst zu verlieren; aber *woran* noch könnten sich Sucher verlieren – mag auch Bergfleth abstrakt (und nach der Theorie hinter dem implizierten Kriterium, dieser heftigen Ich-Verwerfung, zuletzt auch zu ungenau: da komplett ohne Selbstliebe, wie schon Augustin wußte, überhaupt sich Liebe nicht regen kann) etwas ganz anderes als ichhaft Selbstisches, Identitätsborniertes, in ihrer Suche zu sehen meinen – die nach zitiertes Zielbestimmung ihrer suchenden Sorge schließlich doch bloß mit sich selber beschäftigt wären?

Das ist der Widerspruch. Es verfängt nicht, sondern bestätigt ihn, für das Selbst zu fordern – das der Entfremdung verfallen ist – daß es sich, um seine Souveränität zu finden, an das, „was es immerfort ausgeschieden und verdrängt hatte: die Natur im Menschen“ (a.a.O., S.33) verschwende, denn wenn diese selbst das Verschwendewollende ist, wie nach seinem denkwürdigen Kommentar zu den Schriften Batailles niemand genauer als Bergfleth weiß, kann sie keinerlei in pflegender Rückwendung – die den modernen Bewußtseinsspalt, alias Entfremdung, nur sofort wieder duplizieren müßte – *ihr selbst* geltende, ihrer Willensrichtung, die in die Welt zielt, unweigerlich also entgegengerichtete Konkurrenz wollen. Was Bergfleth mit Recht, nur kulturgeographisch zu geringer Spezifizierung, der Emanzipationsbewegung ankreidete: daß sie entfremdendes Identitätsdenken in ihrem total-verplanenden Gesellschaftskonzept dupliziert, schlug an seinem eigenen Denken auf die freilich diskretere Weise durch, daß es blickverstellende begriffliche Folgen des ihm vorgegebenen Subjekt-Objekt-Verhältnisses, welches Verhältnis für den Kartesianismus in szientifischer Entfremdung bestimmend ist, nicht so durchschaute (und zunächst behob) wie geboten wäre, soll der Entfremdung entwachsen werden. Die Praxis, in der allein das geschehen kann, wäre nicht nur, aber auch und vor allem – da eine ihre Selbstverwerfung monologisierende Ichherrlichkeit leicht sich sonst hinterrücks in ihre anfänglichsten Bewegungen wieder einschliche – eine der selbstvergessen vollen Aufmerksamkeit auf die in *Theoriesprache schlechthin* immer schon bereit liegenden, unauffälligen Fallstricke.,

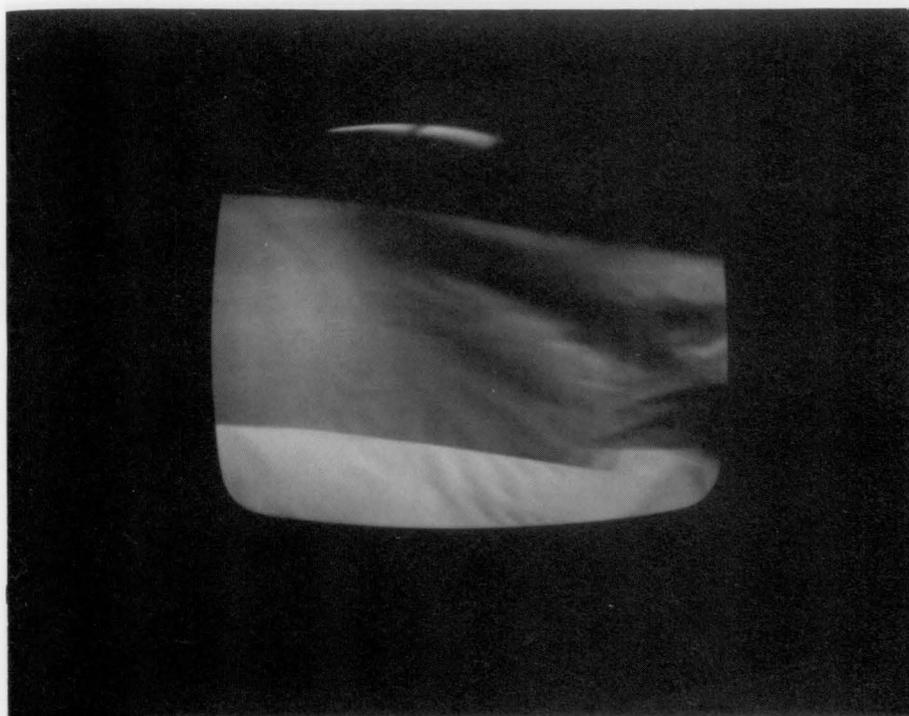
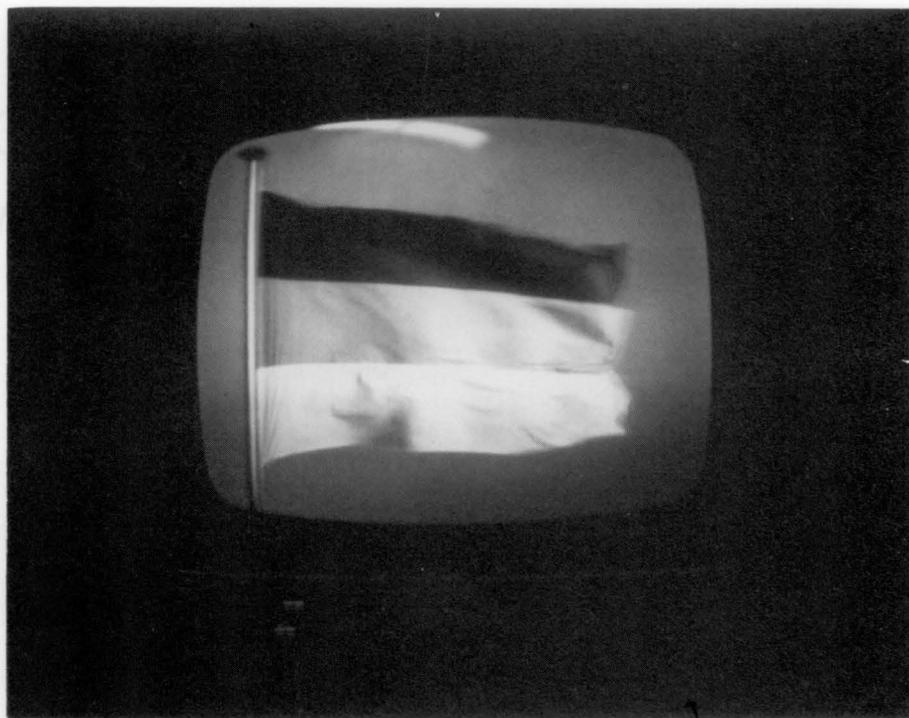
Ulrich Sonnemann verfaßte, aus Anlaß der überraschenden und doch, im nachhinein gesehen, nicht unvermittelten Wende Bergfleths folgenden „Nachsatz“ zu seinem Text von 1980. Dieser Nachsatz ist sachlich am Platz auch deshalb, weil er mein Urteil da relativiert, wo es (im vorigen Heft der „Spuren“) allzu pauschal Bergfleths Wende mit dem „Konkursbuch“ insgesamt identifiziert oder eine solche Identifikation doch nahelegt.

Hans-Joachim Lenger

Nachsatz 1985

Die Tendenzwende und ihr Tiefen-TÜV erschien 1980. Ein halbes Jahrzehnt, ehe Gerd Bergfleth die braune Katze endlich ohne Umschweife aus dem Sack ließ, den er seine *innere Nacht* nennt, ist seinem Fall die Diagnose einschließlich der prognostischen Momente gestellt worden, die in der gewaltsamen Verkehrung erfahrbarer Ordnungen menschlicher Natur und Geschichte liegen, wie sie seine Begriffsmanipulation kennzeichnet: damals schon die entleerenden Fetischklänge, womit die Faschisten und die Nazis alle Themen ihrer besetzenden Wut unterworfen hatten, in ihr wiedererstehen ließ. Keine deutsche Tendenzwende ohne Tiefengerede, aber zu ihrer Absicherung gegen Unvorhergesehenes erst recht dann nicht ohne dessen *technische Überwachung*, und was hätte erbötiger und beeilter solcher *Rationalitätsprüfung* der instrumentellen Vernunft genügt als Bergfleths *Vernunftthaf?* So knöpfte ich ihn mir vor, zur Ermöglichung einer Histologie des Textes unter größtmöglicher Suspension von Gesamteindrücken: ehe ihnen erlaubt sein durfte, Urteil zu werden, wollte am Gewebe der Begründungen gerade das Unauffälligste, der Zusammenhalt der Bilder, gewogen sein, und siehe da, schon an ihnen: dem Geschick, das in Bergfleths Rede den Metaphern widerfuhr, die sie sich herbeiborgte, stimmte nichts.

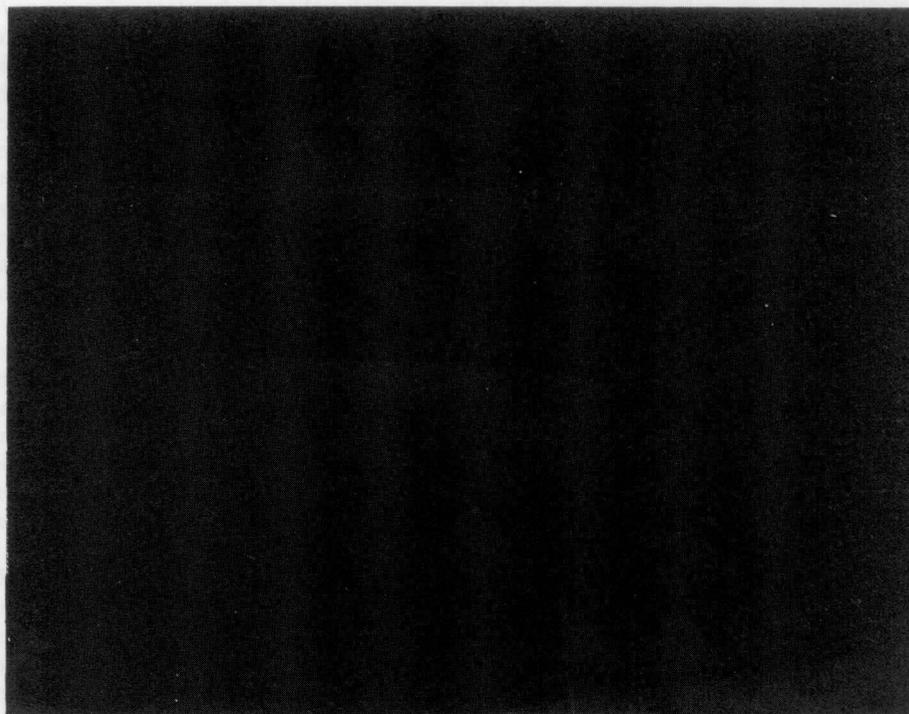
Vorerst forderte das einen An- und Eingriff heraus, der dem genannten Verfahren gemäß sein mußte. Also dialogisch war, den kritisierten Autor ernstnahm, daß der eingangs erwähnte Sack noch geschlossen war, ließ dem aufs äußerste Subalternen zwar, das inzwischen herausgesprungen ist, viel Wahrscheinlichkeit, schloß aber auch nicht die Möglichkeit seiner Abwendung aus, wenn eine kritische Provokation auf Gehör stieß. Damit spekulierte ich auf einen *dritten* Sinn, jenen für die anstehenden Klärungen ohne Zweifel aber auch zuständigsten, da ihm Sprache - ihren metaphorischen Neigungen, die bei Bergfleth mißglücken, immer schon gegenläufig - sich am innigsten zuordnet: nach dem offenbar von zwei andern Organen, einer zwischen ihnen waltenden chronischen Di-



spartheit halber, keine Ansprechbarkeit zu erwarten war.

Denn wie immer starr in die zaubermächtige Innen-Nacht (die nicht antwortete) Bergfleths Auge gesenkt blieb, daß seine Nase es vorzog, Morgenluft zu wittern, desavouierte den Zauber. Ein wie fauler es war, zugegeben, zwar ahnte ich es, konnte es aber damals nicht ganz erlauben, hatte auch vorher bei der Lektüre des Bataille-Essays offenbar über Stellen hinweggesehen, an denen sich, in aparter Vermummung, doch der Meister-aus-Deutschland

schon mit einem „Hier!“ meldet, wenn man ihn anruft: nämlich bei einer Zweitlektüre jene Sequenz seiner Bergflethschen Masken zurückverfolgt, die mit einem Striptease jetzt endete. Wohl hatte ich mir gestehen müssen, daß meine Spekulation auf sein Gehör gleichfalls fehlgeschlagen war (repliziert hat er nie); daß aber die Blöße, die der Striptease freigesetzt hat, auf den dürftigen Schwindel plumpester Nazi-Klischees schrumpfen könne, hatte ich trotzdem nicht glauben wollen - allen Indizien zum Trotz, die mein Aufsatz verzeichnet,



Programmende

nicht in den Kreis der Vermutungen zugelassen, die man einem irrenden Mitmenschen zudenkt.

Was bleibt noch zu sagen? Daß man Bergfleth empfehlen sollte, seine Supposition deutscher Naturliebe an der Verfassung zu überprüfen, in der der Schwarzwald dahinsiecht? Die Empfehlung setzte ein Auge voraus, das nicht starr, sondern wahrnehmen kann: sie ist aussichtslos. Oder daß er das Verhältnis der Juden zu ihren manchen Heimaten etwas sorgfältiger, bis in Biographisches hinein, überprüfen

könnte? Aber Geschichtsverständnis, ohne das dies nicht glücken kann, setzt nicht nur ein Ohr von unterscheidender Schärfe voraus, das Appellen unabgegoltenener Wahrheit, was immer es mit ihnen beginnen wird, wenigstens offen ist; auch zunächst eine Nase, die mesquine Gelegenheiten, sich nach dem Wind zu drehen, nicht entfernt so sehr (und so erfolgreich) reizen können wie sie gegen Windiges reizbar ist.

So habe ich, was Bergfleth selber betrifft, mit den Urteilen Hans-Joachim Lengers – in den *Spuren* neulich, Nr. 10 – keine

Differenzen. Verwickelter liegt der Fall des *Konkursbuchs*: war Bergfleth zu Anfang, als er den besagten Sack noch lange nicht geöffnet hatte, dort noch einflußreich, wurde er es spätestens immer weniger, seit Jean Baudrillard vor versammeltem Kreis ihn desavouierte, eines unautorisierten Eingriffs in seine Thesen zieh: als *Der symbolische Tausch und der Tod* gerade auf deutsch erschienen war, unter der Herausgeberschaft Bergfleths. Dies am Rand, wichtiger erscheint mir, daß mein Aufsatz im *Konkursbuch* erschien – was zu Bergfleths „Federführung“ kaum passen will – und daß ein Blättern in jenem Heft V (um von Vergleichbarem, über die ganze Reihe der Hefte Verstreutem hier abzusehen) etwa einen Gedenkaufsatz Bernd Nitzschkes „Zum Tod Rudi Dutschkes“ wieder zum Vorschein bringt, mit dessen kritischer Genauigkeit, Empörung und Trauer kein irgend auffindbarer Text damals sich vergleichen ließe, der in der Bundesrepublik publiziert wurde. Die Wunde blieb Bergfleth, gewiß – aber mit welchem Beiträger außer ihm, dessen „ideologischer Führungsanspruch eines Faschismus mit intellektuellen Vorzeichen“ zu keiner Zeit eine maßgebende Sache der Zeitschrift war, wäre dieser Begriff zu verknüpfen?

Dies als Bitte, nicht per Rückprojektion Claudia Gehrke mit Matthes und Seitz zu verwechseln: dem bestimmenden Zug, daß sie ihre Zeitschrift manchem *Thema*, das auf der deutschen Linken eher tabuiert wird, geöffnet hat, schwebte bei einzuräumenden thetischen Irrigkeiten, die unterlaufen sind, das Verständnis vor, *links* zu sein. Es bis in den Grund hinein zu entkräften wird der Fall Bergfleth, dafür ist er nicht bedeutend genug, nicht genügen können, meiner Bitte aber, das bedenken zu wollen, darf zum Abschluß eine andere, an die Adresse Vilém Flussers, sich zugesellen: ob er künftig in deutscher Sprache schreibt oder nicht nämlich dem Rat dieser Sprache selber anheimzustellen, anstatt demjenigen eines Metaphysikers, dem zur Rechtfertigung eines solchen Anspruchs die Insignia ihrer Gunst und Gnade mindestens üppiger als ihm, Flusser, gewährt sein müßten; was nach einem Textvergleich nicht der Fall ist.

Der verkehrte Mübarek

Dialektik der Aufklärung als Trivialität

Trivial scheint uns das Alltägliche zu sein; doch offenbar ist gerade dies so außerordentlich, daß es in der Trivialliteratur ins Exotische, ins Ferne verlegt werden muß, um nicht als das Zuhause erkannt zu werden: was sich unter dem Motto „Aufklärung als Massenbetrug“ (1) als imaginäre Szene im fernen Balkan unter dem Banner europäischer Rationalität abspielt, vollzieht sich täglich als reales Drama hier. Mit der gleichen selbstgenügsamen Stärke, mit der die falsche Aufklärung im Stolz auf ihr Wissen auftritt, setzt sich auch deren Dialektik bewußtlos im Trivialen, im Mythenreich des Alltags durch, wo sie Wurzeln schlägt, ohne die des Mythos zum Absterben zu bringen.

Wie so oft verrät sich die Kulturindustrie und ihre ratio, die „betrügende Betrogene“ (2), selbst, wenn sie versucht, sich den Stoff passender zurechtzulegen; als ob es in der Absicht geschehen würde, sich selbst zu enttarnen, kombiniert der Karl-May-Film „Der Schut“ (3) zwei im Buch „Durch das Land der Skipetaren“ getrennte Episoden: was im Buch in den zwei Kapiteln „Entlarvt“ und „Kugelfest“ an verschiedenen Tagen, an getrennten Orten und mit anderen Personen geschieht, verbindet der Film zu einer Einheit von Zeit, Ort und Personen, die die Wahrheit des Buchs und der Realität ans Licht bringt.

In der Verfolgung des Schut, der als mythische Struktur des Drahtziehers hinter allen Verbrechen steht, die bisher geschehen sind und noch geschehen werden, trifft Kara Ben Nemsî Effendi als aufklärerischer Detektiv (4), von seinem Watson Halef begleitet, auf den geheimnisvollen Mübarek, der in der Gegend, in der sie sich gerade befinden, als Heiliger gilt und eine Autorität genießt, die die der türkischen Behörden weit übersteigt. Weil er zur Gegenseite gehört, was der vom Schut unterdrückten Bevölkerung durch die Aura des Heiligen um den Mübarek verborgen bleibt, versucht er auf alle ihm mögliche Art und Weise der aufgeklärten und aufklärenden Expedition zu schaden. Das erste der erwähnten Kapitel zeigt die Enttarnung des Mübarek durch das Aufzeigen von Widersprü-

chen in seinem Verhalten - theoretische Kritik - ; durch den Nachweis, daß er identisch ist mit dem Krüppel und Bettler Busra, daß das angebliche Klappern seiner Knochen, das die Bevölkerung mit Angst und damit zugleich - nach der Logik des Mythos - mit Ehrfurcht erfüllt hatte, aus dem Klappern der Krücken des Krüppels entsteht, die der Mübarek im Innern seines Kaftans trägt, den er nur zu wenden braucht, um als Bettler zu erscheinen - praktische Kritik - ; und zum Schluß durch die völlige Desillusionierung im Nachweis, daß der Krüppel Busra alias der Heilige Mübarek ein Dieb ist, der beim Betteln die Gelegenheit zum Stehlen nutzt - moralische Kritik im Mantel der Kriminalistik.

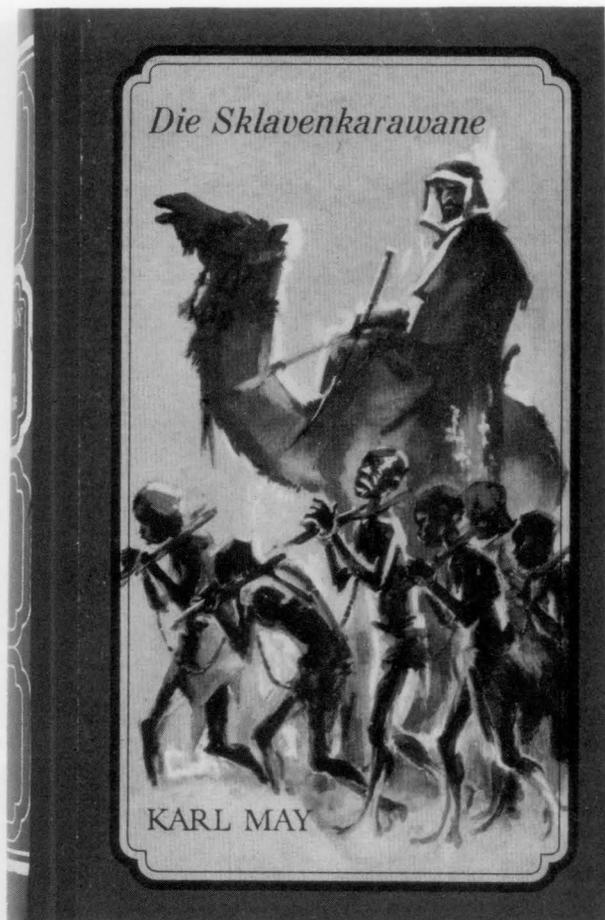
Ein Paradefall der Aufklärung also, die, nach kriminalistischer Logik vorgehend, dem Mythos seinen Unsinn immanent aufzeigt: der Mübarek, ein übler Ideologe des Mythos, ein Priesterbetrüger, der das Volk in Dummheit und somit Beherrschbarkeit hält, erliegt seiner Selbstsicherheit, die vergriffen, sich gegen das Unvorhersehbare - den Einbruch der Aufklärung in den mythischen Zwangszusammenhang - abzuschern. Gegen die analytische Logik der kriminalisierenden Aufklärung ist das naive Maskenspiel des Mythos hilflos, weil ohne zugkräftige Mittel; der Glaube des Mythos ist gegen das Wissen der Aufklärung wehrlos: „Dieser Mensch, den ihr für einen Heiligen haltet“, fuhr ich fort, 'ist ein Verbündeter des Schut oder wohl gar der Schut selbst. Seine Hütte ist der Aufenthalt von Dieben und Räufern, wie ich euch nachher beweisen werde. Er schleicht in allerlei Verkleidungen im Land umher, um Gelegenheiten zu Verbrechen auszukundschaften. Er und der Krüppel Busra sind ein und dieselbe Person. Hier hat er sich die Krücken unter den Achseln angebunden. Wenn sie beim Gehen aneinanderstießen, habt ihr geglaubt, daß seine Gebeine klappern. Hier ist die Perücke, die er als Krüppel trug.'

Ich leerte nach und nach seine Taschen, betrachtete die einzelnen Gegenstände und erklärte deren Gebrauch: 'Hier ist seine Büchse mit Färbemehl, das dazu diente, seinem Gesicht schnell eine andere Farbe zu geben. Da ist der Lappen, mit dem er

sich die Farbe rasch wieder abwischen konnte. Jetzt seht ihr eine Flasche, noch halb voll Wasser, jedenfalls um sich auch an Orten, wo kein Wasser vorhanden war, nach Bedürfnis reinigen zu können. Und nun kommt - ja, was ist denn das? Das sind zwei kleine Halbkugeln aus Gummi. Er hat sie sich in die Backen gesteckt, wenn er den Bettler vorstellen wollte. Das Gesicht war dann dicker als vorher. Erkennt ihr die verschiedene Färbung des Kaftans? Als Bettler zog er ihn aus, drehte die dunkle Seite nach außen und schlang ihn um den Leib. Dann sah das Gewand wie ein altes Tuch aus. Habt ihr jemals den Mübarek und den Bettler zusammen getroffen? Gewiß nicht. Das war unmöglich, da beide nur eine Person waren. Und hat der Mübarek sich nicht grad zu jener Zeit zum erstenmal blicken lassen, als auch der Bettler in diese Gegend kam?'

Diese letzteren Beweisgründe schienen überzeugend zu sein, denn ich hörte von allen Seiten Ausrufe verwunderter Zustimmung erschallen.“ ((5))

Die Perfektion dieser Enttarnung macht mit ihrer Wirkung auch vor den dem Mythos Verfallenen nicht halt; die Kraft des besseren Arguments motiviert auch die zur Annahme, die dessen Funktion nicht begreifen, sondern nur ebenso ohnmächtig vor ihm stehen wie vor den Prophezeiungen des Mythos. Der Unterschied von prophetischer Doktrin und argumentativer Beweisführung wird nicht anders deutlich gemacht als durch die reale, praktische Entmachtung der einen durch die andere, also selbst im Rahmen des mythischen Diskurses: konkretistisch, strategisch-operativ, schon mit Vorgeschmack auf die instrumentelle Verkürzung und Verschneidung der Vernunft, die Mittel bleibt so wie die Tricks des Mübarek. Dies alles geschieht übrigens und typischerweise unter Lebensgefahr, denn Holmes und Watson stehen selbst vor Gericht und sind durch ihre Rechtfertigungsversuche, die den beliebten Mübarek belasten, dem Volkszorn ausgeliefert, wenn es ihnen nicht gelingt, ihn als Verbrecher zu entlarven - Aufklärung als Selbsterhaltung, deren Dramatik der Abenteuerreise, dem Alternativurlaub der



Vernunft überhaupt erst den irrationalen *thrill* verleiht, den die Vernunft sucht: weil sie geschichtslos gemacht worden ist, muß sie sich beweisen, um sich zu fühlen, muß sie sich bewähren. Im Rahmen dieser Aufgabenstellung muß sie ihre normativen Gehalte zwangsläufig auf strategische Operationen zurückschneiden und so vollends in die Instrumentalität regredieren, die den Mythos bloß vernunftverkleidet wiederholt. Der Feind kehrt wieder im eigenen Inneren; Sicherheit wird erstes Gebot so wie Ruhe erste Bürgerpflicht, der wagemutige Aufklärer bleibt Kleinbürger, der sich den Gefahren des Fremden im Alltag, des Anderen im Eigenen ausgesetzt sieht. Aufklärung wendet sich so von der theoretischen Verkörperung der Toleranz, der Offenheit zum geschlossenen System der Feindaufklärung, militarisiert sich im Kriegszustand mit der eigenen Gesellschaft - der Geist wird, was die funktionalistische Vernunft schon immer von ihm behauptet hat: hochspezialisiertes Instrument im Dienst biologischer Selbsterhaltung.

Um Selbsterhaltung muß es somit auch in der zweiten Episode gehen, die weniger methodischer Art ist als vielmehr ein Beispiel für angewandte Aufklärung, *applied enlightenment*: in ihr wird beschrieben, wie in einer öffentlichen Veranstaltung die Kugelfestigkeit des Detektivs bewiesen wird - derart, daß er mit falschen, selbstgegossenen Kugeln beschossen wird und die-

se, mit einem Geschicklichkeitstrick eine echte aus dem Ärmel produzierend, aufhängt. Diese *show* ist nötig geworden, um den Mythos der Kugelfestigkeit zu erzeugen, da sie an einem der nächsten Tage in unübersichtlichem Gelände überfallen werden sollen, wo gegen eine im Verborgenen abgeschossene Kugel selbst von einem aufklärerischen Schnellmerker nichts auszurichten ist. Die Gegenaufklärung soll durch Vortäuschung falscher Tatsachen davon abgehalten werden, ihre Arsenalen einzusetzen: die Vernunft gleicht sich ihr an und blüfft, was das Zeug - das heißt: der Verstand - hält, unter Aufbietung aller wissenschaftlich-technischen Vorteile: „Unsere Vorbereitungen nahmen nur eine halbe Stunde in Anspruch. Die Sadarblätter wurden in verdünntem Eau de Javelle gekocht und die Lauge durch ein altes Leinentuch gegossen. Das vorhandene Metall gab acht Kugeln, die echten Bleikugeln täuschend ähnlich waren. Außerdem wurden mehrere Bleikugeln gegossen und mit der Messerspitze leicht gekennzeichnet. Dann ging ich mit Oskos Gewehr hinter das Haus, wobei mich niemand begleiten durfte. Ich lud eine der Quecksilberkugeln in den Lauf, hielt die Mündung nur einen halben Meter gegen ein Brett und drückte ab. Der Schuß krachte wie gewöhnlich, aber das Brett war völlig unversehrt, und auf dem Boden war nicht das kleinste Teilchen der zerstäubten Kugel zu sehen.

Diese Probe war nötig gewesen. Jetzt wußte ich, daß kein Unglück geschehen konnte. Einen Verrat brauchte ich nicht zu befürchten, da nur Halef, Osko und Omar eingeweiht waren, und diese drei hatten mir ihre Verschwiegenheit schon oft zur Genüge bewiesen.“ (6) - das Verschwiegene, Geheimnisvolle, Dunkle als der theatrale Hintergrund der Bühne, auf der das strategische Drama einer Aufklärung seinen Lauf nimmt, die doch selbst ihren treuen, aber noch halb dem Mythos verfallenen Assistenten nicht richtig traut, welche - aus gutem Grund - keinen Zugang zum Wissen erhalten. Der geheime Zusammenhang von Sherlock Holmes und dem Großen Zampano wird hier deutlich; der Mythos aus dem Hut gezaubert, in den ihn die Aufklärung zuvor hineingelegt hat; sie kommt ohne ihn nicht aus.

Die Hellsichtigkeit und Selbstsicherheit, beinahe Arroganz, mit der die Kulturindustrie als heruntergekommene, trivialisierte Aufklärung sich selbst verrät, ist bewundernswert, weil satirische Selbstentlarvung und dennoch konsumierbar. Im Film erscheinen beide Episoden zusammengefaßt als Duell zwischen dem deutschen Effendi und dem Mübarek, der mit den falschen Kugeln schießt - womit er seine nicht vorhandene, nur vorgespielte, imaginäre Macht praktisch beweist und zudem noch in den erwähnten drei Formen enttarnt wird. Der Trug wird entlarvt durch praktische Kritik; die Macht des Mübarek wird gebrochen durch die Demonstration ihrer Grenzen, durch das Vorführen des Versagens, durch den Mächtigeren: der Mythos, der die Behauptung seiner Macht nicht aufrechterhalten kann, weil sie imaginär ist, sinkt zur Ohnmacht herab und muß der Aufklärung Platz machen, die bloß cleverer ist, deren Strategie bloß besser organisiert ist. Denn auch die Aufklärung, der neue Herr, ist keine echte; die Kritik ist imaginär, beruht auf einem Trick, auf einer selbst mythischen Struktur: das Wissen übertölpelt den Mythos bloß und gelangt doch zum Ziel. Der Betrug des Alten ist enttarnt, die Herrschaft der Magie gebrochen; auf dem verwaisten Thron nimmt die Aufklärung selbstzufrieden Platz. Diese

Aufklärung als Statthalter der Macht ist keine echte, denn sie wirkt nicht durch sich selbst. Die Kritik vollzieht sich nur durch die noch stärkere, weil aufgeklärt auf sich selbst reflektierende Magie, die sich des Wissens bedient, um zu siegen. Überzeugt werden die bisher Düpierten nur durch den neuen Mythos, der den alten mit gestelltem kritischen Pathos und fortschrittsgeschwelter Brust vertreibt, sich heimlich ins Fäustchen lachend.

Die Aufklärung selbst ist imaginär, ist keine Aufklärung des Imaginären oder über das Imaginäre: die Wahrheit des Alten wird zwar getroffen – Ideologie –, die des Neuen aber ist dieselbe, ist ebenso wie die alte durch Illusion erzeugte Macht, durch Magie erzeugte Herrschaft: das Neue, der Aufklärer ist unverwundbar, kann nicht sterben, kann nicht verletzt werden, ist hart gegen das Schicksal, thront darüber, ist das Gesetz. Mythos gegen Mythos, wobei der neue seinen Sieg durch Härte nach außen, gegen den Feind, wie nach innen, gegen sich selbst, erkaufte: Unverletzbarkeit schließt Körperlosigkeit ein. Die Logik dieses technokratisch verdinglichten Wissens ist, wie immer, Versagung und Entsagung, Rigidität gegens Eigene, asketische Ideal, das Identität durch Abtötung des Mythischen im Innern erzielt: libidinöse Züge treten beim Detektiv und seinen Helfern nicht auf, durchrationalisiert ist auch der Körper, bis in die letzte Pore ausgerichtet auf die Zweckdienlichkeiten dieser Dienstreise der Vernunft. Die Odyssee des Kara Ben Nemsis Effendi im Balkan, der gerade dabei ist, von der modernen List erobert zu werden, demonstriert seine Ortlosigkeit, sein Niemandtum – alles Menschliche ist ihm fremd, ein Gott der Technik und ein Gnom der Technik, Mime und Loge – ein gleichzeitiger Entwurf in der hohen Kultur dieser listigen Modernität. Im Trivialen, im Traumbild jedoch siegt der Deutsche im Balkan ebenso wie im Realen das System gegens Subjekt, kein Untergang der neuen Götter, der erst uns jetzt durch deren Technik bevorsteht.

Die Aufklärung, als logische Herrschaft des Neuen, die Enttarnung der Illusion geschieht nur durch die neue Illusion: der

Aufklärung ebenfalls als Zauber, mythisch festgerostet in instrumenteller Vernunft, die das Moment des Magischen an sich behält. Die Herrschaft des Mythos abgelöst durch die des Wissens, das sich der Magie bedient wie der Mythos. Dieser – als sein eigener Doppelgänger: Mübarek und Bettler – sinkt herab in die soziale Ortlosigkeit, in der der Aufklärer lebt – ein kritischer Waldläufer – und über die er durch und mit Erfolg hinwegtäuschen kann. Der Bettler als extreme Verkörperung der Lebensumstände derer, die im Alltag von dem mit ihm identischen Mübarek beherrscht werden – beide spiegeln im Untergang die Wahrheit der neuen Herrschaft zurück, die als Befreiung auftritt und deshalb, weil sie imaginär ist, den Kampfplatz ins Innere der immer noch Beherrschten verlegen muß. Der Erfolg der neuen Technik ist bloße Kompensation des inneren Todes, des inneren Verbrennens, das der Bettler Busra als ehemaliger Mübarek im Verlauf der Geschichte – der erfundenen und der realen – am eigenen Leib erleidet, wenn ihn der Wundbrand zerfrißt, das innerliche Verbrennen am Fieber in der Wunde, die ihm die echte Kugel des Aufklärers beibrachte. So siegt denn am Ende doch noch der Besiegte, dessen Vermächtnis – Unmündigkeit der Beherrschten – dem Sieger zum Thron verhilft, den er sich nur durch Selbstaufgabe erkaufen kann; Selbstaufgabe durch Verrat an seinen eigenen Prinzipien, denen der Aufklärung als Befreiung aus der Unmündigkeit, und durch Unterdrückung am eigenen Selbst.

Dies alles, weil die Kritik am Mythos nicht die platte, vorgeschobene Erscheinungsebene aufdeckt, hinter der sich die Struktur von Herrschaft verbirgt, sondern weil sie sich selbst als magisches Wissen, wissende Magie an dessen Stelle setzt – eine Kritik, die die Illusion des Alltagsbewußtseins nicht bricht, geschweige denn aufhebt, sondern neu aufbaut als scheinemokratische Kultur. Eine strategische Kritik, nicht zu verachten als Fähigkeit zur Entlarvung, aber ohne Reflexion auf ihre Bedingungen und auf die Struktur von Herrschaft; eine Kritik, die den über den Mythos Aufgeklärten kein neues Bewußt-

sein vermittelt, sondern bloß das alte neu organisiert und installiert. Die Masse bleibt im Wahn, der im Faschismus mit der Technik und dem Mythos jene Verbindung einget, die der Totengräber der Aufklärung werden konnte, weil ihre Laboranten und Handlungsreisenden sich ihrer bloß bedienen. Als Furie des Verschwindens zweifelt die kritische Aufklärung, die aufklärerische Kritik an ihrer realen Ohnmacht und rettet sich in den Mythos, den sie bekämpft, verrennt sich als Vernunft in die ratio, um dabei alles zu verlieren, was ihr lieb und wert ist. Das Liebste von Kara Ben Nemsis, des neuen Effendi, sein Pferd Rih, eines, das er nicht im Tausch erworben hat, sondern das ihm geschenkt wurde von den Söhnen der Wüste und des Mythos, stirbt am Ende der Geschichte an der jetzt allerdings echten Kugel von einem, der sich als Verkörperung des Mythos, als Bluträcher, der Aufklärung entgegenstellt, die sich ihm durch die Opfer, die ihr Siegeszug verlangt, zum Feind gemacht hat: die Rache des zu Tode gestürzten mythischen Verbrechers, der sich im Innern des Verfolgers wieder aufrichtet und sein Leben zerstört. Der Effendi kehrt in die deutsche Heimat zurück, wo den Ingenieuren neue Erfindungen gelungen sind, die er auf neuen Reisen in Anschlag bringen wird.

(1) Kapitelüberschrift in Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1969, S. 108: „Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug“

(2) Ulrich Sonnemann, *Auferstehung der Windmühlen*, in: H.P. Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1981, S. 458

(3) *Der Schut*; deutsch-französisch-italienischer Spielfilm von 1964; Regie: Robert Siodmak; mit: Lex Barker, Ralf Wolter, Marie Versini, Marianne Held, Dieter Borsche, Chris Howland u.a.

(4) *Zum Verhältnis von Rationalität und Detektiv*, insbesondere *Sherlock Homes*: Siegfried Kracauer, *Der Detektivroman*, Ein philosophischer Traktat, Frankfurt/M. 1979

(5) Karl May, *Durch das Land der Skipetaren*, Bamberg 1951; Neuausgabe in Zusammenarbeit mit dem Verlag Carl Ueberreuter, Wien, o.J., S. 8f.

(6) *ibd.*, S. 60

Die Heimat der Exilierten

Vortrag, gehalten in den USA

Was die Heimatlosen, aus ihrer Heimat Rausgeworfenen trotzdem mit ihrer Heimat angefangen haben, scheint mir eine lohnende Frage. Nicht deshalb, weil überall Nostalgie im Gange ist und die „Heimat“ gerade hoch im Kurs steht. Eher im Gegenteil – wie die Exilierten mit ihrer verdammten und doch nicht loszuwerdenden Heimat umgehen, das hat etwas dezidiert Antinostalgisches.

Als Flüchtlinge müssen sie aus allem etwas machen, was sie mitgebracht haben, auch aus ihren Erinnerungen und Bindungen. Mobile Leute, die sie sind, lassen sie auch ihre Heimat nicht einfach so, wie sie einmal war. Der kräftige, produktive, umstürzende Gebrauch von dem, was anderen Menschen einfach vorgegeben erscheint, ist auch für uns andere Menschen beeindruckend. Er ist kein Zuckerlecken. Er steckt voll von Gefahren, Schwächen, Entwirklichung, Unbestimmtheit oder Unverständlichkeit. Aber ohne diese Gefahren war das Exil nicht zu haben. Durch sie wurden die Exilierten erst so produktiv.

Natürlich will ich die Entbehrung, die Leiden, das physische wie das geistige Elend der vielen Menschen nicht herunterspielen, die die Nazis aus Deutschland, Österreich und anderen besetzten Ländern in die Fremde getrieben haben. „Exil, das heißt: gerettet und auf nichts bezogen sein,“ behauptet die nicht-exilierte Christa Wolf. Viele Exilierte empfanden das anders. Sie stellten fest, erst die Trennung von der Heimat habe ihnen zum Bewußtsein gebracht, was das ist, was sie da verloren hatten. Erst in der Fremde, durch die Vertreibung erkannten sie, wieviel diese Bindung für ihr Leben bedeutete und wie unzerstörbar sie sei. „Nur der hat Heimat, der die Sehnsucht hat“ (Waldinger). Haringers Verse über „Mein Land“ wie viele ähnliche Gedichte von Emigranten halten das arme, das schlimme, vor allem aber das geliebte Land als den wichtigsten Inhalt fest, um den ihre Gedanken kreisen. In den Aufzeichnungen der Exilierten spielt die Erinnerung an die Verhältnisse, die sie verlassen mußten, eine entscheidende Rolle – vieles wäre ohne diese Erinnerung überhaupt nicht geschrieben worden. Die Exilromane sind

voll von Menschen, die die Trennung von ihrem Zuhause schwer oder gar nicht verwirklichen. Ein alter Mann in Klaus Manns „Vulkan“ vertreibt sich die Tage in Paris, wo er doch nur auf den Tod warten kann, mit einem Stadtplan von Frankfurt, auf dem er seinen Weg zur Schule mit dem Finger nachfährt...

Die starke, ebenso emotional ausgelebte wie materiell begründete Liebe der Exilierten zu ihrem Land läßt sich gar nicht übersehen. Manche sentimental und regressiven Reaktionen lassen sich daraus mindestens erklären. Günther Anders faßt die unbegreifliche, d. h. den Daheimgebliebenen unbegreifliche Heimatliebe von Emigranten in eine schöne, ein wenig skandalöse Fabel. Ein Holzdieb, der unterm Galgen weg und außer Landes geflohen ist, wird 30 Jahre später erkannt, der Polizei seines Gastlandes denunziert und seinem Land zurücküberstellt. Dort wird er prompt wieder zum Galgen geführt, aber: „Da er das Dächermeer, das er sich damals als letztes Bild der Welt eingepägt hatte, von neuem unter sich erblickte, da erfüllte ihn das Glück des Wiedersehens mit solcher Süße, daß die Angst vor seinem Wiedersterbenmüssen keine Kraft mehr über ihn gewinnen konnte.“ Er starb, „als er nun schließlich hoch über seiner Vaterstadt baumelte“, mit verklärtem Gesicht! Schon im Titel („Liebestod“) und erst recht in der ebenso zierlichen wie ungerührten Behandlung der Story macht Anders den Widerspruch zwischen der inneren Stärke und der äußeren Grundlosigkeit dieser Heimatliebe unübersehbar. Der Holzdieb mag als ein sentimentaler Emigrant befriedigt sterben, versöhnt mit allem, was diese Heimat ihm antat. Die Leser werden nicht in die Versöhnung einbezogen und eingelullt, sondern aufgerüttelt. Sie, d. h. wir, sollen über die Taten und Untaten einer so geliebten Heimat nachdenken.

„Dürfen wir denn Sehnsucht nach einem Lande haben, das uns anspie...?“ So fragt in Katz' Roman „Die Fischmanns“ ein junger Jude, der ganz verächtlich von seinem „Nest“ im Osten spricht, dessen Augen aber dabei eine andere Sprache sprechen. Die Heimatliebe der Exilierten ist immer

davon gezeichnet, daß sie es aus politischen oder menschlichen Gründen in dieser Heimat nicht aushalten konnten oder daß sie in ihr nicht geduldet wurden. Dieser Widerspruch färbt alles, was sie aus diesem Land mitgenommen haben. Besonders scharf wird er an der Sprache erlebt. Die Emigranten in Frankreich fühlen sich z.B. vom Deutsch der ihnen nachkommenden Besatzungsmacht ebenso angezogen wie abgestoßen. „Schmerzlich und jämmerlich“, nennt Rudolf Leonhard diese Laute (in „Vernet“, ebenso Seghers in „Transit“). Die Sprache, die sie selber reden, kann ihnen wie ein „Nessushemd“ vorkommen (Mannheimer). Sie stecken darin, werden es nicht los, aber es brennt.

II

Vilém Flusser hat kürzlich eine „positive Bewertung des Vertriebens“ vorgeschlagen (in: Spuren 9/1984-85). Statt die Vertriebenen (aus den verschiedenen Zeiten und Ländern) zu bemitleiden, sollten wir begreifen, was für eine Freiheit sie und nur sie gewinnen. Während das Wohnen irgendwo, die „Gewohnheit“, alle Sachverhalte verdeckt, beschönigt, unveränderbar macht, seien die Vertriebenen darauf angewiesen, Entdeckungen zu machen. Sie müßten ihre gesamte neue Umwelt als radikal neue, fremde wahrnehmen. Sie kämen also auch „der Wahrheit“ näher. „Das Exil, wie immer es auch geartet sein möge, ist die Brutstätte für schöpferische Taten, für das Neue“. Wie radikal die Vertriebenen Neuerer und nichts als Neuerer sind, will sich Flusser selbst nicht ganz festlegen. Er beschreibt sie als „Entwurzelte, die alles um sich herum zu entwurzeln versuchen, um Wurzeln schlagen zu können“. Eigentlich aber bestünde die Würde des Menschen darin, „keine Wurzeln zu haben“, also die „ihn bindenden, vegetalischen Wurzeln“ abzuhacken. Das sei allerdings mühsam.

Ich will die positive, ein wenig panegyrische Ausmalung eines Lebens „in der Luft“ oder „im Geist“ aussparen. Aber in den grundsätzlichen Erwägungen Flussers steckt jedenfalls für die Emigranten aus Hitler-Deutschland und den okkupierten Län-

Susanne Klippel

Mann und Hund

Fotoserie



dern ein produktiver Kern. Sie stellten eine gewisse Elite ihrer Länder dar. Sie waren mobil weit über das Aufsuchen eines Asyls hinaus. Sie waren nicht nur von Beruf und Veranlagung kreativ, sondern ihre Schöpferkraft wurde durch die Konfrontation mit der Fremde noch besonders herausgefordert, gesteigert, bei manchen allerdings auch überfordert. Sie machten auch aus ihrer Heimat ein Mitbringsel, ein Stück ihrer inneren, geistigen Ausrüstung statt des äußeren lokalen Bezugs. „Unsere Heimat ist der Koffer“ (Heinz Rein). Soma Morgenstern definiert sich als „an unhyphenated Jew, with my roots in my shoes“. (Die im Koffer mitgeführte Heimat wurde auf der Konferenz geradezu zum geflügelten Wort, und jeder verstand etwas anderes darunter. Aus dem Buch von Heinz Rein ist nur nachzutragen, daß er den „Koffer“ nicht nur als das Sammelsurium der äußeren Habe verstanden hat, sondern sicher auch das Gedächtnis und einiges an emotionalen Mitbringseln im Sinne hatte). Die Exilierten brauchten, anders als die Daheimgebliebenen, ihre Heimat nicht mit Haut und Haaren zu akzeptieren, konnten das auch gar nicht. Sie nahmen das für sie Wesentliche mit, die Sprache, Kultur, Tradition, den Umgang mit Menschen, die persönlichen Bindungen und persönlichen Gebundenheitsgefühle. In Form von Bildern und Sprachprägungen nahmen sie sogar etwas vom Authentischen, Atmosphärischen der ganz lokalen Heimat mit. „Heimat ist dort, wo an der Mauer geschrieben steht: 'Paule ist doof. Wo man Murmeln gespielt hat und Räuber und Gendarm. Alle Hitler der Erde können einem das nicht wegnehmen'“ (R. Andreas-Friedrich).

Die „Heimat“, die Funktion von Heimat für lebende, sich nährenden, sich bildende Menschen wurde transportabel. Sie blieb nicht schlechterdings vorgegeben, sie wurde etwas, was Menschen sich schaffen. Es lag nahe, diese praktische und emotionale Aktivität auf das jeweilige Gastland zu richten. Es war für viele eine „neue Heimat“, aber eine in jeder Beziehung andere als die aufgegebenen Heimat. Von der „geborgten Heimat“ spricht unser Gastgeber (H.F. Pfanner). Vielleicht boten die USA einen

besonders günstigen Ansatz für eine solche Vorstellung einer beweglichen Heimat. 1. Waren sie ein dezidiert „modernes“ Land, 2. waren in ihnen schon viele verschiedene Einwanderungsströme zusammengekommen, 3. hielten sie einen „Siedlungs“gedanken aufrecht, der inzwischen auf viele Lebensaufgaben auch außerhalb der Landwirtschaft übertragen wurde. Aber stellen wir uns auch das nicht zu glatt vor! „Wenn ich schon ein Fremder sein muß“, sagte der deutschjüdische Emigrant Frank Reiss kürzlich in einem Interview, „dann ist es gut, in Amerika ein Fremder zu sein, weil in diesem Land jeder ein Fremder ist, besonders in New York“.

O. M. Graf entwickelte in seinen vier Jahren in Brünn ein ausgesprochenes „Heimatgefühl“ zur Tschechoslowakei. Wien, wo er nur ein Jahr gewesen war, muß ihn so beeindruckt haben, daß er nach dem Krieg manchmal daran dachte, nach Österreich „heimzugehen“. Von seiner zweiten Reise nach Deutschland 1960 schrieb er, jetzt habe er richtiges Heimweh, nämlich nach New York. In der Zeit seines Schwankens, ob er nach Bayern zurückkehren solle, schrieb er einmal, er ginge jetzt wohl heim in sein „letztes Exil“. Die neue Heimat hat nie die gleiche Festigkeit, vor allem nicht die gleiche fraglos bestimmende und auch bornierende Kraft wie eine nicht verlassene. Heimat wird dort gesucht und gefunden, wo die Freunde sind / oder in der Arbeit / oder in den menschlichen und politischen Zusammenhängen, den Aufgaben, die die Exilierten als Entkommene aus ihrem Land sich stellten. Selbst im Kampf kann die Heimat bestehen. „Doch wir haben die Heimat nicht verloren“, dichtete Weinert im „Lied der spanischen Interbrigaden“. „Der Mensch ist frei, und sein Feld ist die Welt“, das konnte vermutlich nur ein Emigrant schreiben. Absichtlich provozierend, den alten Nietzsche überbietend schrieb Hannah Arendt: „Wohl dem, der keine Heimat hat“.

Aber wenn Graf von sich schreibt, er spüre alles, was Heimat heißt, „fest in sich“, dann gibt er zugleich die unsichere Grundlage der betonten Festigkeit zu erkennen. Die Heimat als bloßes Gefühl, als Aufgabe

und die neue „Heimat“, die Projektion aufs Gastland, sind alle gemacht, gewollt. Sie sind nicht stärker als die jeweilige subjektive Gewißheit ihrer Träger. Nichts ist schwankender zwischen ganz extremen Polen als die Äußerungen von Emigranten über ihr Verhältnis zum neuen Land und über das Glück oder die Unerträglichkeit ihrer neuen Existenz. In der „Flucht ins Mittelmäßige“ hat Graf dieses Auf und Ab präzise erfaßt. Wenn ich ihn richtig verstanden habe, möchte er die Erscheinung, daß Menschen nicht mehr wissen, wohin und wozu, nicht als das Spezialproblem vom Emigranten, sondern als ein Problem von modernen Menschen überhaupt verstanden wissen. Seine Erfahrung war, daß Menschen neuerdings (und in der Neuen Welt) viel weniger Heimat brauchen als man gemeinhin annahm. Wenn sie nur aus Verzweiflung, aus Erinnerungen als Gewesene Cliquen bilden, sich einnisten in ein künstlich aufrechterhaltenes Stallgefühl mit einem ebensolchen Stallgeruch, dann sind sie nicht auf der Höhe ihrer Zeit und ihrer eigenen Kraft. Er zeigt Bindungen, die dünner, blasser, entbehrlicher werden, und das wohl nicht nur durchs Altwerden, sondern durch Erkenntnis, durch einen produktiven Lebensprozeß. Er hätte verdient, daß sein Buch und diese Absicht ernster genommen wird, auch wenn die Lösung, die er anbietet, wenige befriedigen mag.

Wenigstens verglichen mit der biederen, selbstverständlichen, beharrlichen Lebensform von Nichtemigranten hat die schwankende Existenz der Emigranten bei all ihrer Problematik doch unbedingte Vorzüge. „Heimat - das war die Fetteinreibung gegen den Weltfrost“, so charakterisiert Christoph Meckel den fatalen Trost, mit dem die empfindlichen Gemüter zu Hause alle Barbarei hinnahmen und mitmachten, wenn sie nur im Namen dieser Heimat und des Vaterlands befohlen wurde. Die nationale Identität wurde als Verdummungsmittel, als Denkverbot eingesetzt. Vor allem die Differenzierung, das Denken in Widersprüchen sollte den Leuten ausgetrieben werden. Dazu wurden sie schon vor 1933 und noch im letzten Kriegsjahr angeherrscht: „Denke deutsch, fühle deutsch,

handle deutsch!“ Gegen diesen Einheitsbrei, gegen das Auf-der-Stelle-treten setzen die Emigranten ihre Erfahrungen, daß viele nie eins sind und daß nichts sich gleich bleibt. „Die beste Schule für Dialektik ist die Emigration. Die schärfsten Dialektiker sind die Flüchtlinge. Sie sind Flüchtlinge infolge von Veränderungen und sie studieren nichts als Veränderungen. Aus den kleinsten Anzeichen schließen sie auf die größten Vorkommnisse, d. h. wenn sie Verstand haben. Wenn ihre Gegner siegen, rechnen sie aus, wieviel der Sieg gekostet hat, und für die Widersprüche haben sie in feines Auge. Die Dialektik, sie lebe hoch!“ (Brecht, Flüchtlingsgespräche, XI).

III

Sich lösen von der Vergangenheit, sich nicht zu sehr festlegen lassen von der Gegenwart – am Schluß sehen sich die Emigranten immer mehr auf die Zukunft verwiesen, wenn sie ihre Identität verwirklichen wollen. Bloch hat in der Heimat und im Heimatgefühl so etwas wie einen Anhaltspunkt und eine Anweisung gesehen, eine bessere, richtige, menschenwürdige Zukunft zu schaffen.

Aber die alten Verhältnisse verschwinden nicht einfach, wenn eine Reihe von Menschen auf das Neue setzt und sich geistig in Neuland begibt. Auch die Exilierten, seien sie noch so fortgeschritten, unterliegen immer noch den alten Betrachtungsweisen und Einteilungen, aus ihnen selbst heraus oder durch andere oder durch einander. Der gleiche Brecht, der in all seinen Exilwerken die eingreifende, tiefgreifende Veränderung von Menschen verfolgt, kontert das törichte Gerede von der Kollektivschuld aller Deutschen: soll der, der das hört, z. B. der Emigrant, daraufhin vielleicht „beschliessen, kein Deutscher zu sein?“

Vor allem durch ihre Auseinandersetzung mit den Menschen im Land ihrer Herkunft und mit der Weltmeinung über ihr Land wurden die Emigranten immer wieder auf ihre Zugehörigkeit zu diesem Land festgelegt. Sie mußten dem fatalen Überlegenheitsgefühl in ihnen selbst und in ihren Reihen entgegentreten, sie mußten die geistige Desertion vor den ungelösten Proble-

men ihrer Heimat bekämpfen. Die Kommunisten sahen sich zu einer folgenschweren Selbstkorrektur an dem genötigt, was Dimitroff 1935 den „nationalen Nihilismus“ in der bisherigen kommunistischen Propaganda nannte. Andere Internationalisten lernten ebenfalls, nicht nur aus Taktik, den Bezug der Menschen, von denen doch nur ein verschwindend geringer Bruchteil (unter 1 %) hatte emigrieren können und wollen, zu ihrer Heimat oder ihrem „Vaterland“ ernstzunehmen. Was Anna Seghers auf dem Pariser Schriftstellerkongreß über „Vaterlandsliebe“ ausführte, war ebenso eine Entdeckung für sie selbst (verglichen mit den fast ungehemmt internationalistischen „Gefährten“ 3 Jahre früher) wie eine Mahnung für die Mitemigranten. „Fragt erst bei dem gewichtigen Wort 'Vaterlandsliebe', was an Eurem Land geliebt wird. Trösten die heiligen Güter der Nation die Besitzlosen? ... Tröstet die 'heilige Heimerde' die Landlosen? Doch wer in unseren Fabriken gearbeitet hat, der wäre kein Mensch, wenn er sein Land nicht liebte“.

Diese Mahnung, die vor allem in den Verhältnissen selbst lag, führte die Emigranten zu keinem statischen oder irgendwie sicheren Verhältnis zum Land ihrer Herkunft zurück. Anna Seghers, die sich noch am meisten auf die Zustände „zu Hause“ einläßt, erprobt an fremden geschlossenen Gegenden Deutschlands (im „Kopflohn“, in der „Rettung“) und an ihrer eigenen engeren Heimat („Siebte Kreuz“, „Ausflug“) einen neuen freien Ton, über das Land und die Menschen zu Hause zu reden. Sie ist ganz bei diesen Leuten-Bauern, arbeitslosen Kumpeln, ihren Schulkameradinnen -, sie belehrt sie nicht, aber sie öffnet die so dichten, alltäglichen Verhältnisse für einen Blick nach außen, oft geradezu für einen Spruch des Gerichts. Nicht sie ist die Richterin, sie organisiert nur mit ihrer Erfahrung als Emigrantin und mit ihrem Vermögen zur Distanz Prozesse der Selbsterkenntnis dieser eingesperrten Menschen oder der Erkenntnis über sie, bei denen die besten wie die fruchtbarsten Kräfte dieser Heimat und auch noch die Übergänge dazwischen sichtbar werden. Graf macht es in seinen Erinnerungsbüchern an seine Mut-

ter, an sonstige „Mitmenschen“, im Roman „Unruhe um einen Friedfertigen“ nur wenig anders. Katz in seinen „Fischmanns“, Zoff in der „Kindheit in einem tschechischen Dorf“ suchen weitere Wege, eine ganz abgeschlossene, z. T. „versunkene“ Heimat (und sehr brisante Vorgänge darin) mit neuen, fremden Blicken zu lesen. Auch Leonhard Frank, Toller und andere vor allem politisch orientierte Schriftsteller organisieren die teils bekannten, teils von ihnen neu beigebrachten historischen Tatsachen nicht mehr in erster Linie nach ihrem politischen Argumentationswert. Sie unterwerfen sie vor allem den Gesetzen des befremdeten, stützenden Blicks, der manche Vorgänge erst 'zur Kenntlichkeit entstellt'.

Für den zurückgebrachten Holzdieb von Anders hatte sich die Heimat als eine immer gleichbleibende gezeigt. Ihre Dächer glänzen heute wie vor 30 Jahren. Unter den eben angeführten Werken mit ihren sehr verschiedenen, aber immer unpassenden, aus der Ordnung bringenden Blicken von außen, bleibt sich die Heimat nicht schlechthin gleich. Winzige Veränderungen und lohnende Möglichkeiten der Veränderung liegen in den Menschen zu Hause, seien deren gesellschaftliche Verhältnisse auch noch so mörderisch. Um sie wahrzunehmen, um sie so zu entfalten wie in den genannten Büchern und einer Reihe weiterer, bedarf es vielleicht der Sicht von außen und der Erfahrung, der mühsam gewonnenen Beweglichkeit der Exilierten. Aber diese haben die Veränderungen nicht von außen erfunden. Bestimmte Minimalansätze haben sie gemeinsam mit den Daheimgebliebenen, sonst könnten sie über sie gar nichts schreiben. Das ist trivial, es muß aber gesagt werden, um der totalen Ausbürgerung der Vertriebenen, auch in der nachträglichen Forschung, entgegenzutreten. Exilierte sind bis ins Mark bestimmt von der Entfernung und Verfremdung, sie sind aber nicht aus der Welt. Wir sollten sie nicht simpel „zurück“holen, wir haben es zu respektieren, daß das Kernstück ihrer Existenz sich gegen jede Einebnung sträubt. Aber wir sollten ihre ebenso produktive wie bittere Entfernung von ihrer Heimat auch nicht unüberbrückbar machen.

Uwe Ruprecht

Waage, schiefe Waage

Absätze über den Dandyismus

Für Christina

„Zerbrochne Berge waren
fern wie Steine.“
Georg Heym

Wintergarten

Zum Dandy assoziieren sich zunächst Bilder aus dem neunzehnten Jahrhundert. Bilder von rührender Fremdheit, von verlorenen Zeiten, Bilder ohne Wirklichkeit. Das neunzehnte Jahrhundert, die Kindheit der Gegenwart, zunehmend von einer klebrigen Schicht aus Mythen und anderen Sehnsüchten überzogen, ist mit einem Garten verglichen worden. Ein Garten ja, aber einer unter Glas, ein Wintergarten: sonnendurchflutet und doch abgeschirmt gegen Frost und Sturm. Und darin: der Dandy. Ein künstliches Lebewesen, ein Treibhaus-Gezücht. Paradox wie die Palme, die im englischen Nieselregen unter dem Schutz einer Glaskuppel gedeiht. – Die Verschränkung des Innen mit dem Außen ist eine der strukturellen Figuren des neunzehnten Jahrhunderts. Im Dandy verlebendigt sich diese Figur. Er ist der Mensch, der darin ist, wie er wirkt; dessen Innen sich völlig im Außen findet: als schöne, aber sinnlose Geste, als in den Raum gezogener Schnörkel. Durchblutetes Ornament. Die das neunzehnte Jahrhundert durchziehende Spannung zwischen Masse und Individuum, Straße und Wohnstube wird im Dandy zum Lebensprinzip. Alleinsein lähmt ihn, in Gesellschaft sucht er nach Einsamkeit. Er ist nie dort, wo er sein will; er ist nie er selbst. Diese Abwesenheit aber, diese fortwährende Abweichung vom Gegebenen überspielt er mit höchster Kunstfertigkeit im Umgang. Niemand ist abwesend präsenter als er. Kultiviert bis in die leichteste Muskelzuckung, hat er alles Unwillkürliche und Natürliche unter Kontrolle. Aber seine Kultur macht keinen Sinn. Sie ist nur das formale Muster der Naturbeherrschung im Subjekt, die nie wirklich gelingt. – Das *Wirkungsfeld* des Dandy, der seine Privatsphäre so perfekt hütet, daß nichts davon jemals öffentlich wird, ist der öffentliche Raum, der im neunzehnten Jahrhun-

dert sukzessive zusammengepreßte Beziehungsraum diesseits des unüberschaubaren Gesellschaftsganzen und jenseits der kleinen Welten der Intimität; seine *Strategie* besteht darin, unbefragte Selbstverständlichkeiten zu torpedieren und Natürliches durch Künstlichkeiten zu ersetzen; sein *Instrument* ist die Geste.

Geschichtliche Signatur

Anfang des neunzehnten Jahrhunderts erhält der Dandy in George „Beau“ Brummell erste Gestalt. Dieser Enkel eines Zuckerbäckers wird von seinen Zeitgenossen mit Napoleon verglichen, Literaten wie Baudelaire und Barbey d'Aureville huldigen ihm und verschaffen ihm eine Ahnengalerie, die bis in die Antike hinabreicht. Gegen eine ahistorische Interpretation des Dandy, den Chateaubriand sogar bei den Indianern entdeckt haben will (Winnetou unter echten Apachen), argumentiert Walter Benjamin in seinen Baudelaire-Studien. Er betont die „*geschichtliche Signatur*“ des Dandy und begrenzt dessen Erscheinen auf die Epoche Brummells, sieht in ihm also ein Phänomen im Ursprung der Moderne, das mit deren weiterem Verlauf verschwindet. Benjamin schreibt: „*Der Dandy ist eine Prägung der Engländer, die im Welthandel führend waren. In den Händen der londoner Börsenleute lag das Handelsnetz, das über den Erdball läuft; seine Maschen verspürten die mannigfachsten, häufigsten, unvermutbarsten Zuckungen. Der Kaufmann hatte auf diese zu reagieren, nicht aber seine Reaktionen zur Schau zu tragen. Den dadurch in ihm erzeugten Widerstreit übernahmen die Dandys in eigene Regie. Sie bildeten das sinnreiche Training aus, welches zu seiner Bewältigung nötig war. Sie verbanden die blitzschnelle Reaktion mit entspanntem, ja schlaffem Gebaren und Mienenspiel.*“ (1) Diese Erklärung greift zu kurz; sie verkennt, daß der Dandyismus eine Haltung markiert, die keineswegs restlos aufgeht bzw. restlos verbraucht ist in den spezifischen Formen, die der Dandy Brummellscher Prägung entwickelt. Stärke im Halstuch; das Befeuchten des Handschuhs, damit er sich der Hand besser anpasse; eine Sonnenblume im Knopfloch – Benjamin

verengt die Figur des Dandy darauf, anhand solcher Kleinigkeiten aus dem Bereich der *Kultur des Umgangs* den Übergang vom Adel zum Bürgertum zu gestalten; mit dem Untergang des Adels als gesellschaftlicher Macht in Belangen der kulturellen Orientierung ist der Dandy (der bei Benjamin kaum zu unterscheiden ist vom *Gentleman*) jedoch nicht erledigt, mögen sich auch seine ersten Ausdrucksmittel erschöpft haben. Erledigt ist der Dandy deshalb nicht, weil der ihn erzeugende und von ihm durchlebte Widerspruch fortbesteht; weil weiterhin Techniken entwickelt werden, die tatsächlich herrschende Zweckorientiertheit des Handelns zu verschleiern, die Rigorosität der bürgerlichen Ordnung ästhetisch zu erweichen und automatisches Verhalten als natürliches darzustellen. Auch in Benjamins Beispiel greift der Dandy dort ein, wo der Bürger zwar einem bestimmten, beschleunigten Reaktionsmuster folgt, das ihn zum bloßen Vollzugsinstrument des „Welthandels“ macht, dieses aber hinter gemächlichen, dem Adel abgeschauten Gesten verbirgt, mit denen er sich als ein Individuum ausstellt, das er im Übrigen schon nicht mehr ist. Zwar verschwindet irgendwann der Adel, nicht aber die Mechanik, die so die Realität mit Illusionen überhebt. Der Dandy *ist* diese Überhebung, ist *in* ihr: ist gelebter ideologischer Widerspruch, die existentielle Inszenierung der Absurditäten moderner Wirklichkeit.

Elegantes Leben

Nicht von ungefähr ist die Mode das erste Aktionsfeld des Dandy. Der Kapitalismus, dessen Lücken der Dandy mit seiner Existenz büßt, beginnt in der Textilbranche; er reizt anfangs damit, aus Luxusgütern Massenartikel zu machen. Der Dandy ist der Designer im Frühkapitalismus. Die Gestaltungsprinzipien dieser Epoche zehren vom ästhetischen Erbe des Feudalismus, von den Formen handwerklicher Tradition zumal, die den maschinell angefertigten Gegenständen beziehungslos übergestülpt werden. (Erst im zwanzigsten Jahrhundert findet die Warenästhetik den Anschluß an

die veränderten Produktionsverhältnisse. Ist sie ihnen bis dahin nachgelaufen, eilt sie ihnen nun, als *Neue Sachlichkeit*, in ideologischer Übertreibung voraus. Peter Behrens' *corporate identity* für die AEG leitet in diesem Sinne hin zum deutschen Faschismus.) Soziologisch gesehen ist dies die Funktion des klassischen Dandy: Kleidung zu gestalten, bevor ein Berufsbild des Designers sich bildet. Der Dandy vermittelt dabei bürgerlich-zweckmäßige Schlichtheit mit adligem Überschwang. Sein Einfluß macht sich nicht direkt geltend, sondern wird übertragen durch die Sphäre des Rest-Adels und der Neureichen, die *Gesellschaft* im engeren Sinn, in der er tonangebend ist. Was dort angesagt ist, wird von der Industrie aufgegriffen und, zunächst noch, in diese Kreise zurückgeführt. „Das elegante Leben“, vermerkt Balzac, „ist das befruchtende Prinzip der Industrie.“ (2) Seine Aufgabe als Designer verliert der Dandy, sobald Mode zum Massenphänomen wird. Oder eigentlich: er zieht sich aus dieser Rolle zurück. Das bringt ihn nicht um; es ist ein Mißverständnis, wenn der Dandyismus für eine ausschließlich auf Kleidung, Aufmachung bezogene Attitüde gehalten wird. Dem Dandy entspricht es eher, sich im selben Moment, da etwas, das er selbst in die Welt gesetzt hat, nichts Außergewöhnliches mehr ist – wie hier die Mode –, sich davon zurückzuziehen, um gerade nicht damit identifiziert zu werden. – Sozial ist der Dandy im Exil; er gehört keiner Klasse wirklich an. Bürgerlicher Herkunft zumeist wirkt er auf Bürgertum und Adel gleichermaßen. Anders als der Künstler aber, der ebenso im Abseits steht, vermeidet er Gruppenbildungen; er ist ein fanatischer Einzelgänger. Noch einmal Balzac; in seiner *Physiologie des eleganten Lebens*, einem 1830 geschriebenen ironischen Manifest des Dandyismus, unterscheidet er drei „*Gruppen von Wesen, die das moderne Leben geschaffen hat*“: erstens den Menschen, der arbeitet; zweitens den, der denkt; und schließlich den, der nichts tut und elegant lebt (3). Der Müßiggang des Dandy ist indes ein anderer als der des Adligen: keine Selbstverständlichkeit, sondern eine Anstrengung, die aus der Abwendung von der eigenen bürgerlichen Herkunft

entsteht und womit er gegen den Zwang zur Arbeit protestiert, gegen geordnete Beschäftigung, gegen Leistungsdenken und Gewinnstreben. Dadurch, daß er kreativ ist, steht der Dandy denen, die denken, den Künstlern und Wissenschaftlern, näher als den Bürgern. Seine Kreativität äußert sich jedoch nicht materiell, in Gebilden, denn das hieße Arbeit zu leisten, sondern in Gesten.

Dekadenz

Die Geste ist das Überflüssige, Disfunktionale. An der Handlung unterscheidet Roland Barthes zwischen der „*Botschaft, die eine Information erzeugen will*“ (der Dandy hat nichts zu sagen, er sucht gerade die Basis eines möglichen Inhalts, nämlich sich selbst); dem „*Zeichen, das eine Einsicht hervorbringen will*“ (der Dandy ist durch und durch Ästhet, ihm liegt alles Pädagogische fern; da er nichts erzeugen will, mag er erst recht nicht überzeugen); und schließlich der „*Gebärde, die den ganzen Rest (die 'Zugabe') produziert, ohne eigentlich etwas produzieren zu wollen*“ (4). Dies „Produkt“ ist eine Atmosphäre, eine Aura – keine Form im strengen Sinn, die nicht vom Inhalt zu trennen wäre, über den der Dandy nicht verfügt, sondern die Gestalt eines Zeichens, wofern diese nicht mit seinem Gebrauch übereinstimmt. Ein Schnörkel, ein Schwung, eine Abweichung: Dekadenz. So ist der Dandy ja auch in der Mode nicht dadurch kreativ, daß er Formen erfindet, sondern indem er Formen verändert. Nicht durch das, was er trägt, äußert er sich, sondern darin, *wie* er etwas trägt. – Die Gesten des Dandy sind Selbstverfremdung, Begleitung ungewollten, erzwungenen Handelns. Überflüssige, den Zwang ihrerseits verfremdende Bewegungen gehören zur Charakteristik der entfremdeten Arbeit mit Maschinen. Zu beobachten etwa bei der „*Röhrenschweißerin, die nach etwa 30 Schweißungen jeweils eine ausholende flügelartige Bewegung mit ihren Armen macht, um in die funktionelle Arbeit an weiteren etwa 30 Röhrenteilen einzutreten. Für sie als Person wirklich (also Lebenslauf) ist die ausholende Bewegung, das Übrige ist unwirklich. Für den am Resultat orientierten Prozeß*

der Wertbildung verhält es sich umgekehrt.“ (5) Entlastungs-Bewegungen dieser Art kultiviert der Dandy; seine Lässigkeit ist Anstrengung. So allerdings werden zweckbestimmte wie zwecklose Bewegung für ihn gleich unwirklich. Wirklich ist für ihn allein deren Differenz, in der er sich ausbreitet. Er inszeniert dieses Aussetzen, den Augenblick zwischen zwei Bewegungsabläufen; er verfeinert die Unterbrechung; das Dazwischen wird für ihn zur Quelle ständig wechselnder Posen. Die Pose stellt den Körper aus, aber nicht schier, sondern indem sie ihn als Kunstprodukt erscheinen läßt und ihn, wie unter Glas, in einer Vitrine lagert. Der Dandy ist exhibitionistisch und ist es nicht; er exponiert seinen Körper, indem er zugleich mit den Ornamenten der Gestik verhüllt. Diese Zweideutigkeit, die ein Schwanken zwischen Natürlichem und Künstlichkeit ist, korrespondiert der erotischen Verführung. Erotisch ist die Unterbrechung: die Stelle etwa, an der die Kleidung ein Stück Haut aufblitzen läßt; die Grenzlinie zwischen Natur und Kunst, der Reiß- oder eigentlich: das Reißen. Der Dandy macht sich insgesamt zum erotischen Objekt. Dabei bedient er sich weiblicher Posen, die selbst schon den Körper präsentieren, anbieten *und* verstecken, zurückziehen. Indem der Dandy als Mann auf weibliche Posen rekurriert, erhöht er noch den Grad der Schwankung zwischen Verführung und Enttäuschung, Angebot und Abweisung, Nähe und Distanz. Seine Arithmetik der Unnahbarkeit führt dahin, daß er sich *so total* der Anziehung widmet, daß er sich dadurch völlig entzieht.

Identifikation

Im Vergleich mit dem *Flaneur*, wie er von Benjamin beschrieben worden ist, läßt sich erkennen, was der Dandy verkörpert, welchen Konflikt er in sich austrägt: wie nämlich Individualität herzustellen und zu bewahren ist in einer Gesellschaft, die die Auslöschung alles Individuellen betreibt. Darin sind Flaneur und Dandy verwandt. Ist der Flaneur sich jedoch eines ihm allein eigenen Inneren gewiß, formuliert und erlebt dessen Kontrast zu seiner Umgebung,

Die schiefe Waage

stößt der Dandy bei sich immer ins Leere. Für Benjamin ist die Flanerie eine Betätigung, die dem *spleen* abhilft: der *spleen* „ist das Gefühl, das der Katastrophe in Permanenz entspricht.“ (6) Der Dandyismus ist die dementsprechende Lebensweise. Zwar glaubt der Dandy an einen der Vergleichbarkeit und Erklärung, der Beobachtung und Kontrolle entzogenen Bereich, vom dem die Flanerie sich nährt, an die Möglichkeit einer Seele also – aber er *hat* diese nicht als etwas, worauf er sich wie der Flaneur umstandslos beziehen könnte. Der Dandy sucht sich noch; und er glaubt, sich nur dort zu finden, wo niemand sonst ist, abseits jeder Identifikation mit Ideen, Gruppen, einzelnen Menschen. Sein ganz Eigenes ist immer das noch zu Entdeckende und das, wodurch er allein sich unterscheidet. Damit wird eine Maschinerie der Differenzierungen und Nuancierungen in

Gang gesetzt, die nichts Gleiches zulässt und den Dandy zu allem und jedem in Abstand bringt. Die fortwährende Differenzierung führt in die Differenz, die Indifferenz hinein, zu grenzenlosen Dissoziationen. Weil der Dandy sich aber nicht hat, ist er angewiesen auf die Anderen, ihm ungleichen aber sich gleichen, die (insofern sie sich nach von ihm durchschauten Mustern verhalten, automatisch im Rahmen psychologischer, soziologischer Erklärungen agieren) ein Sprungbrett bieten, von dem er sich in jedem Moment abhebt, um sich in der Distanz von ihnen zu finden – und, weil er dabei gleichwohl nie zu sich kommt, wieder auf die Anderen zurückfällt, um sich erneut von ihnen abzustößeln. Die Gleichen sind die graue Mauer für seine flüchtigen Graffiti, in denen seine ganze Lust und sein ganzer Haß verschwendet sind. – Der Dandy akzeptiert keine Norm, keine Ordnung;

nicht einmal selbstgesetzte, weil er gezwungen ist, sein eigenes Verhalten ständig zu modifizieren, immer neue Ausweichmanöver vorzunehmen, um seinerseits nicht identifiziert zu werden. Der klingt kriminologisch: tatsächlich ist der Dandy einer, dem nicht auf die Spur zu kommen ist. Wer sich gestisch artikuliert, hinterläßt allenfalls Erinnerungsspuren. Selbst seinen eigenen Erinnerungsspuren gegenüber verhält der Dandy sich ausweichend. Der Dandy ist entschieden gegen das Streben nach Vollendung; alles Abgeschlossene, Stillgestellte quält ihn: er ist bestrebt, jeder Versteinerung zu entgehen; er sieht sich nie um. Lebt auf Abruf. Jeder Morgen ist der Morgen eines potentiellen Todestages. *Eine von diesen*, verkündet jede Uhr. Seine unruhige Hand wärmt sich an einem Revolverknopf. Er handelt nicht; aber er denkt unter Einsatz seines ganzen Lebens. Jedoch bildet er sich nichts ein auf seine Erkenntnisse, die ihm großartig erscheinen, noch teilt er sie mit. Wem denn auch? Und wie? Verlor er nicht die Sprache unter dem Druck der Antworten, die er auf seine Fragen erhielt, und die nur einen Ausdruck zulassen würden: den Druck auf den Abzugshahn des Revolvers? Das hypersensible Gleichgewicht, in dem sich der Dandy zwischen dem Angewiesensein auf andere und dem Abscheu vor allem, was nicht er ist, befindet, ist durch Kleinigkeiten zu stören. Brummel etwa wird umgehend wahnsinnig, als seine Finanzlage ihn dazu zwingt, kürzer zu treten. Genaugenommen ist es ganz einfach: auf dem Scheitel der Lebendigkeit, sei's als Depression oder als Glück, holt den Dandy regelmäßig die Todesangst ein. Dieses Schaukeln einer Waage im Dunkeln wird ihm endlich zuviel. Und da es zum Leben gehört, stellt er es ab. Sein Leben – oder auch das der anderen. Denn da er natürlich *keine* Ordnung, auch nicht die moralische anerkennt, ist ihm der Mord nicht sehr fern. Paul Valéry schreibt über den Dandy, er „gründet sein Dasein auf das Nichtsein der anderen, denen es jedoch ihre Zustimmung zu ihrem Nichtsein zu entreißen gilt“ (7). Es ist, als verhülfe der Tod eines anderen, wobei es gleichgültig ist, ob die Vernichtung psychisch oder physisch ge-



Ernst Mach
Analyse der
Empfindungen



Jaques Vaché

schiebt, dem Dandy zum Leben. – Während der Flaneur Zeit hat und spazieren geht, gemächlich ist und sich in der Versenkung findet, die der Dandy flieht; während der Flaneur die Straße zu seiner Wohnung und die Stadt zu seiner Heimat macht, ist der Dandy heimatlos. Er wechselt häufig die Wohnung und bevorzugt möblierte Zimmer, weil er dort auf ein Anderes, Fremdes trifft, an dem er seine Eigenart beweisen kann, indem er mit dem umgeht, worin er nicht ist und, ohne selbst produzieren zu müssen, vorgefundene Muster gegen den Strich zieht. Der Dandy liebt das Zufällige und Kleine. Das Kleine ist, was sich am leichtesten entzieht, dem buchstäblichen Zugriff, dem Gebrauch: wie die Nuance, die, was sie zeigt, nicht bestimmt, die im Undeutlichen bleibt; wie die Geste. Nachdem er sich aus der Mode zurückgezogen hat, bevorzugt der Dandy *second-hand*-Kluffen. Er wahrt dabei die bürgerliche Maske, seine Kleidung ist nie extravagant; gegenüber der Stangenware hat das gebrauchte Kleidungsstück den unschätz-

baren Vorzug, mit subtilsten Spuren gezeichnet zu sein, die nie ganz zu tilgen sein werden; die es in seiner Fremdheit belassen, mit dem der Dandy gleichwohl als einem Eigenen umgeht. Der Dandy erlebt sich dabei am heftigsten, wenn er den Widerstand eines Anderen bricht und nur in dem Moment, wenn das Andere sich ergibt. Sodann wird es wieder uninteressant für ihn.

Tödliche Langeweile.

Der Dandy hat keine Zeit, deshalb langweilt er sich, stürzt sich hektisch in immer neue Unternehmungen, füllt seine innere Leere mit von außen aufgefangenen Anregungen. Seine von Vergangenheit und Zukunft abgeschnittene Gegenwart ist leer; jeder Moment ist ein Abgrund, ein Gähnen: Langeweile. Das treibt ihn zu fieberhafter Aktivität an. Zwar lebt er zu allererst seinem Genuß, verfügt aber über kein System für die Reizungen und Empfindungen, denen er nachjagt, und nichts vermag

seinen Hunger dauerhaft zu sättigen. Im Unterschied zum Narziß, der sich bedingungslos mit Genüssen vollsaugt, ist der Dandy sparsam; er weiß um die Erschöpfung, die unweigerlich folgt. Überhaupt ist die Langeweile die Grundbefindlichkeit des Dandy. Ohne Selbstbewußtsein gibt es keine erlebte Zeit. Das Selbstbewußtsein ist die fixe Orientierungsmarke, der Leuchtturm außerhalb des indifferenten Zeitflusses, an dem das Vorgehen von Zeit gemessen gemessen wird – wie die Bewegung eines fahrenden Zuges für den darin Sitzenden nur durch das Vorbeigleiten der unbewegten Landschaft vor dem Abteifenfenster bewußt wird. *Natürlich* ist die Zugsbewegung wie die Zeit dennoch vorhanden: im Körper, der damit umgeht, Stöße empfängt und abfängt, und vergeht. Den Körper allerdings hat der Dandy zu seinem Instrument, zur Maske degradiert. Deshalb ist es ihm möglich, sich mit äußerster Präzision und Preziosität gestisch zu artikulieren, weil er seinen Körper als etwas Fremdes behandelt und ihn quasi wie von außen dirigiert. Er ist eine Marionette mit selbstständigem Bewußtsein. Gegen die Vergänglichkeit seines Körpers, gegen die biologisch unerbittliche Zeit, gegen die unkontrollierbare Natur überhaupt lehnt der Dandy sich auf. Raymond Roussel beispielsweise, Millionär, Dandy und Schriftsteller, hat keine noch so schmerzhafteste Prozedur gescheut, um seine Haut vor Falten, sein Haar vor dem Ergrauen, seinen Körper vor den Zeichen des Alters zu bewahren. Die Erhebung des Dandy gegen die Zeit geht so weit, daß er seinen Tod in die eigene Hand nimmt; der Dandy ist unter allen Aspekten ein potentieller Selbstmörder. Baudelaire sieht im Dandyismus einen letzten „Ausbruch von Heroismus in den Niedergangsepochen“ (8); also auch hier steht der Dandy gegen die Zeit. Im Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus „rettet“ er gleichsam Sitten und Gebräuche des Adels in die neue Zeit hinüber. Eine weitere Epoche, in der der Dandy sich entfalten kann, ist die vor dem ersten Weltkrieg: in Vorahnung der Massenvernichtung glüht der Individualismus als Dandyismus noch einmal auf.

Dandy der Kaserne

Mit der Auflösung des öffentlichen Raums und der Verschärfung des Gegensatzes zwischen dem anonymen Großstadt-Betrieb und der bürgerlich-intimen Wohnstube wird der Aktionsradius der Dandy eingeschränkt. Im zwanzigsten Jahrhundert findet man ihn vornehmlich im Umkreis der Avantgarde-Bewegungen, die die *Gesellschaft* im engeren Sinn restaurieren und relativ abgeschlossene Gruppen bilden: Expressionismus, Dada, Surrealismus. Sie bilden Anziehungspunkte für dandyistisch gestimmte Naturen. Innerhalb dieser Gruppen, in denen sie Randfiguren bleiben, sich nie ganz einordnen, an der Grenze gehen, kommt ihnen die Rolle des *agent provocateur* zu. Von Jacques Rigaut, der kurze Zeit zum Kreis der Pariser Dadaisten gehörte, heißt es, er sei „in allen internen Auseinandersetzungen die Stimme des Gewissens Dada“ gewesen (9). Die ideale Kulisse für den Dandy bietet im zwanzigsten Jahrhundert jedoch das Militär. Der Prototyp des „Dandys der Kaserne“ (10) ist Jacques Vaché. Vaché war mit André Breton befreundet – soweit ein Dandy Freundschaften eingehen kann – und dieser gab dessen „Kriegsbriefe“, heraus, Dokumente tiefschwarzen Humors (11). Was könnte als Projektionsfläche für den Dandy geeigneter sein als die totale Institution des Militärs, die perfekte Megamaschine, in der der kleinste Krümel Individualität ausgeputzt und der Einzelne zum Automaten wird? Eine angetretene Kompanie ist als Bühne für den Dandy noch ungleich besser geeignet als die höfische Gesellschaft am Anfang der Moderne. Die Körper sind uniformiert: identische Kleidung, gestutztes oder geschorenes Haar, normierte Bewegungsabläufe. Sinnlose Handlungen. Nirgendwo hebt sich schon die minimalste Geste des Dandy schärfer hervor als im Raster eines durchgestylten Heeres. Zumal die kleinste Abweichung Strafe nach sich zieht: der gestische Einsatz des Dandy wird hoch belohnt; im Widerstand gegen die Militärmaschine erhält die sinnloseste Geste durch die auf sie reagierende Hysterie plötzlich subversiven Glanz. Vaché betreibt in dieser Hin-

sicht tatsächlich *subversive Affirmation*. Anders als sein literarisch-fiktiver Zeitgenosse Schweijk, der die Lücken des Gefüges akzentuiert, gleitet Vaché fast unauffällig mit der Masse. Seine Subversion ist nahe am Zynismus, wenn er etwa den Krieg unter ästhetischen Gesichtspunkten rezensiert und Vergleiche zwischen dem Kriegsgeschehen und Alfred Jarrys „*Ubu*“ anstellt. Er schert auch sonst keineswegs aus. Im Gegenteil erfüllt er das Geforderte und Befohlene mit satanischer Akkuratess. Mitten in der Schlacht, in Blut und Schlamm, trägt er, wie durchaus auch von der Organisation vorgesehen, blitzsaubere Stiefel. Und zwar erfüllt er den Irrealismus, der vom Soldaten Korrektheit in allen Lagen erfordert, *en passant*, im Unterschied zu Schweijk, ohne irgendein Aufhebens davon zu machen. Mitten im Gemetzel, das keine sauberen Stiefel zulässt und erfordert, bewahrt er sich durchaus eine paradoxe, gegenläufig unmenschliche Würde.

Dandyismus in der Literatur

Er war homosexuell, lebte aber seine Neigung nicht aus. Trotzdem hielt er es für nötig, um auch nur die Spur des Anscheins eines Verdachts zu verhindern, sich eine Schein-Geliebte zu halten. Mit ihr fuhr er gelegentlich in die Oper, weil das in seinen Kreisen so üblich war, aber nur, um sich selbst gleich nach Beginn der Vorstellung heimlich wieder davonzumachen.

Er reiste viel, um die halbe Welt, aber ohne etwas von fremden Ländern wahrzunehmen, in die er seinen Körper transportieren ließ; in der Ferne hielt er nur umso hartnäckiger an der Nähe fest. So, wenn er sich in einem von ihm selbst entworfenen, sargähnlichen Wohnmobil, hinter zugezogenen Vorhängen lesend, durch Europa chauffieren ließ. Umgekehrt war er im Nahen in die Ferne verstreut. Am Schreibtisch, über jeden Satz blutend, wie er behauptet, fühlt er sich von der Versprechung seines Weltruhms fortgezogen ins Unabsehbare. Raymond Roussel (1877 bis 1933) ist ein Ausbund an Dandyismus, an äußerster Unentschlossenheit, der bei allem, was er unternimmt, mit Leidenschaft

das Gegenteil davon begehrt. Und er hat seinen Dandyismus literarisch ausgespielt, in einer Handvoll bedrückender und monomanischer Werke. Diese blieben über Jahrzehnte unbeachtet, weil es unmöglich schien, irgendeinen Zugang zu ihnen zu finden. Wie das ominöse Tier in Kafkas Erzählung „*Der Bau*“ hatte Roussel sich gut versteckt vor dem Ruhm und der Anerkennung, die er sich zeitlebens sehnlichst gewünscht hatte. Er, der so verständlich wie Jules Verne hatte sein wollen, ist der Unverständlichste. Und das, obwohl seine Sprache der Jargon der Unterhaltungsliteratur ist. Aber sein paranoides Bemühen, sich verständlich zu machen, hat ihn zu jeder Erklärung sogleich eine neue Erklärung hinzusetzen lassen, und was er hat sagen wollen, wenn er etwas sagen wollte, unter einem Berg von Verdeutlichungen unkenntlich gemacht. Seine Literatur ist eine der perfekten Oberfläche, die sich zu allen Seiten hin, nur durch den Rahmen des Buches begrenzt, ausdehnt, potentiell unendlich ist. Statt Gegenstände zu beschreiben, erklärt Roussel ihre Beziehungen zueinander, ihre Ähnlichkeiten und Gegensätze; er überzieht sie mit einem Netz aus Korrespondenzen, unter dem sie selbst unfehlbar unsichtbar bleiben. Er häuft Details, Namen, Konkretheiten aufeinander und erreicht dadurch, daß das Bestimmteste in der Abstraktheit verschwindet. Eines der zentralen Motive in Roussels Werken ist die angehaltene Zeit und die Überwindung des Todes. So zeigt er Leichen, die mittels Wundermittel dazu gebracht werden, immer wieder und natürlich vor Publikum, einen besonders bedeutsamen Moment ihres vergangenen Lebens nachzuspielen. Roussels Welt ist ohne Intimität, alles wird in ihr ans Licht gezerrt (ein Mittagssonnenlicht, wenn die Schatten am kürzesten sind, das Licht im „*Zarathustra*“ und das Licht in den Bildern Dalis), öffentlich gemacht, ohne sich dadurch zu erhellen. Das Veröffentlichte bleibt vielmehr umso verborgener. In einem posthum erschienenen Selbstkommentar gibt Roussel vor, sein Schreibverfahren zu erklären. Er behauptet, seine Geschichten und die Maschinen, mit denen er seine abgeschlossenen öffentlichen Räume

möbliert, aus der Spannung zweier Homonyme zueinander erhalten zu haben. Aber damit ist natürlich nichts erklärt: warum von den astronomisch vielen Möglichkeiten, zwischen zwei Wörtern durch eine Geschichte eine Brücke zu bilden, er sich für genau diese oder jene entschieden hat, bleibt weiterhin rätselhaft. Roussel ist als Person ganz und gar in seine Texte eingegangen – und ist gleichwohl als Person nicht darin zu entdecken. (12)

Camp/Wittgenstein

Camp, eine Variante des Dandyismus, die in den sechziger Jahren in den USA aufkam und sich bis in die siebziger Jahre hinein in Europa fortgepflanzt hat, ist entstanden aus dem Gefühl intellektueller Kreise, immer mehr vom gesellschaftlichen Geschehen abgeschnitten zu werden. Die Antwort des Camp auf die Bedeutungslosigkeit des Intellektuellen ist freilich nicht die Revolte oder irgendeine politische Veränderung. Die Anhänger des Camp versuchen vielmehr, sich der Masse, die sie durchaus als von ihnen getrennt zu erfahren, anzunähern, ohne dabei ihre Sonderstellung als Intellektuelle aufgeben zu müssen. Ihr Revier ist dabei die Privatheit. Der Camp macht sich die Objekte des Massengeschmacks, die Trivilliteratur, Comics, Werbung, Hollywood-Filme, zueigen, bewahrt sich aber seine intellektuell verfeinerte Wahrnehmungsweise. Er genießt das Krude in seiner Krudheit, aus dem Kontrast heraus zur Intellektualität, von der er sich eben so abzuheben bemüht wie vom Massengeschmack. Der Camp liebt den Comic nicht als Comic, sondern weil er kein Gemälde ist; und er nimmt das Triviale nicht bedingungslos auf wie die Massen, sondern unter der Bedingung, es anders als die Massen wahrzunehmen. Die *Pop-Art* ist in mancherlei Hinsicht der Niederschlag des Camp in der bildenden Kunst. Der Dünkel des Camp ist gegen die Intellektuellen gerichtet: mit der Masse ist er sich darin einig, daß die Intellektuellen dort Probleme sehen, wo keine sind. Trotzdem geht diese Problematisierung seinem Erleben trivialer Gegenstände voraus, indem er sie in ihrer Trivialität erblickt. Ludwig Wittgenstein ist

insofern ein Philosoph mit Camp-Gesinnung. Mit „denen da unten“ ist er einig, daß die Welt ist, was der Fall ist, und keine Rätsel birgt. Die Philosophie erzeugt seiner Ansicht nach nur Beulen, um sich damit, daß sie diese wegzuooperieren versucht, selbst zu rechtfertigen. Freilich stellt Wittgenstein selbst unablässig genuin philosophische Fragen. Indes weicht er Antworten aus und gibt lediglich diese Fragen weiter – die dessen ungeachtet durch die Lücken im Gefüge, die sie zeigen, von anderen zur Antwort genutzt werden können. Diese Inkonsequenz, philosophisch gegen die Philosophie zu argumentieren, drückt sich in seiner Schreibweise aus, in ihrer Verstreutheit, im An- und Absetzen von Gedanken, die der eigenen Logik ausweichen und Zucht suchen beim Dialogpartner, um diesen wiederum seiner Irrtümer zu überführen. Der Partner, Wittgensteins „du“, ist er jedoch selber: sich selber versucht er davon zu überzeugen, daß es die Probleme nicht gibt, die für ihn dennoch wirklich sind.

Roboter

Der Dandy ist ein Phänomen der Moderne. Deshalb gibt es ihn nicht als Erscheinung der postmodernen Gegenwart. Als Typus nicht, als einer, der eine besondere Haltung einnimmt, aber dafür als Hauptstrom der Gesinnung. Die Leere, das Ausgleiten des Sinns und die Formalisierung des Lebens, digitale, staubfreie Neon-Wirklichkeit und Kachelwände, verzogene Normen und kultureller Pluralismus, der Differenzierungen für jeden Geschmack produziert – die Widersprüche, aus denen der Dandy entstand, sind geblieben, sie haben sich eher noch verschärft; nur ist mittlerweile ein dementsprechendes Subjekt gebildet worden, das sie als Selbstverständlichkeit erfährt. Dandyistisch ist dieses Subjekt in seiner Konstruktion, in seiner Abwesenheit, die nur scheinbare Wirklichkeit erlangt: Roboter, dem die Kultur genügend Mittel bereitstellt, um sich als Individuum nach außen zu demonstrieren, wo es auf ebensolche Schein-Individuen trifft, die sich ihm als Roboter, die sie sind, darstellen, und von denen er sich wiederum scheinbar abzuheben

bestrebt ist. „*Der spleen ist das Gefühl, das der Katastrophe in Permanenz entspricht.*“ (13) Er erzeugt Apokalypse-Phantasien in den Songtexten des *New Wave* und Video-Clips gegen Sinnlosigkeit und Langeweile. Er sorgt für die Durchdringung von öffentlichem und privatem Raum, für Kneipen mit riesigen Schaufenstern und kahle, weiß getünchte Interieurs mit Plastikstühlen, in denen lauter Einzelne sich bewegen und aufhalten, die sich hartnäckig darüber täuschen, wie sozialisiert sie sind. Der Autismus ist die Basis für die Kultur des Überdrusses. Die Rolle des Dandy ist längst dem Melancholiker zugefallen.

- (1) Walter Benjamin, *Das Paris des Second Empire: Die Moderne*. In: W.B., *Gesammelte Schriften* Bd.I/2, Frankfurt/M. 1974, S.600
- (2) Honoré de Balzac, *Physiologie des eleganten Lebens*. In: *Der Dandy. Texte und Bilder aus dem 19. Jahrhundert*. Hrsg. von Hans-Joachim Schickedanz, Dortmund 1980, S.53
- (3) Ebd., S.47
- (4) Roland Barthes, *Cy Twombly*, Berlin 1983, S.11
- (5) Oskar Negt/Alexander Kluge, *Geschichte und Eigensinn*. Frankfurt/M. 1981, S.107
- (6) Walter Benjamin, *Zentralpark*. In: W.B., *Ges. Schriften*, a.a.O., S.660
- (7) zit. n. Oswald Wiener, *Eine Art Einzige*. In: *Riten der Selbstauflösung*. Hrsg. v. Verena von der Heyden-Rynsch, München 1982, S.35
- (8) Charles Baudelaire, *Der Dandy*. In: *Der Dandy*, a.a.O., S.107
- (9) Georges Ribemont-Dessaignes, zit. n. E.L., *Lord Patchogue - eine Legende?* In: Jacques Rigaut, *Suizid. Schriften (1919-1929)*, Berlin 1983, S.256
- (10) Elisabeth Lenk, *Der springende Narziß. André Bretons poetischer Materialismus*, München 1971, S.21
- (11) Jacques Vaché, *Kriegsbriefe*. Hamburg 1979
- (12) zu Roussel cf. auch *Spuren* Nr.6
- (13) Walter Benjamin, *Anm.6*

Hartmut Böhme

Melancholie der Kritik

Zur Rehabilitation des saturnischen Temperaments (1)

In der sehr alten Deutungsgeschichte der Melancholie gibt es um 1475 eine dramatische Szene, von der Panofsky/Saxl in ihren bahnbrechenden Forschungen zur „Melencolia I“ von Albrecht Dürer berichten (2): der hermetische Neuplatoniker Marsilio Ficino klagt in einem Brief seinem Freund Giovanni Calvacanti, daß er nicht ein noch aus wisse und verzweifelt sei; dies ginge auf die mächtigen und düsteren Einflüsse des Saturns auf seinen Geist und sein Gefühl zurück. Saturn – das ist hier der maligne Stern, der fernste des Planetensystems, der Gott des Dunklen, Kalten und Schweren; rätselhafte, schwer entzifferbare Gottheit der Zeit; uralter Flurgott oder auch der gestürzte und kastrierte Uranide. Viele, auch widersprüchliche Traditionen fließen in der Servantik des Saturns zusammen. Innerhalb der Astralmedizin ist der Saturn der Regent der schwarzen Galle, der Milz, der kalten, trockenen Erde. Diese Komplexion aus Astrologie, Elementenlehre, Anatomie und Humoralpathologie bildet den Typus des melancholischen Temperaments.

Von der frühmittelalterlichen arabischen Medizin, die ihrerseits auf antiker Medizin und Philosophie aufbaut, wird die astralmedizinische Temperamentenlehre endgültig kodifiziert. Ficino, einer der großen Erneuerer platonischer und plotinischer Philosophie, Hermetiker und Astrologe, aber auch Arzt, kannte diese Traditionen aufs genaueste. Beklagt er sich bitter darüber, dieser dunkelsten aller Mächte unterworfen zu sein, so spricht er als Kenner der avanciertesten zeitgenössischen Wissensbestände – und zugleich als leidendes Subjekt und sich selbst reflektierender Intellektueller: dies ist das Neue, das subjektgeschichtliche Moment in der Historie der Melancholie. Diese Wendung in die subjektive Erfahrung von Schmerz und Orientierungslosigkeit läßt Ficino die bittere und düstere Seite des Saturns betonen. Darin weist ihn denn auch sein Freund Cavalcanti zurück: dem Saturn verdanke Ficino alles, seine Weisheit und Bildung sowie die einzigartige Fähigkeit, griechische Philoso-

phie und ägyptischen Hermetismus mit der Gegenwart zu vermitteln. Marsilio nimmt in seiner Antwort die bittere Klage über seine saturnische Melancholie zurück und bezieht sich, in radikaler Umwertung, nunmehr auf den locus classicus der melancholia generosa, die pseudoaristotelischen, vermutlich von Theophrast stammenden *Problematica*, XXX, 1, die mit der später zu selbstverständlicher Behauptung geronnenen Frage anheben: „Aus welchem Grunde sind alle hervorragenden Männer, sei es, daß sie sich in der Philosophie, in der Politik, der Poesie oder den bildenden Künsten ausgezeichnet haben, offenbar Melancholiker ...?“ Bald darauf schreibt Ficino seine „Diätik des saturnischen Menschen“ (3), worin er in klassischer Form alle Argumente für die nobilitierte Melancholie zusammenfaßt.

Damit sind beide Seiten des saturnischen Temperaments genannt, die Qual und der Wahnsinn dort, die göttliche Erleuchtung und inständige Forschung hier. Und beide Seiten sind in *eine* Subjektform eingeschrieben, die des philosophischen und künstlerischen Intellektuellen. Eine der Leistungen Ficanos ist es, daß er die mythologische Struktur Saturns, der – wie Panofsky/Saxl herausgearbeitet haben – ein Gott der Extreme, der Polaritäten und Heterogenitäten ist, übersetzt in das, was man die Komplexion des neuzeitlichen Intellektuellen nennen könnte: zerrissenes Subjekt zu sein, Wissender mit unglücklichem Bewußtsein, ein Entfremdeter, ein „Ferner“ auf exzentrischer Bahn, nicht in ruhiger Mitte ausbalanciert, sondern bis zum Wahnsinn pendelnd zwischen dunkelster Grübele und hellster Vision, ein Gratwanderer der schwierigen, unliebsamen und häretischen Wahrheiten, ein gefährdeter Bruder derjenigen, die dem Höllensturz in die Starnis der Depression oder der Ekstasis irrlichternder Erleuchtungen nicht mehr entrinnen.

200 Jahre später. Der frühaufklärerische Philosoph Christian Thomasius plazierte in seiner „Ausübung der Sittenlehre“ (1696) den Melancholiker in der Skala der vier Temperamente auf die niedrigste Stufe. Melancholische Merkmale – das ist ein La-

sterkatalog. Weitere 50 Jahre später: der maßgebliche Philosophiehistoriker des 18. Jahrhunderts, Jacob Bruckner, macht Marsilio Ficino auf eine rüde Weise für den Irrationalismus aller Schwärmer, Hermetiker und Häretiker bis ins 18. Jahrhundert verantwortlich; die melancholische Philosophie wird zum Antipoden schlechthin der Aufklärung.

Die europäische Aufklärung, so hat Hans-Jürgen Schings (4) deutlich gemacht, kann geradezu als Feldzug gegen die Melancholie verstanden werden. Es scheint, daß Saturn, der ferne Regent der ingeniosen Melancholie, noch einmal gestürzt wird. Die Autorität der pseudoaristotelischen Tradition wird rigoros gebrochen. Nur so eigenwillige Außenseiter wie Johann Georg Hamann, der eben darum zum Vater der melancholischen Genies im Sturm und Drang wird, wagen es, die Linie Marsilio Ficanos gegen das Unisono der aufgeklärten Geister weiterzudenken. Obwohl die Spur der melancholia generosa in Kunst und Philosophie sich niemals völlig verliert, so sind sich heute linke Aufklärer und konservative Rationalisten in der Verwerfung der Melancholie einig. Die Frage ist, warum gerade die Melancholie so heftig bekämpft wird – und was in der Geschichte die zu rettende Produktivität der Melancholie ausmacht.

Die Negativbewertung der Melancholie beginnt im Mittelalter. Saturn gilt als *das* Unglücksgestirn. In der christlichen Einfärbung der Temperamentenlehre wird die Melancholie zur Sünde: unter dem Namen „Acedia“ bezeichnet sie die Todsünde der Tücke, der Trauer, des Stumpfsinns und der Herzensträgheit, der Vehärtung gegenüber der Gnade. Es sind dies Revolten gegen die göttliche Schöpfung, deren Schönheit und sinngesättigte Ordnung der Melancholiker zu verneinen scheint. Die bestehende theologische (und damit gesellschaftliche) Ordnung erweist sich beim Melancholiker als wirkungslos.

Er verkörpert das Temperament, an dem die verbindlichen Sinnangebote und Werte der Gesellschaft abprallen. Mit der Hartnäckigkeit seiner schwarzen Gesinnung, seinem ungläubig in die leere Ferne

schweifenden Blick, mit der Düsternis seiner Gefühle stört er das Sinn- und Normengefüge der Kultur. Der Melancholiker ist Störenfried, weil er den gesellschaftlichen Konsens stört; er ist Sünder, weil an ihm der göttliche Kosmos zu zerbrechen scheint.

Wir haben in dieser Abwertung der Melancholie einen der großen gesellschaftlichen Abwehrmechanismen zu sehen, die seit dem christlichen Mittelalter in allen Gesellschaftsformen wiederkehren: jede Ordnung erhält sich durch Ausgrenzung dessen, was als Unordnung gilt. Darum wird der Melancholiker nicht als Leidender oder Opfer ins soziale Mitgefühl eingeschlossen. Vielmehr wird er, dem kein Glück dieser Gesellschaft, dem kein Wissen, kein Beruf, kein Vergnügen und keine Hoffnung seine schwarzen Gedanken vertreiben, zum Außenseiter gemacht, zum Träger eines unsichtbaren Stigmas, das ihn, so passiv, schweigsam und dulddend er leben mag, inmitten allen Lebens und aller Freuden zum Einsamen stempelt.

Die abendländische Einsamkeit wurzelt im melancholischen Temperament; wer nicht dazugehört, nicht von den kodifizierten Zielen des Handelns – Gottgefälligkeit, Glück, Erfolg, Reichtum – getragen scheint, macht sich verdächtig. Tendenziell ist jeder Melancholiker auch ein Häretiker oder Dissident. Sein Denken und seine Gefühle schweifen in Zonen des Tabus, der Sünde, der Unmoral, der Normlosigkeit. Das Gefängnis seines Schmerzes wird nicht als solches verstanden, sondern als Hartnäckigkeit und Hochmut, mit denen er sich dem rechten Glauben, den Sitten und Kulturformen entzieht. Daß der Melancholiker über Bewußtsein und Bildung verfügt, macht das Wissen als solches verdächtig. Zuviel Denken, zuviel Grübeln über das, was ist und woran alle glauben und teilhaben, ist ein Übel vor Gott und den Menschen. Davon bleibt die Geschichte des europäischen Intellektuellen bis heute belastet.

So ist es kein Zufall, daß die Melancholie in Gegensatz zur Utopie tritt. Seit den großen Gesellschaftsutopien der Renaissance besteht geradezu ein Melancholie-Verbot (5). Wo von den Höhen des Staates

herab alles bis in die Formen der Sexualität als lückenlose Ordnung des Glücks entworfen wird, dort ist der Melancholiker eine Unperson. In der Melancholie wird verfolgt, was dem verordneten Glück sich entzieht. Das freilich läßt sich auch andersherum lesen: nicht wer satt, glücklich, erfolgreich und mächtig ist, malt Utopien aus. Sondern aus dem kritischen Bruch, dem Leiden an der Gesellschaft, aus der Ohnmacht gegenüber der Gewalt des Staates und dem Schmerz über die Ungerechtigkeit, zur Vertreibung also der Trauer entstehen Utopien. Wir begreifen, daß das, was die Utopisten verbieten, sie selber sind: Leidende. Die Utopisten verraten die Melancholie an die Ordnung, die jene unter Zensur stellt. Undurchschaut bleibt dabei das christliche Erbe und die Nähe der Utopien zur Machtstruktur der entstehenden absolutistischen Staaten. Daß nämlich die Theologie in der Melancholie eine Sünde wider die göttliche Ordnung sieht, liegt auf einer Linie mit dem Verbot, welches die absolutistischen Herrscher am Hofe über die Melancholie verhängen. Beide Male glaubt sich die Ordnungsmacht bedroht. Der Melancholiker, wie er im 17. Jahrhundert für die Salons des entmachteten, vom politischen Handeln abgeschnittenen französischen Adels typisch ist, setzt sich dem Verdacht aus, ein Frondeur gegen den König zu sein. Melancholie wird zum Privileg des Souveräns, der melancholische Untertan zum stillgestellten Rebell.

Keine Epoche jedoch stilisiert so unachtsichtig den Melancholiker zum Typus des Vernunftlosen wie die Aufklärung. Geht man die Gruppen durch, welche die Aufklärung zu ihren Gegnern erklärte, so werden sie sämtlich mit dem Stigma der Melancholie belegt: die Pietisten und Separatisten, die Schwärmer und Fanatiker, die Enthusiasten und Phantasten, die „mönchischen“ Asketen und Religionisten, die Abergläubigen. Sie alle sind Melancholiker deswegen, weil sie den Zielen der Aufklärung, dem allgemeinen Glück, der Geselligkeit, der vernünftigen Religion und humanen Moral nicht entsprechen. Im Umgang mit den als melancholisch etikettierten Minderheiten offenbart die Aufklärung

die Grenzen der Toleranzdoktrin. Die separatistischen Schwärmer, von denen das 18. Jahrhundert wahrlich nur so wimmelt, werden zum Feindbild der Aufklärung, auf die alle Negativstereotypen projiziert werden: Geiz, Rachsucht, Misanthropie, Grausamkeit, Heimtücke, Mitrauen, Argwohn, Furchtsamkeit, Neid, Unbarmherzigkeit, Hochmut, Hinterlist, verstockter Stolz, Heuchelei. Zurecht sagt Schings, daß „der misanthropische Melancholiker... eine einzige große Provokation der Gesellschaft (6) sei. Doch ist nicht zu übersehen, daß der Melancholiker keine Realität, sondern das Konstrukt des stigmatisierten Anderen der Vernunft ist. Der Gewinn des vernünftigen Sprechers dieses Melancholie-Diskurses ist enorm: wird die Melancholie zum Titel aller unerwünschten Charaktermerkmale, so reserviert sich das Vernunftobjekt damit gleichzeitig alle positiven Werte der Gesellschaft: Menschenliebe, Mitleid, Großmut, Freundschaft, Familiensinn usw. Ist der melancholische Menschenfeind und Religionist die zentrale Feindfigur, so lassen sich auf der Ebene der diskursiven Strategien noch zusätzlich zwei Frontlinien beobachten: zum einen werden Einbildungskraft und Enthusiasmus radikal diskreditiert; zum anderen werden alle philosophischen Traditionen, die unter den Titel „ägyptischer Neuplatonismus“ zu bringen waren, als Ausgeburten pathologischer Milzsucht physiologisiert. Das trifft alle von der Renaissance ausgehenden hermetischen Philosophien, die Alchemie, die paracelsische Medizin, die Pansophie Jacob Böhmes usw. Ebenso gehören dazu Ficino, Robert Fludd, Giordano Bruno, Pico della Mirandola, van Helmont, Athanasius Kirchner u.v.a. In ihnen allen wirkt – als Verhängnis des brütenden Körpers über den Geist – die melancholische Komplexion. Mit dem Begriff der 'manischen Melancholie' – so etwa bei Annäus Carl Lorry – gelingt den Aufklärern ein strategischer Schachzug von weitreichender Bedeutung: indem die Melancholie um den Formenkreis der Manie erweitert wird, wird das Kernstück der melancholia generosa pathologisiert. Denn niemals bestand die „heilige Melancholie“ nur aus der tristitia

Melancholiker Kritik

spiritualis, sondern immer auch – unter Berufung auf die Autorität Platons – im göttlichen Furor (1). Mit der 'hitzigen Melancholie' werden Phantasie und Enthusiasmus im Kern getroffen. Die aufklärerische Furcht vor Einbildungskraft und grenzüberschreitender Begeisterung schafft sich eine neue Dämonologie (8). Die Melancholie wird zum Diabolo der Vernunft, der Melancholiker ist der Mensch im Status des Sündenfalls wider die universale Ordnung der Vernunft (bzw. – bis 1750 – ein Provokateur der Theodizee). Rationalität heißt: so wie in allem Abweichenden und Minderheitlichen die Melancholie als Krankheitsverursachung angenommen wird, so wittert man umgekehrt in allen Melancholikern den Rebellen gegen die vernunftbewehrten Grundfeste der Gesellschaft. Nicht umsonst geistern im Hintergrund der aufklärerischen Debatten über die Schwärmerbewegungen des 18. Jahrhunderts immer wieder die beiden perhorreszierenden Chiffren „Müntzer“ und „Münster“ – Signen der Rebellion des 16. Jahrhunderts.

„Es ist leicht zu begreifen“, – so kann man, zugespitzt, aber dennoch repräsentativ bei Heinrich Wilhelm Lawätz in dessen Temperamentenlehre von 1777 lesen –: „wie es so weit mit diesem Temperament hat kommen können, daß Feindschaft gegen das ganze menschliche Geschlecht, Haß gegen die ganze Welt und die über die waltende Vorsehung daher entstehen. Und wenn es bey dem Melancholischen so weit kömmt, daß er die Ursache seiner Unzufriedenheit und der Hindernisse, die seinen Ansichten widerstehen, in den höheren Verhängnissen sucht; so ist er nicht so geneigt, durch abergläubische Bemühungen die Gottheit zu versöhnen, als sie zu verleugnen oder zu lästern. Denn er ist mehr stolz als furchtsam.“ (9)

Hier ist die aufklärerische Melancholiekritik auf den Begriff gebracht: der Melancholiker ist der „Feind an sich“ des Menschengeschlechts, der Gesellschaft und Gottes. Man hat darum – mit Schings, gegen Lepenies – zunächst daran festzuhalten, daß die bürgerliche Aufklärung Vernunft und Melancholie in scharfen dynamischen

Gegensatz bringt wie Licht und Finsternis, die die Symbolik des Aufklärungsprozesses bestimmen. Der Kampf gegen die Melancholie ist ein Herzstück des „großen Riesenkampfes zwischen der alten Finsternis und dem neu aufgehenden Licht“ (Ch. Fr. Duttenhofer) (10). Die Melancholie wird zum Schlüsselbegriff für den ersten Feldzug gegen Dissidenten im Namen der Vernunft.

Dennoch hat Schings in seiner Lepenies-Kritik nicht durchgehend recht. Denn zweifellos wird im 18. Jahrhundert die Melancholie auch zur Signatur des aufklärerischen Bürgertums selbst (11). Dies ist nicht nur an der auffällig hohen Zahl von Melancholikern unter aufgeklärten Gelehrten und Literaten abzulesen – zumindest die mildere Form der Hypochondrie gehörte fast zum guten Ton –, sondern vor allem auch an den Diskursen über den Wahnsinn und des Status, den die Melancholie darin gewinnt. Diese Linie übersieht H.J. Schings. Sie läßt sich leicht ablesen an dem paradigmatischen Übergang von der humoral-pathologischen zur neuro-physiologischen Deutung von Melancholie. Die hier zugrundeliegende Reiz- und Tonuslehre erlaubt nämlich eine nur zunächst überraschende Kombination von medizinischer und soziologischer Argumentation. Die *melancholia nervosa* ist, wie die Hysterie, das Krankheitsbild, das die kulturkritische Selbstreflexion der bürgerlichen Gesellschaft freisetzt. Möglich wird dies, weil die Begriffe des Nervs und der Reizung die Vermittlung leiblicher Pathologie, Gemütskrankung und gesellschaftlicher Erfahrung erlauben.

Am Ende des 18. Jahrhunderts verbreitet sich überall in Europa Unruhe und Angst aufgrund des vermeintlichen oder wirklichen Zuwachses an Wahnsinn, gerade in den vernünftigen Sozialschichten. In England, dem bürgerlich fortgeschrittensten Land, sollen die Krankheiten am verbreitetsten sein. Unter Rousseaus Einfluß benachbarn sich nun Natur mit Gesundheit und Gesellschaft mit Krankheit. Ist es etwa die moralische, gesellschaftliche, ökonomische Ordnung der Vernunft selbst, welche Unvernunft produziert? Neue Deutungs-

formen verbreiten sich, neue Unruhen. Die Melancholie, verschwistert mit der Hypochondrie und Hysterie, gilt schon früh als englische Krankheit (George Cheyne, 1733). Melancholie verbindet begrifflich die Unruhe, Desintegration, Orientierungsdiffusion der Zivilisation mit der nervösen Unordnung im Seelenhaushalt des Bürgers. Urbane Lebensformen, intellektuelle Arbeit, ökonomische Spekulation, Reichtum, Religionsfreiheit, Gelehrsamkeit, Kunstgenuß – die Momente bürgerlicher Freiheit also – verursachen eine strukturelle Anomie der Gemütskräfte. So angewiesen bürgerliches Bewußtsein auf diese sozialen Formationen von Freiheit als dem Milieu seiner ökonomischen und ideologischen Identität ist – so erscheint diese Identität jetzt mit unglücklichem Bewußtsein geschlagen, nahe der Konversion in schwarze Melancholie, in die Irrlichtereien der Hysterie oder der hypochondrischen Fixation. Das Zeitalter der bürgerlichen Neurosen ist eingeläutet

Hier ist eine neue Angst entstanden. Es ist nicht die Angst des Rückfalls aus der moralischen Ordnung in die chaotische Animalität, sondern die Angst vor der Apokalypse des Wahnsinns, in welche die fortschreitende Zivilisation den Menschen stellt: Der Zivilisationsprozeß selbst ist es, der die Zukunft zum Wahnsinn hin verdunkelt.

Zur Abwehr dieser Angst und ihrem Bewußtsein werden die ersten großen psychiatrischen Kliniken konstruiert. Sie entsprechen in Anlage und Funktion genau dem Typ von Vernunft, die sich eben jener Angst zu entledigen sucht, die sie doch selbst hervorbringt.

Die Vernunft wird von der Melancholie eingeholt – nicht aber von der ingeniosen, die sie so bekämpfte, sondern von der neurotischen. Nicht ungestraft projiziert man, wie an der Schwärmerkritik erkennbar war, das unterdrückte Eigene auf eine Fremdgruppe, an der es verfolgt wird. Der epochale Gegensatz von Vernunft und Melancholie fällt zusammen. Besonders deutlich wird dies an den Stürmern und Drängern (12), die die Ziele der Aufklärung radikalisierten und genau damit auf deren melan-

cholischen Kern stoßen. Der freiheitliche Schwung durfte nur in den Köpfen stattfinden. Diese erzwungene Wende ins Idealistische, die literarisch durchgespielte Blockierung jeder veränderten Praxis ist die Ursache für die angestrenzte Haltung und die Resignation gerade der aktivsten Teile deutscher Aufklärungsbewegung. Wezel, Lenz, Hölderlin mögen für diesen Umschlag von politischer Enttäuschung in Melancholie stehen. Die gefesselte Aufklärung, die ordnungsstrategische Vernunft, aber auch das Versinken weiter Teile des Bürgertums in philiströsen Biedersinn und mutlosen Opportunismus, dieser zähe und muffige Untertanengeist der Deutschen machen die kulturelle Intelligenz zu melancholischen Außenseitern.

Diese Kluft zwischen Künstler und Gesellschaft heilt nie wieder zu. Im Gegenteil: seit nach dem Scheitern der Revolution 1848 das Bürgertum zunehmend seine liberale Orientierung aufgibt und auf dem Weg ökonomischer Entfaltung einen Kompromiß mit den alten Machteliten sucht, seit der demokratische Traum deutscher Einheit die Gestalt eines preußisch-militanten, nationalistischen Großkonzerns in kaiserlichem Gewande annimmt – da ist der Funktionsverlust der kulturtragenden Intelligenz endgültig. Der Weg in die Subkultur, in die Bohème, den Dandyismus ist vorgezeichnet. Früher schon war ihn in Frankreich Charles Baudelaire gegangen. Mit ihm setzt die Moderne der Kunst ein, deren oft elitäre oder aggressive, formstrenge oder augenblickshaft improvisierte Attitüden den melancholischen Grundton niemals mehr übertönen. Es gibt seitdem keine authentische Kunst mehr, die nicht dem Schmerz entstammt, die nicht die Wunde der Feindschaft zwischen Kunst und Gesellschaft in sich trägt. Auch dort, wo der Schein des Schönen gefeiert, wo, wie in der Wiener Moderne um 1900, der leichte Konversationston des Kaffeehauses stilbildend wird, wo die polierten Oberflächen der Artefakte die dunklere Tiefe unsichtbar machen, schimmert die Melancholie als das Grundmuster der ästhetischen Erfahrung durch. Bis heute ist viel zu wenig bedacht, daß die Exilierung

der Kultur durch den Faschismus die radikale Zuspitzung eines Prozesses ist, in welchem schon lange vor 1933 die Kunst zum „inneren Ausland“ der Gesellschaft wurde. Diese Verdrängung und Marginalisierung der Kunst ist nicht als Sonderfall zu verstehen. Daß die Melancholie zum Genius der Künste wird, ist ein gesellschaftlicher Prozeß, der bei der Kultur nicht haltmacht. Darum reißt seit der Weimarer Republik die Melancholiedebatte nicht mehr ab. Mir scheint, daß sie unter falschen Vorzeichen geführt wird. Immer nämlich führen dabei Melancholiekritiker das Wort, die entweder von einem 'rechten' Ordnungsdenken her oder von einer 'linken' Moral des Engagements die Melancholie als das Defizitäre ausmachen. Mit seinem katastrophischen Pessimismus richte sich der Melancholiker nicht wahr und schade darum dem Kampf um politischen Fortschritt oder stabile Verhältnisse. Daran ist vieles richtig. Und zugleich ist dieses Urteil eine abwehrende Verharmlosung der melancholischen Erfahrung. Es scheint nämlich, daß heute die Melancholie, die immer eine Signatur der Außenseiter war, zu einem gesellschaftlichen Grundmuster wird. Die traumatischen Erfahrungen unserer Gesellschaft in Faschismus und Krieg, die niemals angemessen aufgearbeitet wurden, verbinden sich heute mit der Hoffnungslosigkeit, daß die erdrückenden militärischen, ökologischen und sozialen Bedrohungen, welche erstmals in der Geschichte den Bestand der Menschheit gefährden, nicht mehr lösbar sind. Wir können heute in den Masken eines blinden Optimismus, in den Ungeheuerlichkeiten der sogenannten Fortschritte, in der Hoffnungslosigkeit einer noch in ihren hektischen Vergnügen und Moden verzweifelte Jugend, in dem langsamen Sterben der Natur, in der Kälte der Städte, in dem beschwichtigenden Wortgeklingel der Politiker, in der Ohnmacht der professionellen Tröster – wir können, um des Überlebens willen, in solchen Symptomen nicht länger übersehen, daß die Melancholie ins Zentrum der Gesellschaft gerückt ist. Längst gibt es nicht mehr das melancholische Privileg der Kunst. Längst ist Melancholie nicht mehr

Ausdruck eines parasitären Katastrophismus, wie ihn Michael Schneider kürzlich den Intellektuellen und Künstlern vorrechnete. Es ist sinnlos geworden, mit guten moralischen Überzeugungen gegen die nicht mehr zu leugnende Möglichkeit zu polemisieren, daß unsere Geschichte ins Zeichen des Todes getreten sein könnte. Was einmal die Erfahrung abseitiger Minderheiten war, daß nämlich das Leben nur Durchgang des Todes zu haben ist, dieses melancholische Wissen ist zur zentralen Aufgabe unserer Gesellschaften geworden.

Wir haben darum die Geschichte des Melancholikers neu zu lesen. Wir entdecken, daß er immer schon ein Sprung im Gefüge der Macht war. Er mißtraut der Propaganda, die heute noch im westlichen Kapitalismus wie im östlichen Staatssozialismus tönt, wonach die bestehende Ordnung zwar nicht die beste, aber die bessere ist. Verordnetes Glück und verbotene Melancholie korrespondieren miteinander. Die Kritiker der Melancholie erweisen sich allzu oft als Anwälte der Ordnung, der Gesundheit des Staates und einer seelischen Normalität, die an der kleinen alltäglichen Zufriedenheit genung hat. Dagegen setzt der Melancholiker den bösen Blick. Hinter dem schönen Schein der tanzenden Frau Welt entdeckt er die Geschwüre, den Eiter, das ekelhafte Gewürm und Gezücht, das den Körper der Gesellschaft zum Monument der Fäulnis macht. Im empfindlichen Gefüge des Friedens spürt er schon die Spannungen und Risse, die den Krieg vorausdeuten. Was eben noch erbaut wird im Willen, die Zeit zu überdauern, sieht er schon als künftige Ruine. Natürlich stört das unser Vertrauen, daß es weitergeht, aufwärts, ins Bessere. Wir brauchen das Bild eines geglückten Lebens, um unsere Kräfte zu spannen, brauchen den Blick nach vorn, um dem Heute einen Sinn zu verleihen. Hören wir dagegen auf den Melancholiker, ist es, als sei der Gesang des Daseins ein ewiges Requiem. Er hört nicht die Lieder des Aufbruchs, sondern die Totenmesse der untergegangenen Dinge, der zerstäubten Hoffnungen und zerstörten Kulturen. Dagegen glauben wir, uns wehren zu müssen. Und darum wurde und wird die Melan-

cholie diskriminiert.

Davon ist selbst Sigmund Freud (13) nicht völlig frei. So sehr er die alte psychiatrische Strategie der Diskriminierung durch eine der Einfühlung in den Kranken ersetzt, gerät ihm die Melancholie zur neurotischen Form von Trauer. Während der Trauernde in der Trauerarbeit seine libidinösen Energien langsam vom verlorenen Liebesobjekt abzieht und sich wieder der Realität zuwenden kann, wird die Melancholie zum Bild einer imaginären Anklammerung ans Verlorene, das im Inneren verewigt wird. Der Melancholiker – so Freud – identifiziert sich mit dem verlorenen Objekt. Eine „großartige Ichverarmung“ ist die Folge. Das Ich versteinert in der Position des Verlassenen und empfindet sich als wertlosen Schatten.

Auf dem Umweg über diese Selbstbestrafung nimmt das Ich Rache an den ursprünglichen Objekten, deren Verlust wie ein Untergang des Selbst erlebt wurde.

Die Einsichten, die sich hieraus ergeben, haben Alexander und Margarete Mitscherlich in ihrem Buch „Die Unfähigkeit zu trauern“ vorbildlich entwickelt. Hier kommt es auf etwas anderes an. Durch den Melancholie-Begriff Freuds schimmert noch immer die theologische und moralische Verurteilung des Melancholikers. Die versteckte Aggression ist nur ein anderer Ausdruck für die Tücke. Der Narzißmus enthält den Vorwurf der Asozialität, der hartnäckigen Selbstbezüglichkeit und des Rückzugs von der Gesellschaft. Die Ichverarmung setzt den Vorwurf der Trägheit und Starre fort. Melancholie bleibt ein Defizit, ein Mangel an Trauerarbeit und Verantwortlichkeit gegenüber der Realität. Fern liegt Freud die Frage nach den produktiven Möglichkeiten. Nichts erinnert an die großartige Tradition melancholischer Kunst und Philosophie. Nichts auch ist zuspüren von jener Radikalität, die Kierkegaard in seiner Untersuchung der „Krankheit zum Tode“ umtrieb: daß es nämlich zur menschlichen Existenz gehört, in eine Tiefe von Verzweiflungen stürzen zu können, wo es nicht mehr darum geht, den Weg zurück zur Realität zu finden, sondern eine Haltung im Angesicht des Todes. Eine sol-

che Haltung aber hat im Abendland nur in der Melancholie ihre kulturelle Form gefunden. Freud spricht als Therapeut; darum wertet er die Trauer hoch und erklärt die Melancholie zur neurotischen Reaktion, der ärztlich abzuhelpen sei. Diese Medizinierung der Melancholie aber vergißt, daß es Weltzustände und existentielle Situationen gibt, in denen die Melancholie eine angemessene Haltung darstellt. Vielleicht leben wir heute in einer solchen Epoche der globalen Verdüsterung der Lebensmöglichkeiten. Und vielleicht geht es darum, in der gesellschaftlichen Krankheit eine „Freiheit zum Tode“ zu finden, also eine melancholische Haltung.

In dunkleren Augenblicken wissen wir, daß der Weg unserer Handlungen und Geschichte auch einer des Todes ist. Jede Entscheidung läßt die vielen verworfenen Möglichkeiten sterben; wir leben von einer Unzahl getöteter Kreaturen; wir töten, was uns als Feind gilt; wir kranken daran, daß wir nicht ewig sind; wir bauen, schaffen, arbeiten in wütender Obsession an unserem Überleben; wir setzen auf unsere Dauer in Werken, Kindern, Institutionen. Der Melancholiker aber sieht, daß das Leben auf einer gewaltigen Welle des Todes in eine Zukunft strömt, die die Schädelstätte der Geschichte nur vergrößert. Darum ist die Ruine der eigentliche Ort des Melancholikers. Die Ruine zeigt unseren mächtigen Bauwillen im Übergang zum endgültigen Verfall. Was einst Ausdruck lebensvoller Energien, Stätte des Handels oder der Liebe, Ort des Gebets oder der Arbeit war, ist jetzt Zeugnis einer eigenartigen Verwandlung, durch die das Schauspiel des Lebens zur Totenklage wird. Noch ist der Bauplan des Hauses, der Stadt zu erkennen, noch stehen Gewölbe, Torbögen, Mauergerippe; aber schon frißt das Wasser am Stein, krallen sich Pflanzen in die Risse der Mauern, spielt der Wind in den Fensterhöhlen, huschen die unheimlichen Tiere der Nacht durch Räume, die spurenhaf noch das vormalige Leben der Menschen bewahren. Die Natur holt sich, was der Mensch ihr abgerungen hat, zurück. Die Ruine läßt spüren, daß unsere Einrichtungen eines lückenlosen Energieaufwands zu ihrer Erhaltung be-

dürfen. Nichts aber hat Bestand; dies ist das unnachgiebige Wissen des Melancholikers. So mächtig, stolz, siegreich sich unsere Bauwerke erheben – es gibt eine stärkere Kraft, die des leisen, unmerklichen Niedersinkens.

Es ist das 17. Jahrhundert, das diesem Bild von Geschichte seinen Ausdruck gegeben hat. Dies hat zuerst Benjamin in seinem Trauerspiel-Buch entdeckt. Ihm erwächst die Rehabilitation der Allegorie und der Melancholie.

„In der Allegorie“, sagt Benjamin, „liegt die *facies hippocratica* der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Betrachter vor Augen. Die Geschichte in allem, was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat, prägt sich in einem Antlitz – nein, in einem Totenkopfe aus. Und so wahr alle 'symbolische' Freiheit des Ausdrucks, alle klassische Harmonie der Gestalt, alles Menschliche einem solchen fehlt – es spricht nicht nur die Natur des Menschendaseins schlechthin, sondern die biographische Geschichtlichkeit eines einzelnen in dieser naturverfallensten Figur bedeutungsvoll als Rätselfrage sich aus. Das ist der Kern der allegorischen Betrachtung, der barocken, weltlichen Exposition der Geschichte als Leidensgeschichte der Welt; bedeutend ist sie nur in den Stationen ihres Verfalls.“ (14)

Diese saturnische Vision der Geschichte enthält sicher nicht mehr die göttliche Seite des melancholischen Temperaments. Ihr allegorischer Ausdruck ist darum die Ruine, der Trümmerplatz der in Natur zurücksinkenden Intentionen und symbolischen Ordnungen der Menschen. Im Bedeutungsrausch der Allegorien gerät alles zur Elegie des Todes. Dem Allegoriker bedeutet Schönheit nur, was sie wird: Leiche. In hochmütiger Unberührbarkeit – das ist die *acedia* – verpanzert sich der Melancholiker gegen die Zumutungen des handgreiflichen Lebens. Erst solcher Fremdheit gerät alles zur Bedeutung, die den Dingen in der artifiziellen Kalkulation der Allegoriearrangements entrissen wird, um sie zu mortifizieren. „Produktion der Leiche, ist vom Tode her betrachtet, das Leben“ (15). Derart vom Ende her fällt der melancholi-



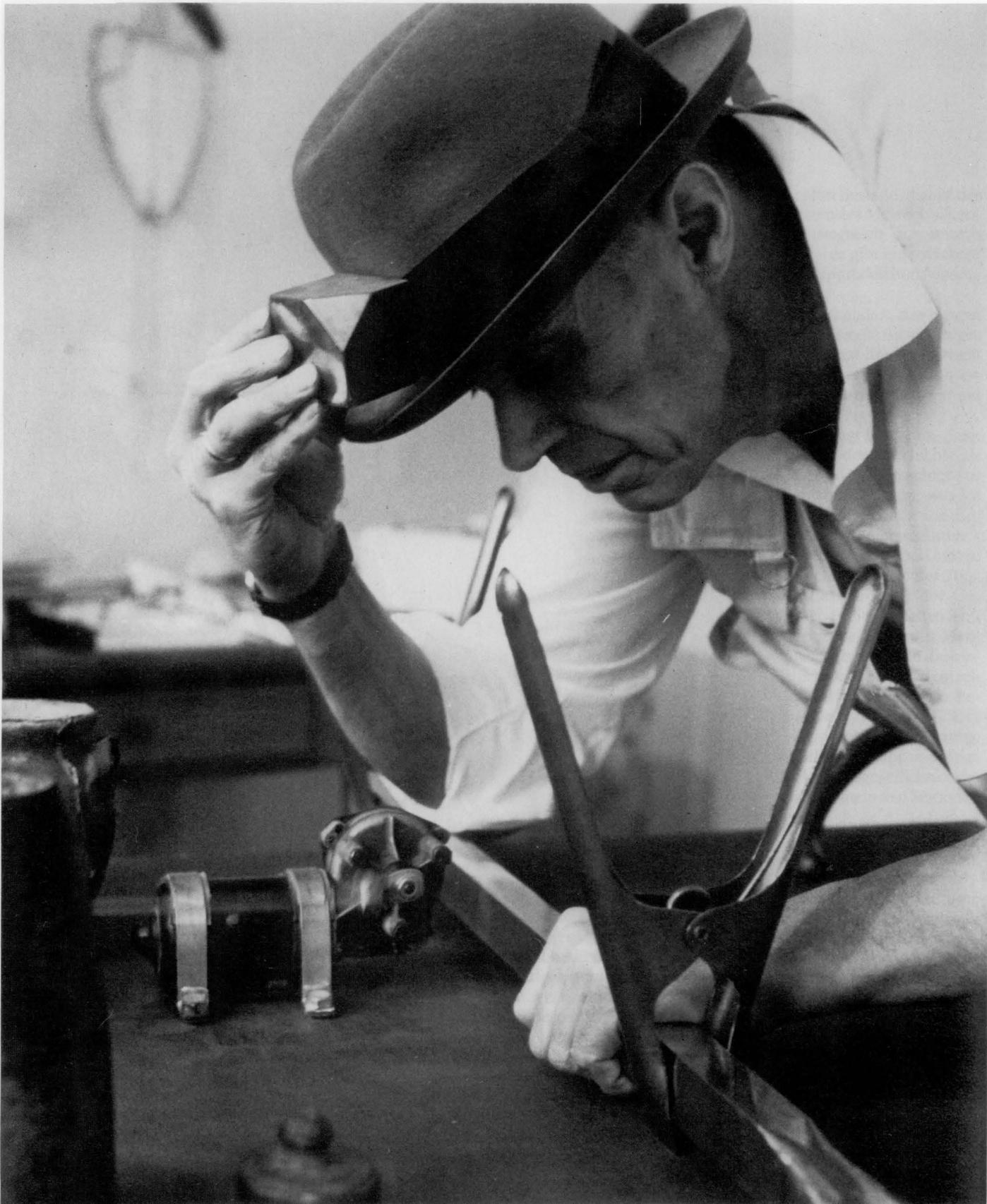
Albrecht Dürer,
Melencolia

sche Blick des 17. Jahrhunderts auf die Geschichte. Das genau macht seine Modernität aus. Gewiß trägt die barocke Metaphysik nicht mehr. Wenn heute wieder in der Kunst ein 'melancholischer Allegorismus' zu beobachten ist, so unterscheidet sich dieser von der barocken Allegorie dadurch, daß nicht nur die Geschichte im Bild der Natur als ewiges Vergängnis erscheint, sondern daß der Akt des allegorischen Bedeutens selbst veraltet und verfällt. Die barocken Mortifikationen entspringen noch einer Heilshoffnung, die ihre unwiderstehliche Kraft gerade aus der Insistenz der

Trauer über das Vergängliche zieht. Solche Hoffnung ist heute selbst vom Tode gezeichnet.

Das Projekt Benjamins (und des frühen Adornos) (16) war es, aus der Dialektik der Allegorie eine säkularisierte Geschichtsphilosophie zu entwickeln. Die allegorische „Exposition der Geschichte als Leidensgeschichte“ sollte hineingerettet werden in eine Philosophie des mythischen Banns, der naturhaft auf der Geschichte liegt. Dieser Bann, der die geschichtlichen Objektivationen ins Emblem der Vergängnis transfiguriert, ist die Entfremdung und

Verzauberung, der die Menschen zwanghaft, durch Herrschaft unterliegen. Geschichte in der Physiognomie der Ruine zu entziffern, heißt in diesem Kontext, sie als Vorgeschichte zu lesen. Mit Hegel und Marx hatte man gelernt, diese Vorgeschichte zu entwickeln als den notwendigen Gang, den die am Horizont aufscheiende Freiheit durch die Zeichenkette ihrer Erniedrigung geht. Dialektik führt, noch einmal, das Mysterienspiel der Allegorien auf: an den Chiffren der auf Natur zurückgefallenen Intentionen, im Zeichenprozeß der Vergängnis und der Leidensgeschichte



Joseph Beuys, Melancholia

der Entfremdung wird der Gang des Weltgeistes abgelesen – zumindest die Zeichen der Kritik und der unabgeholten Vergangenheiten.

Heute ist es so, als erschienen die heilsgeschichtlichen wie die säkularisierten Geschichtsphilosophen der Moderne nur noch im Zeichen ihrer Auflösung. Dies wäre ein Symptom der Posthistoire. Wir haben wohl davon auszugehen, daß die authentischen kulturellen Produktionen heute daran erkennbar sind, daß sie sich jedem Schein von Versöhnung widersetzen – ja, daß in ihnen eine der wichtigsten Ressourcen des geschichtlichen Prozesses nur noch allegorisch, aufgezehrt und verbraucht erscheint: der bis zur Moderne anhaltende Glaube, daß die Problemlösungsfähigkeit der Menschen die zu bewältigenden Probleme übersteigt. Dies hieße, daß Geschichte in den Zustand des unaufhaltbaren Verfalls und der Verwüstung überginge. Die Ruine als zentrales Signum der Posthistoire, wie Hannes Böhringer (17) vermutet, spiegelt eine Epoche, in der Geschichte erlösungslos auf Naturgeschichte zurückfällt. Der luziferische Absturz, in den alles hineingezogen wird, entbehrt dabei des alten melancholischen Wissens, daß der gefallenen Natur und der Schädelstätte, als den Umschlagpunkten der Geschichte, das Heil entspringt.

So ist vielleicht doch nicht die barocke Melancholie, wie sie Benjamin versteht, die Haltung, die heute zu beerben ist. Zurückkehren möchte ich am Ende vielmehr auf jenes Bild, das ich ganz zu Beginn schon nannte: das Urbild des saturnischen Temperaments, die „melencolia I“ von Albrecht Dürer. Treffend nennt Gottfried Benn diesen schwermütigen Engel einen „Genius ohne Schlaf auf bloßem Stein, mit Geduld gekrönt, die nichts erwartet, die Ellenbogen aufs Knie gestützt, die Wangen an die Faust gelehnt, schweigend dabei, seine offenkundigen und seine geheimen Werke zu erfüllen, bis der Schmerz erklingen ist, das Maß vollbracht und die Bilder von ihm treten in der Blässe der Vollendung.“ (18) Hiermit schließt Benn, an einem Tiefpunkt der Geschichte, im Krieg 1944, seinen „Roman des Phänotyp“. Es ist, als holte uns im

20. Jahrhundert die Melancholie wieder ein. Jetzt erst wird die Dürersche Melencolia verstanden, in den großen kunsthistorischen Arbeiten von Giehlow, Saxl, Klibansky und vor allem Erwin Panofskys. Gottfried Benn identifiziert in ihr den Künstler, der – durch die Zerrüttungen der Geschichte gegangen – seine einsame Arbeit an der Form, der Ausdruckswelt leistet. Doch sind auch die von den Schrecken dieses Jahrhunderts entsetzten Philosophen Walter Benjamins und Theodor W. Adornos von den Zeichen durchzogen, die Dürer ins Bild der Melancholie setzt.

Dürer, so wissen wir von Melanchton, begriff sich selbst als Melancholiker. In seiner „Melencolia I“ (19) gestaltet er – an der Schwelle zur Neuzeit, die ein Aufbruch im Zeichen der menschlichen Autonomie war – deren Kontrapunkt: einen geschichtsphilosophischen Pessimismus, der heute, nach dem Scheitern der Aufklärung, zur Chiffre des postmodernen Epochenbewußtseins wird. Die Bildanalysen der Dürer'schen Melencolia zeigen, daß dieser düstere Engel mit dem scharfen, in leere Unendlichkeit gerichtetem Blick umgeben ist von Gegenständen, die alle zur technischen Praxis und mathematischen Wissensgewinnung in Beziehung stehen: es sind z.B. Zirkel und Buch, Hammer und Säge, Hobel und Drechslerkugel, Waage, Lineal, Nägel und Zange, ein Stundenglas, ein mathematisch-astrologisches Gebilde, das magische Quadrat, ein im Bau befindliches Haus, ein geometrisch konstruierter Körper. Die Bedeutung dieser sinnlos verstreuten Gegenstände löst sich – nach Panofsky/Saxl/Klibansky – auf, wenn realisiert wird, daß Saturn auch der Herr der saturnischen Berufe ist: Baumeister, Steinmetze, Tischler, Drechsler, Zimmermann –: Sie alle bedienen sich der Geometrie und Mathematik. Symbolisch hat Dürer all dies in seinem Bild versammelt. Aber was bedeutet dies? Dürer bringt einen Engel ins Bild, der vom Geist der Mathematik und Geometrie sowie von den davon abgeleiteten technischen Möglichkeiten resignierend abläßt und in eine kontemplative Starre angesichts leerer Unendlichkeit fällt. Wir wissen heute, daß Dürer darin auch seine Resignation gestal-

tete, mit den Mitteln der Rationalität, Mathematik und Meßkunst, das Geheimnis der Schönheit konstruieren zu können. Dies ist es, was die „Melencolia“ so modern macht. Die Kunst trennt sich von Wissenschaft und Technik, die ihrerseits den geschichtlichen Prozeß zunehmend dynamisieren und beherrschen. In einsamer Abspaltung, aus der Erfahrung einer fundamentalen Trennung heraus tritt die Kunst ins Zeichen des Saturns: sie bildet ihre Werke in Zonen des Schmerzes und des Schweigens, einem Schattenreich der Kontemplation, die vor den Mächten der Geschichte abgedankt hat.

Durch alle Bewegungen der Historie und der Kunst hindurch scheinen wir heute hier wieder anzulangen. Kaum ein authentischer Denker und Künstler dieses Jahrhunderts scheint sich dem Bann des Dürerschen Bildes entziehen zu können. Denn dessen Melancholie lesen wir heute so: die historische Dynamik der Rationalität, der wir jahrhundertlang vertraut haben, scheint erschöpft. Immer ferner rückt die Utopie des Glücks. Die Träume des Fortschritts sind ausgeträumt. Wir haben uns eine Welt eingerichtet, die nichts mehr weiß vom Geheimnis der Schönheit, sondern geprägt ist von Zerstörung und Angst. Die Verluste der Natur überwiegen die Vorteile, die wir aus ihr beziehen. Die Technik ist der Kontrolle entglitten. Die sozialen und ökologischen Probleme übersteigen unsere Problemlösungsfähigkeiten. Das Vertrauen in die Wissenschaft, der noch das 19. Jahrhundert alles zutraute, ist erschüttert. Was die Menschen den Menschen angetan haben in Kriegen, Völkermorden und Verelendungen überbietet jede Kraft der Trauer darüber. Die Elemente, von denen wir leben, Wasser, Luft, Erde und Feuer drohen uns zu vergiften. Das vierte Element, das Feuer, hält im atomaren Weltbrand unseren mehrfachen Tod bereit. Neben allen gesundheitlichen und sozialen Folgen greift dies tief in unser Unbewußtes ein: wir verlieren den unbewußt verankerten Zusammenhang mit dem Kosmos, mit der uns tragenden Natur. Furchtbar fällt auf die Menschen zurück, was sie aufs großartigste im Zeichen des Saturn

entwickelten: eine geniale, aber kalte Technik, eine Meßkunst des Todes, einen Reichtum der Vernichtung, eine Konstruktion der Zerstörung. Saturn ist der Gott, der seine Kinder frißt; der Gott der Zeit, der einzigen Zeit, die wir haben. Daß die Geschichte in sein Zeichen tritt, macht den Denker und Künstler zum Melancholiker.

Die Melancholie, die uns droht, trägt das Antlitz des Dürerschen Engels. Das hieße dem Gedanken standzuhalten, daß unsere Geschichte ins Zeichen des Todes getreten sein könnte; hieße, dies zu lenken ohne Verrat am Leben; hieße, das Sterben zu lernen, ohne aufzugeben, das selbstgeschaffene Elend zu bekämpfen.

Darin liegt ein wesentliches Paradox, das aus der Geschichte der Melancholie zu lernen ist. Die großen Melancholiker seit der Renaissance haben nichts mit jener klagenhaften Resignation und handlungsgehemmten Apathie zu tun, in der sich heute Literaten gern lementierend ergehen. Gewiß hält sich der Melancholiker in Distanz zur gesellschaftlichen Praxis. Aber er ist produktiv. Der Genius der Melancholie ist streng. Er duldet nicht den selbstmitleidigen Jammer oder die masochistische Faszination der Schwäche. Er fordert Mut für die Zeichen der Angst und Bedrohung, ein Wissen ohne Beschönigung, ein Gefühl ohne Verdrängung. Hierin läge vielleicht seine produktive Kraft: eine Form und eine Haltung im Blick des Todes zu finden. Das scheint uns fremd und ist doch notwendig: die „Todesfuge“ als Signum unlösbarer Trauer und zugleich als Klang des verwandelten Lebens.

Vielleicht gilt dann der Satz, den Susan Sontag als letzten über Walter Benjamin formuliert: „Vor dem Weltgericht wird der letzte Intellektuelle – dieser saturnische Held der Moderne, mit seinen Ruinen, seinen abwegigen Visionen, seinen Träumereien, seiner undurchdringlichen Melancholie, seinem gesenkten Blick – erklären, daß er viele 'Positionen' innehatte, und daß er das Leben der Ideen bis zum bitteren Ende verteidigte, so recht und unmenschlich er konnte.“ (20)

1 Vortrag gehalten auf Einladung der „interdisziplinären Arbeitsgruppe Philosophie“ an der Gesamthochschule Kassel am 09.01.85

2 Zuerst in: Erwin Panowsky/Fritz Saxl: Dürers „Melencolia I“. Eine Quellen- und Typengeschichtliche Untersuchung. Leipzig 1923, S. 32ff. – Vgl. ferner: R. Klibansky/E. Panofsky/F. Saxl: Saturn and Melancholy. Liechtenstein 1979. – E. Panofsky: Symbolism and Dürer's „Melencolia I“, in: Morris Weitz (Hg.): Problems in Aesthetics, 2. Aufl. New York 1970, S. 467ff.

3 Panofsky/Saxl, a.a.O. S. 35

4 Hans-Jürgen Schings: Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts. Stuttgart 1977. – Die Untersuchung von Schings ist die beste und materialreichste zum Melancholieproblem im Zeitalter der deutschen Aufklärung. – Zum Forschungsstand vgl. Wolfram Mauser: Melancholieforschung des 18. Jahrhunderts zwischen Ikonographie und Ideologiekritik. Auseinandersetzung mit den bisherigen Ergebnissen und Thesen zu einem Neuansatz, in: Lessing-Yearbook Vol. XIII, 1981, S. 253-277.

5 Zum folgenden vgl. die noch immer unverzichtbare Studie von Wolf Lepenies: Melancholie und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1969, Kap. III u. IV. – Mark Dubow (Hamburg) verdanke ich den Hinweis auf Fernand Brodel: Le problème de l'incroyance de 16ième siècle. (Gallimard) Paris 1956. nach Brodel hat der melancholische Gestus am Hof die Funktion, die Nachrichten von 'draußen' in ein bestimmtes, eben melancholisches Ritual zu 'übersetzen'. Melancholiker sind Vermittlungsmedien.

6 Schings a.a.O. S. 47

7 Der furor divinus wird im Aufklärungsverständnis zum platonischen Wahnwitz, vgl. Schings, a.a.O. S. 151

8 Vgl. Schings, a.a.O., ferner: Hartmut Böhme/Gernot Böhme: Das Andere der Vernunft, Frankfurt/M. 1983, S. 117ff., 387ff.

9 zit. nach Schings a.a.O. S. 48

10 zit. nach Schings a.a.O. S.

11 Vgl. zum folgenden auch Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft, Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft (1961), Frankfurt/M. 1973 – Klaus Dörner: Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftsideologie der Psychiatrie (1969). Frankfurt/M. 1975

12 Gert Mattenklott: Melancholie der Dramaliteratur des Sturms und Drang. Stuttgart 1968

13 Sigmund Freud: Trauer und Melancholie (1915/7) in: ders.: Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u.a., Bd. III, Frankfurt/M. 1975, S. 175ff

14 Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels (1928), Frankfurt/M. 1969, S. 182f.

15 ebd. S. 246

16 Vgl. den stark von Benjamin inspirierten frühen Aufsatz von Th. W. Adorno: Die Idee der Naturgeschichte (1931), in: ders., Ges. Schr. hg. v. R. Tiedemann, Bd. 1, Frankfurt/M. 1973

17 Hannes Böhlinger: Die Ruine in der posthistoire, in: Merk Jg. 36 (1982), H. 4, S. 367-75 – sowie: Hartmut Böhme: Ruinenlandschaften. Naturgeschichte und Ästhetik der Allegorie in den späten Filmen von Andrej Tarkowskij, in: konkursbuch. Zeitschrift für Vernunftkritik, H. 14, 1985

18 Gottfried Benn, Ges. Werke, hg. v. D. Wellershof, Bd. 5, Wiesbaden 1968, S. 1376

19 Zum folgenden s. wieder Panofsky/Saxl a.a.O.

20 Susan Sontag: Im Zeichen des Saturn, München/Wien 1981, S. 146

Marc Steffen

Von Prometheus zu Proteus

Bruchstücke zu einer Geschichte des Verräters

I. Auf den Spuren des Verräters

Geschichte schreiben bedeutet, aus einer Vielzahl von Menschen, Ereignissen und Tatbeständen eine Auswahl zu treffen, diese zur Sprache zu bringen, d.h. ihnen eine Geschichte zu geben. Dies erfolgt nach bestimmten Selektions- und Ordnungsverfahren, an denen sich das Selbstverständnis einer Kultur ablesen läßt. Die abendländische Historie und Religionsgeschichte haben sich beispielsweise lange Zeit an der Figur des Helden und Märtyrers orientiert und sie zu Trägern einer zur Norm erklärten Werteskala erhoben, die von Mut, Kraft- und Willensanstrengung über den Glauben bis hin zur Selbstaufopferung reichte. Der überhöhte und idealisierte Einzelne diente als Identifikationsangebot, dem das Bild der feigen, trägen und wankelmütigen Masse gegenüberstand. Eine solche normative und in ihren erzieherischen Absichten imperatorisch wirkende Geschichte mußte die Masse der einfachen, unbekanntenen Menschen und der kleinen Ereignisse aussparen. Im gleichen Maße lieb diese Geschichte auch den Randgruppen und Außenseitern der Gesellschaft keine Sprache: den Hexen, Fahrennden, Wahnsinnigen blieb nur das Klagelied und das unverständliche Raunen. Neuere Methoden der Geschichtsschreibung haben daher ihr Interesse vermehrt darauf ausgerichtet, die stummen Dinge, die verschwiegenen Ereignisse, die zum Verstummen gebrachten Menschen zum Reden zu bringen. Das Buch „Wahnsinn und Gesellschaft“ (1969) von Michel Foucault ist hierfür ein Beispiel. Er hat darin aufgezeigt, wie sich das kulturelle Selbstverständnis mit seinen zentralen Werten der Vernunft und der Humanität durch Methoden der Macht und der Unterdrückung hat ausbilden und etablieren können. Damit die Vernunft ihre Triumphe hat feiern können, mußte der Wahnsinnige zum Schweigen gebracht werden. Die Geschichte des Wahns ist somit auch die Geschichte der von der Gesellschaft ewig Exilierten und Internierten. Foucaults Buch macht deutlich, daß Geschichte, wenn sie sich nicht nur an den po-

sitiven Normen der Gesellschaft orientiert, nicht dazu gezwungen ist, dem Selbstverständnis einer Kultur affirmativ zu dienen und deren Werte zu verherrlichen, sondern daß sie auch dazu angelegt sein kann, diese Werte selbst in Frage zu stellen und der Gesellschaft die Schatten ihres Bewußtseins zu beleuchten. Wenn die Geschichte des Wahns sich als die Kritik dessen herausstellt, was für richtig erachtet wurde, so könnte sich eine Geschichte des Verbrechens als Kritik dessen entpuppen, was für Recht erklärt wurde. In der Tat enthalten Foucaults weitere Bücher „Der Fall Rivière“ (1973) und „Überwachen und Strafen“ (1975) Ansätze zu einer solchen Geschichte des Kriminellen und damit auch eine Kritik der Rechtsprechung und ihrer Folgen. In die Reihe des Wahns und des Kriminellen ließe sich nun auch eine Geschichte des Verrats einordnen. Bis auf das Werk von Margret Boveri, das sich dem Verrat im 20. Jahrhundert widmet, stehen Versuche einer zusammenhängenden Geschichte des Verrats allerdings noch aus. Das mag damit erklärbar sein, daß die Figur des Verräters weniger deutlich identifizierbar ist als diejenige des Helden, Wahnsinnigen oder Kriminellen. Es existiert von ihm weder eine klare Physiognomik noch wird ihm von der Gesellschaft ein bestimmter Ort zugewiesen. Es erstaunt daher nicht, daß ihm auch in der bildenden Kunst vergleichsweise wenig Interesse entgegengebracht wird. Er ist ein Außenseiter unter den Außenseitern. Für ihn hat die Gesellschaft weder einen besonderen Verfolgungsapparat noch besondere Besserungs- und Heilmethoden entwickelt. Auch spricht er weder eine fremde Sprache wie der Wahnsinnige, noch gehört er notwendigerweise zu den Macht- und Besitzlosen wie eine Großzahl der Kriminellen. Vielmehr hat er an der Macht und am Wissen teil. Er ist es ja auch, der bei wichtigen Staatshändeln oft eine entscheidende Rolle gespielt hat. Obgleich der Verräter immer wieder dazu beigetragen hat, Geschichte zu stiften, ist die Geschichte des Verräters zumeist verborgen gehalten worden. Die Tatsache eines ungeschriebenen Teils unserer Kultur könnte den Verdacht aufkommen lassen, daß es

sich dabei um eine äußerst skandalöse und im eigentlichen Sinne kritische Geschichte handeln könnte. Gewissermaßen gesichts- und geschichtslos ist der Verräter zu einem Phantom unserer Zeit geworden. Die folgenden Ausführungen wollen versuchen, seine Spuren zu verfolgen, die sich immer wieder im Sand des Anonyms verlieren.

II. Vom Verrat der Masse zum Massenverrat

Beim Versuch, das Vergehen, das im Verrat steckt, zu definieren, scheinen zunächst keine Schwierigkeiten und Unklarheiten aufzutreten. Wörterbücher und Lexika nennen in einer Reihe „Verrat“, „Betrug“ und „schlechter Glaube“ und stellen ihnen die Begriffe „Loyalität“, „Wahrheit“ und „rechter Glaube“ gegenüber. Als Verräter wird gemeinhin derjenige bezeichnet, der ein Treueverhältnis verletzt. Er zerschneidet das Band des Vertrauens und der Aufrichtigkeit, welches die Individuen zur Einheit verbindet. So galt beispielsweise in der klassischen Antike der Abfall von der Res Publica als Verrat (vgl. Coriolan). Dem Verräter wird weiter nachgesagt, daß er die Fähigkeit zur Verstellung besitze, die er dazu einsetze, feindliche Handlungen zu begehen. Die Motive des Verräters, welche sämtliche Spielarten der Treulosigkeit hervorbringen, werden traditionellerweise in seinem Ehrgeiz und Machtstreben, seiner Mißgunst, Leidenschaft und Eifersucht gesehen. Mag diese Umschreibung des Verratskomplexes noch so plausibel erscheinen, als Definition taugt sie erst etwas, wenn sie alle Fälle von Verrat auf den kleinsten gemeinsamen Nenner bringen kann. Ruft man sich zum Beispiel den Verrat von Brutus am Verräter Cäsar in Erinnerung, ergeben sich bereits erste Probleme. Keine der genannten Motive treffen mit Sicherheit auf den als loyal charakterisierten Brutus zu. Ähnliches gilt auch für den Prototyp des abendländischen Verräters. War es wirklich das Geld, welches Judas dazu bewegte, Christus zu verraten? Sollte es also so sein, daß der Verratskomplex nie wirklich präzise definiert werden kann, daß sich die Grenzen des Begriffs fortlaufend verän-



Vortrag über die Folgen des Alkoholismus
im Hörsaal des Gefängnisses von Fresnes

dern? Sind die Fälle von Verrat immer auch Grenzfälle, die immer wieder neue Fragen aufwerfen? Verfolgt man die Einstellungen, die sich zu verschiedenen Zeiten dem Verratskomplex gegenüber gebildet haben, so finden diese Vermutungen manche Bestätigung. Die Romantik war die erste Epoche, in der das Problem des Verrats an sich erörtert wurde. Im Verräter wurde weniger ein Bösewicht vermutet als vielmehr ein

Schwacher und Unglücklicher: ein Opfer einer undurchschaubar gewordenen Welt ohne klaren Bezugspunkt und ohne schützende Werterahmen. Boveri setzt den Beginn dieser Krise des Verhältnisses von Welt und Ich am Ende des Mittelalters an. Im Moment, wo der Mensch aus der theozentrischen Ordnung ausgestoßen wird, verfällt er dem Wertechaos und wird zum Spielball wechselnder Mächte. In ähnlicher

Richtung beschreibt Boveri auch die Folgen der französischen Revolution. Mit der Absage an Gott und Monarchie und dem Einsetzen der Volkssouveränität entstand ein neues Bezugsverhältnis für Treue, das wegen seines pluralen Charakters für Verrat äußerst anfällig war. Boveris These lautet, daß die Geschichte des Verrats begleitet ist von einer allgemein fortschreitenden Abnahme des Vertrauens. Dies führt sie darauf zurück, daß der Begriff der Treue in dem Maße problematisch wird, als sein persönlicher Träger, heiße er nun Gott, König oder sonstwie, verschwindet und durch Institutionen ersetzt wird. Mit dieser Entpersönlichung erklärt sie sich die bis ins 20. Jahrhundert verfolgbare Progression vom individuellen über den Gruppen- und Massenverrat im 2. Weltkrieg.

Schneller Wandel von Werteordnungen und der Verlust der persönlichen Träger von Treue schaffen, nach Boveri, ein geistiges und politisches Klima, dessen Launen- und Wechselhaftigkeit den Verrat als Produkt der Zeit erscheinen lassen. Boveri meint daher auch, daß „heute als Helden und Märtyrer die gefeiert werden, die gestern als Verräter gehenkt wurden, und umgekehrt.“

III. Verlust der Einheit

Wenn es zutrifft, daß aus dem Fehlen eines sinnstiftenden Zentrums und aus dem Zerfall der Werte eine allgemeine Verratssituation erwächst, dann wäre auch folgende Schlußfolgerung denkbar: Da eine Einheit gar nicht mehr vorhanden ist, gibt es auch gar nichts mehr, was verraten werden könnte. Jeder gegen jeden und Gott gegen alle, so müßte dann die Charakterisierung der modernen Lebenshaltung lauten. Beunruhigt durch solche und ähnliche Gedanken, fragt sich der Herausgeber des Buches „Tragik der Abtrünnigen“ (1980): „Abtrünnigkeit, Desertion und Verrat als angemessene Lebensform in einer zunehmend abstrakten und hypothetischen Zivilisation, sozusagen als 'existentieller Essayismus', als einzige Möglichkeit, dem Konkreten zu huldigen und sich zu allem (oder fast allem) in Bereitschaft zu halten?“ Wie anders könnte sich der

Mensch, der auf der einen Seite keine Zuflucht in ideologischen Schutzräumen mehr findet und auf der anderen Seite den widerstreitenden Anforderungen der ihn beherrschenden Machtfaktoren ausgesetzt ist, der Welt gegenüber verhalten? In der Literatur gibt es eine Gattung von Texten, die diese Frage positiv zu beantworten scheinen: Romane von Schelmen und Hochstaplern. Diese Helden passen sich der Welt an, um den größten Nutzen aus ihr ziehen zu können. Wie Felix Krull, so sind sie alle Genies der Assimilation und Meister der Mimikry. Aufgrund ihrer Fähigkeit zur Verstellung, die ihnen gleichzeitig ein Mittel in die Hand gibt, die Welt in ihren Machtmechanismen zu entlarven, lassen sie sich in die Familien des Verräters einreihen, obgleich sie sich, wie noch zu zeigen versucht wird, von ihm in mehrerer Hinsicht unterscheiden. Es bleibt zu fragen, ob Flucht in die Ironie, Schelmenweisheit oder Ganovenehre die einzigen Möglichkeiten darstellen, dem Verlust der Einheit zu begegnen und in der allgemeinen Verratssituation zu überleben. Müßte man sich im allgemeinen Chaos gesellschaftlicher Werte nicht vielmehr auf die Ichwerte besinnen? Die Gegenbegriffe zu Verstellung und Verrat heißen Aufrichtigkeit und Treue. Sie setzen – so Wilfried Jaensch in seinem Artikel über die Eifersucht – die Identität des Menschen mit sich selbst voraus. Im Alltag scheint uns diese Identität unmittelbar gegeben zu sein. Die Selbstverständlichkeit, mit der wir in wechselnden Situationen „Ich“ sagen, gründet zunächst in einem Vertrauen auf unseren Körper und unseren Namen, die uns als äußere Garant unserer sich kontinuierlich entwickelnden Identität gelten. Dieses Vertrauen wiederum ist eingebettet in einem kulturell vermittelten Glauben an die Entelechie. Die idealistische Vorstellung vom Individuum, das sich auf ein (vor)bestimmtes Ziel hin entwickelt, ist vor allem in unseren Jahrhundert nicht unangefochten geblieben. So folgten der Verkündigung vom Tode Gottes mehrere Angriffe auf die Selbstverständlichkeit, mit der sich das Individuum als ein mit sich selbst identisches Subjekt erfährt. In diesem Zusammenhang

sei das Beispiel der Psychoanalyse erwähnt, von der man behaupten könnte, daß sie die Identität des Menschen recht eigentlich gespalten habe; erinnert sei aber auch an gewisse Extremformen des Strukturalismus, die das Subjekt nur noch als Knotenpunkt eines Beziehungsnetzes erscheinen lassen und es somit vollends zu liquidieren drohen. Hat der Verlust der äußeren, d.h. der gesellschaftlichen und ideologischen Einheit nun auch zum Verlust der inneren Einheit der Person geführt? Wie immer die Antwort ausfallen mag: Will man auf der einen Seite das Subjekt davor bewahren, in Strukturen stranguliert zu werden, und darf man auf der anderen Seite aber auch dessen Identität nicht einfach als gegeben voraussetzen, so bleibt das Bild eines schwankenden und mit sich uneinigen Wesens übrig. Die Aufmerksamkeit der folgenden Ausführungen gilt der Ausdeutung und Bewertung dieses Bildes.

IV. Von Prometheus zu Proteus

Dem selbstgewissen, heldenhaften und trotzigen Kämpfer für die Freiheit, wie ihn etwa Prometheus darstellt, ist in der Geschichte der Literatur immer wieder die Figur des ewig schwankenden gegenübergestellt worden. Walter Benjamin hat gezeigt, daß diese Figur im Drama des 17. Jahrhunderts die Gestalt des Höflings annimmt. Sein Charakter ist für Treulosigkeit geradezu prädestiniert; der Verrat ist sein Element. In Ben Johnsons „Volpone“ (1606) findet sich eine Selbstcharakterisierung dieses Intriganten: „Nein! Die feinen Schelme mein ich/ Die es verstehen, wie ein Pfeil zu steigen/ Und fast im selben Augenblick zu fallen/ Hin durch die Lüfte wie ein Stern zu schießen/ Und kurz wie eine Schwalbe sich zu wenden/ Jetzt hier, jetzt dort und überall zugleich/ Gerech in allen Sätteln, nie verlegen/ Und immer fertig, das Vesier zu wechseln.“ Das ist die Sprache eines wandelbaren, vielgestaltigen und wetterwendischen Menschen; zugleich handelt es sich auch um eine Sprache, die für das 20. Jahrhundert als durchaus charakteristisch erscheint. Für die vorliegende Untersu-

chung ist es aber nicht nur entscheidend, daß unsere Epoche zahlreiche solcher Proteusfiguren kennt, sondern auch, daß sie ihnen in der Regel eine gegenüber früheren Epochen positivere Wertschätzung entgegenbringt. Diese erstaunliche Neubewertung geht möglicherweise auf Nietzsche zurück. In „Menschliches, Allzumenschliches“ spricht er davon, daß nur durch „beständigen Wechsel“ die Erstarrung des Geistes verhindert werden kann. Dieser „freie, rastlos lebendige Geist“ lebt aber nur in einem „gemischten Wesen“, das von „Meinung zu Meinung“ getrieben wird und durch den „Wechsel der Parteien“ letztlich zum „edlen Verräter aller Dinge“ wird. Könnte Ähnliches – stellvertretend für die Moderne – nicht auch der Verwandlungskünstler André Gide gesagt haben? Ist Kreativität und geistige Wachsamkeit eine Sache der edlen Verräter geworden? Ezra Pound, von vielen Kritikern als einer der größten Dichter unserer Zeit bezeichnet, schrieb folgende Verse: „Noch keiner hat gewagt, dies auszusprechen: / Doch weiß ich, wie die Seelen großer Männer/ Zuweilen durch uns gehen, / Wie wir in ihnen aufgehen... / So bin ich Dante eine Zeitlang, bin/ Einer namens Villon, Balladenprinz und Dieb, / bin solche Heiligen, daß ich ihre Namen/ Nicht nennen mag aus Angst und Blasphemie -/ Dies einen Augenblick und dann erlischt die Flamme.“ Wiederm tritt uns hier ein proteushaftes Mischwesen entgegen. Es scheint durch traditionelle Begriffe wie „Identität“ und „Kontinuität des Ichbewußtseins“ nicht mehr wirklich zu fassen zu sein. Die Annahme eines Menschen ohne konstanten Wesenszug findet in den Worten eines weiteren als Verräter bekannten Autors Bestätigung. Der Nobelpreisträger von 1920, Knut Hamsun, schrieb: „Ich glaube nicht, daß es von Anbeginn meines Schaffens in meinen Werken eine einzige Gestalt mit einem derartigen gradlinigen vorherrschenden Zug gibt. Alle sind sie ohne sogenannten Charakter, gespalten und zerrissen, nicht gut und nicht schlecht, sondern beides, schillernd in ihrem Wesen und ihren Handlungen. Und so bin, ohne Zweifel, ich selbst.“ Diese Worte könnten auch von Louis-Ferdinand Céline

stammen. 1944 wurde er in Abwesenheit wegen Hoch- und Landesverrat zum Tode verurteilt; 1952 forderte der Schriftsteller Roger Nimier den Nobelpreis für ihn. Daß André Gide zu seinen Verteidigern gehörte, erstaunt nicht, auch nicht, daß Célines Grabstein ein letztes Zeugnis von einer zwei-spältigen, zwischen Gering- und Hochschätzung oszillierenden Doppelsexistenz ablegt: „Louis-Ferdinand Céline – le docteur Destouches.“ Es drängt sich die These auf, daß die „Helden“ des 20. Jahrhunderts, sowohl in der Literatur wie in der Geschichte, wandelbare, ambivalente Gestalten sind. Verbirgt sich in Prometheus nicht je schon Proteus? Eine für die Literatur der Moderne vielleicht exemplarische Bejahung dieser Frage findet sich in der Erzählung „Das Thema vom Verräter und dem Helden“. Jorge Luis Borges bringt darin das Doppelgesicht des Helden deutlich zur Anschauung: Ein von seinem Volk vergötterter Rebell und Kämpfer für die Freiheit stellt sich zugleich auch als Verräter heraus, mit dessen Hilfe dennoch die Befreiung des Volkes zustande gebracht wird.

V. Sprachkörper und Körpersprache

Im folgenden soll untersucht werden, ob die Figur des Verräters, dessen wandelbares Wesen eine eindeutige, definitive Charakterisierung unzulänglich erscheinen läßt, über eine bestimmte und ihn näher bestimmende Sprache verfügt. Als aufschlußreich könnte sich dabei wiederum der Rückgriff auf literarische Beispiele aus früheren Epochen erweisen. In der Tat läßt sich zeigen, daß die Sprache verschiedener Intriganten und Verräter gewisse gemeinsame Züge aufweist. Sowohl ihr Wesen wie auch ihre Sprache kennzeichnen sich durch eine gewisse Nähe zum Animalischen, Bestialischen und Sexuellen. Oft wird diese Tatsache bereits an ihrer Namensgebung offenkundig. Beispielsweise wird in der weiter oben gegebenen Selbstcharakterisierung aus „Volpone“ von einer Verräterfigur gesprochen, deren Name Mosca, die Fliege, lautet. In Schillers „Kabale und Liebe“ heißt der Intrigant bezeich-

nenderweise Wurm. Noch deutlicher als durch ihre Namen verrät sich das Animalische ihres Wesens durch ihre Sprache; sie wimmelt in der Regel von Tiermetaphern und sexuellen Bildern. Besonders deutlich ließe sich das in Shakespeares „Othello“ am Beispiel Jagos illustrieren. Wie, so müssen wir fragen, läßt sich das hier lediglich Ange-deutete erklären? Bis ins 19. Jahrhundert wird die Sphäre des Sexuellen mit der des Animalischen in Zusammenhang gebracht. Da beide die unbewußten, unkontrollierbaren und unberechenbaren Bereiche des menschlichen Lebens verkörpern, werden sie als Gefährdungen des Menschen betrachtet. Dieses Wissen nun scheinen die Verräter auszunutzen. Sie nisten sich, Parasiten gleich, gewissermaßen im Sprachkörper ihres Gegenspielers ein und infizieren ihn. Eine solche Form animalischen Sprechens könnte man parasitär nennen.

Es verwundert nicht, daß die negative Bewertung des Verräters mit einer Abwertung des Sexuellen, Körperlichen, mithin Animalischen, einhergeht, galt doch der Körper im christlichen Kulturkreis lange als Ort des Chaotischen. Ohne Zügelung und Disziplinierung, so wurde befürchtet, werde der Geist durch die Sinne verdorben. Die für das 20. Jahrhundert charakteristische Wende in der Einstellung zum Körperlichen läßt sich wiederum in den Schriften Nietzsches am deutlichsten nachweisen. Den Verächtern des Leibes läßt er Zarathustra sagen: „Ich‘ sagst du und bist stolz auf dieses Wort. Aber das größere ist, woran du nicht glauben willst – dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, aber tut Ich.“ Der Ort der Wahrheit scheint sich hier vom geistigen in den körperlichen Bereich verlagert zu haben. Diese Auffassung hat bis auf den heutigen Tag sowohl wissenschaftliche und literarische als auch populäre Erfolge feiern können. Die neuerliche Hochschätzung des Spontanen gegenüber dem Reflektierten, die Ausbreitung wilder gegenüber akademischer Malerei, das anhaltende Interesse für schriftlose Kulturen gegenüber der abendländischen Zivilisation sind nur einige Anzeichen dafür, wie groß die Anziehungs-

kraft der Vorstellung von der „Wiederkehr des Körpers“ ist. Der Körper mitsamt seinen Wünschen und Begierden hat das Sagen: Dieser Auffassung scheinen auch die französischen Autoren des „Anti-Ödipus“, Deleuze und Guattari, zu sein. Es erstaunt daher nicht, wenn an ihrem geistigen Horizont immer wieder Nietzsche auftaucht. In unserem Zusammenhang entscheidender ist die Tatsache, daß sie nicht einfach Körpersprache betreiben, sondern daß sie in ihren Schriften versuchen, dem Körper tatsächlich das Wort zu erteilen. Die Sprache im „Anti-Ödipus“ speist sich vielfach aus den Bereichen des Sexuellen und Animalischen. Es entspricht der Absicht der Autoren, daß man hinter dieser Sprache kein Subjekt im herkömmlichen Sinne mehr identifizieren kann. Um den Machtmechanismen der Gesellschaft entgleiten zu können, so die Autoren, müssen sämtliche Identitäten aufgelöst und zum Gleiten gebracht werden. Die Sprache, die solchem Bestreben Ausdruck verleiht, ist nicht mehr parasitär, sondern verräterisch zu nennen. Eine besondere Ausformung erfährt diese Sprache im „Verräter“ (1958) von André Gorz. Es handelt sich um eine herrenlose Sprache. Die Stimme gehört niemandem. Sie ist, wie Sartre im Vorwort bemerkt, anonym. Das hat seinen Grund darin, daß der Verräter weiß, daß sowohl sein Ich wie auch seine Sprache nicht wirklich ihm gehören, sondern von Parasiten bevölkert sind. Das Gefühl der Fremdbestimmung läßt ihn weder „Ich“ sagen, noch „Ich“ fühlen. Das macht ihn zu einem beliebigen, anonymen Wesen, dessen Indifferenz der Welt gegenüber nicht durch bewährte Tröstungssysteme (z.B. Marxismus, Psychoanalyse etc.) überwunden werden kann. Vielmehr muß er, um sich den Zwängen und Normen der ihn Umgebenden zu entziehen, aus allen Gemeinschaften desertieren. Auf der Suche nach sich selbst und der Bewegung des Lebens wird er zum Verräter, weil er sich mit nichts mehr, auch nicht mit seinen Handlungen und Werken, identifizieren kann. Dies spiegelt sich eben auch in seiner suchenden Sprache, die in dem Maße zu einem Ereignis wird, als sie uns unsere eigenen Risse bewußt werden



läßt. Durch die anonyme Sprache des Verräters erkennen wir unsere Parasiten wieder. Mehr noch: Sie zeigt uns, wie Sartre bemerkt, daß wir alle potentielle Verräter sind.

VI. Der Verrat als Erkenntnismethode

Daß der Verrat der Erkenntnis dienen könne, ist selbst schon eine kühne und ketzerische These. Im „Verräter“ wird sie nüchtern vorgetragen. Weniger ausführlich und exaltierter, aber in unserem Zusammenhang nicht minder interessant, findet sie sich in den Schriften von Gilles Deleuze wieder. Für Deleuze ist der Verräter zunächst einmal derjenige, der es versteht, sich den herrschenden Ordnungen durch Flucht zu entziehen. Um nicht Opfer von Fixierungen und starren Mächten zu werden, zieht er Fluchtlinien. Dies unterscheidet ihn vom Betrüger, der sich „fixen Eigen-

tums bemächtigen, Territorien erobern, zuweilen gar eine neue Ordnung stiften will.“ Das häretische Denken und Handeln strebt im Gegensatz dazu vielmehr den Bruch mit den überkommenen Ordnungen und Deutungen an. Der Verräter ist, nach Deleuze, der ewig Experimentierende, ohne den keine großen Entdeckungen gemacht werden können. Er bedient sich dabei einer Erkenntnismethode, die ihre Kraft aus dem Verrat schöpft. Somit wird der Wille, Verräter zu sein, zur wichtigen Inspirationsquelle. Ihr entspringen Texte, welche vor nichts Halt machen und an nichts hängen bleiben; sie sind selbst Fluchtlinien, die neue Horizonte aufgehen lassen könnten. Allerdings gibt Deleuze zu bedenken, daß das Unterfangen, in allem Verräter zu sein, nicht einfach ist. Es handelt sich um einen schöpferischen Akt, der voraussetzt, daß man seine Identität preisgibt, sein vor der Gesellschaft produziertes Gesicht verliert: „Verraten heißt genau das: Endlich unbe-

kannt zu sein, wie wenige es sind: Der namenlose Sänger, der Gassenhauer, das Rittornell.“

VII. Schlußbild

Im Laufe dieser Untersuchung hat sich gezeigt, wie schwierig es ist, den Verräter genauer zu definieren. Die Spuren dieses Gesichtlosen verlieren sich immer wieder im Anonymen und Dunkeln. Seine Lebenssphäre ist nicht das herkömmlich Vertraute, sondern das Unbekannte, daher bricht er auch das ihm entgegengebrachte Vertrauen. Das macht diese Gestalt unheimlich. Sie verletzt unser alltägliches und genügsames Selbstverständnis. Sartre nennt den Verräter bei Gorz daher auch eine Ratte. Dieses nicht ganz unmißverständliche und nicht ganz ungefährliche Bild evokiert viel Unangenehmes. Man möchte mit diesem ekelregenden Nagetier, das überall dort aufzutauchen scheint, wo man es nicht



erwartet, nicht konfrontiert werden. Es ist jenes Tier, mit dem sich der Mensch wohl am wenigsten verglichen sehen möchte. Es lädt zu keiner schmeichelnden Identifikation ein, wie es bei so vielen anderen Tieren der Fall ist. Die Ratte ist für den Menschen geradezu die Verkörperung der Schattenseiten des Lebens. Am liebsten möchte man sie von der Erdoberfläche verschwinden und ausgerottet wissen. Aber die Ratte, die im Dunkeln und vom Abfall lebt, gehört zu den weitverbreitetsten Tieren. Sie gehört mit einem Wort zu unserer Kultur. Dies ist es wohl, was uns Sartre ins Bewußt-

sein rufen will. Treffend könnte sein ambivalenter Vergleich aber auch deshalb genannt werden, weil die Ratte mit einer außerordentlichen Intelligenz ausgestattet ist. Würden die Ratten ein Schiff nicht verlassen, bemerkte vielleicht niemand rechtzeitig, daß es untergeht. So besehen wird der Verräter zum Inbegriff des Kritikers, d.h. zu demjenigen, der in die Krise ruft. Fern jedes ideologischen Festlandes wirft der Verräter bedrückende Fragen auf. Sie begleiten denjenigen, der nach seinem wahren Ich sucht, und liefern ihm auf seiner Irrfahrt Orientierungspunkte.

Die Anregungen zum vorliegenden Text verdanke ich vor allem folgenden Arbeiten:
Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels (1955)
Margret Boveri: Der Verrat im 20. Jahrhundert - (1956)
Gilles Deleuze, Claire Parnet: Dialoge (1977)
André Gorz: Der Verräter (1958)
Wilfried Jaensch: Ursprung der Eifersucht, in: Polemos, 12, 1969
Tragik der Abtrünnigen, hrsg. von G.K. Kaltenbrunner (1980)

Materialien zum Hamburger Bloch-Symposium

7.-11. Oktober 1985 Hochschule für bildende Künste Hamburg

Einladung

Ernst Bloch nannte seinen 90. Geburtstag ein „rein arithmetisches Vorkommnis“. Der 100. Geburtstag ist dies natürlich gleichermaßen, aber Gedenktage werden gefeiert, und man tut gut, sie zu nutzen, zumal so übertoll an Gedenktagen dieser Art die Deutschen Kalender wahrlich nicht sind.

Das Lebenswerk Ernst Blochs war jenem Grundthema allen Philosophieren gewidmet, das er in die Formel „objektiver Phantasie“ brachte. Das Werk, in dem sich die Subjektivität eines Autors vergegenständlicht, wird in seiner Rezeption einer weiteren, aneignenden Objektivität unterzogen. Diese soll auf dem Hamburger Bloch-Symposium in Einzelbeiträgen und Diskussionen vorgeführt werden.

Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur.

Jan Philipp Reemtsma

Aus Anlaß des 100. Geburtstags Ernst Blochs lädt die Redaktion der Zeitschrift „Spuren“ gemeinsam mit der „Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur“ zu einem internationalen Symposium ein, das sich Problemen der Politik, der Philosophie und der Kunst widmen wird. Vom 7. bis 11. Oktober soll in öffentlichen Vorträgen und Gesprächen die heutige Bedeutung eines Begriffs diskutiert werden, der Blochs Frühwerk entstammt: „Objektive Phantasie“.

Verwirrt, ratlos, in diffuser Angst steht unsere Kultur vor den Tatsachen wachsender Arbeitslosigkeit, zerstörerischer Naturbeherrschung, unverhüllter Kriegsvorbereitung und – kulturell – dem „entschwundenen“ Sinn unserer Existenz. Die bedrohlichen Zeichen mehren sich ständig, die überlieferten Antworten aber scheinen nicht mehr zu genügen – auch jene nicht, die Bloch gegeben hat. Der Begriff des Fortschritts weckt heute breite Skepsis; den Verheißungen der Geschichtsphilosophie wird mißtraut; Rationalität wird von Mythen unterlaufen oder selbst als Mythos interpretiert. Mühsam buchstabieren wir die verwirrenden Zeichen, die uns begegnen, auf der Suche nach neuen Antworten. Mit neuen Augen suchen wir auch die Zeichen zu entziffern, die uns in der Philoso-

phie, in Kunst und Wissenschaft überliefert sind, um ihnen Antworten abzuraten, die uns betreffen könnten.

Vier Diskussionsbeiträge

Der vorliegende Sonderdruck der „Spuren“ versammelt einige Beiträge, die der vorbereitenden Diskussion dienen mögen und zugleich die Intentionen des Symposiums näher bezeichnen; sie wurden in diesem Jahr gehalten auf Symposien in Paris und Dubrovnik, die dem Denken Georg Lukács' und Ernst Bloch gewidmet waren und an die das Hamburger Symposium für die Bundesrepublik in gewisser Hinsicht anknüpft.

Thomas Leithäusers Beitrag über eine Phänomenologie des sozialen Raums sucht einen entscheidenden Ort auf, an dem sich ein Denken zu bewähren hat, das in praktisch verändernder Absicht antritt; „Raum“ als Ordnungskategorie, als Beziehungsraum, als Handlungsraum, als Warenansammlung und schließlich als utopischer Raum: Stationen einer Reflexion, in der herausgearbeitet werden soll, was im „Raum“ an Möglichkeiten der Überschreitung enthalten ist. Leithäuser verfolgt diese Fragestellung bis zu jenem Punkt, an dem sich Klassenbewußtsein in Alltagsbewußtsein verwandelt und gegen verändernde Latenzen Barrieren entstanden sind, an denen zu arbeiten eine praktische Dimension philosophischer Arbeit sein könnte.

Hans-Dieter Bahrs Text über „Das Ding und das Fremde“ markiert von einem anderen Ausgangspunkt, welchen Problemen sich ein Denken heute ausgesetzt sieht, welches nicht mehr ohne weiteres – wie Bloch – davon ausgehen kann, daß emanzipatorische Kräfte innerhalb der Gesellschaft deren katastrophischen Bann brechen und die „Philosophie verwirklichen“ können. Unausgesprochen gedenkt Bahr damit auch der Erfahrung, daß Revolution und Emanzipation, die das „Andere“ herzustellen geschichtlich angetreten waren, doch dem Bann des „Selben“ verhaftet geblieben sind – Restauration alter Machtstrukturen im „realen Sozialismus“, neue Unterwerfung unter Partei- und Staatsbürokratie, zynische Erdrosselung einmal gemeinter Befreiung. All das bleibt bei Bahr

unausgesprochen, doch kann es die Lektüre leiten: Wie das „Andere“, das gänzlich „Fremde“ zu denken wäre, ohne es zugleich an den Bann des „Selben“ zu verraten oder aber theologisch umzudeuten? Bahrs Text skizziert ein Denken diesseits des klassischen Marxschen Entfremdungstheorems, doch bewegt es sich in einem ethischen Horizont, der nämlich aus der Verantwortung des Fremden entsteht.

In zwei weiteren Beiträgen wird dieses Problem kulturphilosophisch und ästhetisch erweitert und entfaltet. Gérard Raulets Text über das Schweigen, in welches Blochs Denken in Frankreich gehüllt wurde, konfrontiert die Kategorie des Utopischen mit Traditionen französischer Philosophie seit Sartre und Merleau-Ponty bis zu den heutigen Debatten über Moderne und Post-Moderne. Raulet deutet damit an, was in besonderer Weise Absicht des Hamburger Symposiums sein wird: den Dialog zwischen kritischer und utopischer Philosophie einerseits, französischer Phänomenologie andererseits zu intensivieren.

Das Gespräch, das Josef Haslinger mit Gérard Raulet, Burghart Schmidt und Heinz Paetzold über Moderne und Post-Moderne geführt hat, eröffnet die ästhetische Dimension dieser Diskussion. Wie sich das Verhältnis von Symbol und Allegorie, das in Blochs kunstphilosophischen Arbeiten auf den Sinn proletarisch-revolutionärer „Gleichzeitigkeit“ bezogen war, darstellt, wenn der Sinn dieser Gleichzeitigkeit fragwürdig geworden ist, steht im Mittelpunkt einer Debatte, die das Post-Moderne als These ernst nimmt, doch notwendige Differenzierungen erhalten oder einführen will.

Redaktion „Spuren“

Hans-Joachim Lenger

Die hier vorgelegten Materialien stehen der Presse zum kostenlosen Nachdruck unter der Voraussetzung frei, daß sie mit Quellenangabe und einem Hinweis auf das Hamburger Bloch-Symposium versehen sind. Wir bitten um Belegexemplare an die Redaktion der „Spuren“.

Die Materialien sind der Sonderdruck eines Teils der Doppelnummer 11/12 der „Spuren“. Dieser Umstand erklärt die Art der Paginierung.

Inhalt

Impressum

Spuren - Zeitschrift für Kunst und Gesellschaft, Lerchenfeld 2, 2 Hamburg 76

Zeitschrift des Spuren e.V.
in Zusammenarbeit mit der Hochschule
für bildende Künste Hamburg

Herausgeberin
Karola Bloch

Redaktion
Hans-Joachim Lenger (verantwortlich),
Jan Robert Bloch, Jochen Hiltmann,
Stephan Lohr, Ursula Pasero

Gestaltung und Druck
Jutta Hercher, Brigitte Konrad

Satz
Gunda Nothhorn

Autoren und Mitarbeiter des Sonderdrucks
Hans-Dieter Bahr, Josef Haslinger,
Thomas Leithäuser, Heinz Paetzold,
Gérard Raulet, Jan Philipp Reemtsma,
Burghart Schmidt

Die Redaktion lädt zur Mitarbeit ein. Manuskripte bitte in doppelter Ausfertigung mit Rückporto. Die Mitarbeit muß bis auf weiteres ohne Honorar erfolgen. Copyright by the authors.

Die „Spuren“ sind eine Abonnementzeit-schrift. Ein Abonnement von 6 Heften kostet DM 48.-, ein Abonnement für Schüler, Studenten, Arbeitslose DM 30.-, ein Förderabon-nement DM 96.- (Förderabonnenten versetzen uns in die Lage, bei Bedarf Gratisabonnements zu vergeben; sie erhalten eine Jahresgabe der Redaktion). Das Einzelheft kostet in der Buchhandlung DM 8.-, bei Einzelbestellungen an die Redaktion DM 10.- incl. Versandkosten. Lieferung erfolgt erst nach Eingang der Zahlung auf unserem Postscheckkonto „Spuren“ e.V., Postscheckkonto 500 891-200 beim PSchA Hamburg, BLZ 200 100 20, oder gegen Verrechnungsscheck.

Bestellung und Auslieferung bei der Redaktion.

Die hier vorgelegten Materialien stehen der Presse zum kostenlosen Nachdruck unter der Voraussetzung frei, daß sie mit Quellenangabe und einem Hinweis auf das Hamburger Bloch-Symposium versehen sind. Wir bitten um Belegexemplare an die Redaktion der „Spuren“.

Hamburger Bloch-Symposion '85
Programm
S. 46

Redaktion „Spuren“
Bloch 100
Fragestellungen zum Symposion. S. 48

Thomas Leithäuser
Der soziale Raum
Modus der Verdinglichung und utopischer Entwurf. S. 49

Hans-Dieter Bahr
Das Ding und das Fremde
Ernst Bloch zu bedenken. S. 53

Gérard Raulet
Schweigen mit Hintergründen
Blochs Spur in Frankreich. S. 61

Josef Haslinger/Heinz Paetzold/Gérard Raulet/Burghart Schmidt
Leitmotiv und Warenzeichen
Über die Allegorese des Postmodernen. S. 65

Hans-Joachim Lenger
Hommage à Bloch
Fragmente aus einem Vortrag über die „Spuren“. S. 69

Redaktion „Spuren“
Index 1-12
Die bisher erschienenen Hefte. S. 72

Objektive Phantasie. Programm

Montag, 7.10.

15.00

Pressegespräch

*Mit den Veranstaltern und
einigen Referenten*

19.00

Eröffnung

Hans-Joachim Lenger
(Redaktion „Spuren“)

Karola Bloch
(Herausgeberin „Spuren“)

anschließender Vortrag:

Burghart Schmidt

Vernunft, Mythos, Utopie

*Differenzierungen eines
Begriffsverhältnisses*

Dienstag, 8.10.

10.00

Oskar Negt

Heimat

Geschichte, Eigensinn, Reaktion

14.00

Ernest Mandel

„Ubi Lenin, ibi Jerusalem“

Geschichte und Revolution

15.30

Eva Meyer

**„... als ginge es wirklich
an einen anderen Ort“**

Aufbruchszeiten des Weiblichen

17.00

Jan Robert Bloch

**Offene oder
geschlossene Natur?**

Naturphilosophie und Politik

20.00

Podiumsgespräch

Jan Robert Bloch

Eberhard Braun

Helmut Dahmer

Martin Korol

Ernest Mandel

Eva Meyer

Oskar Negt

Joachim Perels (Leitung)

Karl Heinz Roth

Jens Scheer

Mittwoch, 9.10.

10.00

Jan Philipp Reemtsma

Privates Sprechen

veröffentlicht

*Zur Metaphorik des
Prinzip Hoffnung*

14.00

Manfred Geier

**Sinnvolles Sprechen über
mögliche Welten**

*Utopie als
sprachanalytisches Problem*

15.30

Hanna Gekle

Das gekränkte Ich

Noch-Nicht im Unbewußten?

17.00

Khosrow Nosratian

Der Horizont des Leibes

Phänomenologische Einsätze

20.00

Jochen Hörisch

Stimme und Spur

Wie zu lesen sei

Donnerstag, 10.10.

10.00

Wolfdietrich
Schmied-Kowarzik
Potenzen der Wirklichkeit
Zum Beitrag Schellings

14.00

Hartmut Böhme
Sprache der Natur
Zur Semiotik des Nicht-Ich

15.30

Helmut Fahrenbach
Utopie der Präsenz
Bloch und Heidegger

17.00

Gérard Raulet
Subversive Hermeneutik
Zur Entzifferung des Ornaments

20.00

Podiumsgespräch
Hartmut Böhme
Helmut Fahrenbach
Manfred Geier (Leitung)
Hanna Gekle
Hassan Givsan
Jochen Hörisch
Khosrow Nosratian
Gérard Raulet
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Freitag, 11.10.

10.00

Hans-Joachim Lenger
Ornament und Tod
Zur Utopie in der Kunst

14.00

Jochen Hiltmann
Multiversum der Kultur
Über Ästhetik und Fortschritt

15.30

Tilo Medek
**Was heißt
musikalisch tagträumen?**
„Große Bloch-Musik“ (Adorno)

17.00

Jean Pierre Dubost
Modern, postmodern
Ein infradyner Unterschied

20.00

Podiumsgespräch
Jean Pierre Dubost
Jochen Hiltmann
Hans-Joachim Lenger
Tilo Medek
Michael Müller
Uwe Opolka
Frieder Reininghaus
Burghart Schmidt (Leitung)

Veranstalter des Hamburger Bloch-Symposiums sind die Redaktion der Zeitschrift „Spuren“ und die Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur.

Das Symposium findet statt vom 7. bis 11. Oktober in der Hochschule für bildende Künste, Lerchenfeld 2, 2000 Hamburg 76.

Für die Dauer des Symposiums läuft an der Hochschule eine Ton-Dia-Schau, die eine Einführung in Blochs Leben und Werk vermittelt.

Außerdem bemühen wir uns darum, Film- und Tondokumente zeigen zu können, die über Bloch entstanden sind.

Im Rahmen des Symposiums ist eine Uraufführung von Tilo Medeks Komposition „Tagtraum“ beabsichtigt.

Über Hotels erteilt Auskunft

Tourist-Information
Fremdenverkehrszentrale
Hamburg e.V.
Postfach 102249
Biberhaus
2000 Hamburg 1

Organisation des Symposiums:
Marita Pieniak, Telemannstr.25,
2000 Hamburg 20, 040/492206
Anfragen bitte an diese Adresse
oder an die
Redaktion „Spuren“
Lerchenfeld 2
2000 Hamburg 76

Bloch 100

Fragestellungen zum Hamburger Bloch-Symposion 1985

Wenn wir richtig sehen, haben die Intentionen der kritischen Intelligenz in den letzten Jahren einen Einschnitt erfahren. Ein Denken sieht sich in Frage gestellt, welches sich im wesentlichen innerhalb jenes Horizonts bewegte, der vom „Subjekt“ und seinen Konstruktionen erschlossen worden war. Diese Fragestellung, die in besonderer Weise auch die Marxsche Theorie betraf, hat zugleich eine *bestimmte*, eine gewissermaßen reduzierte Bloch-Lektüre erschüttert: eine Lektüre, die sich am „Ich bin“ des Einsatzes stets nur das „Ich“ bestätigen ließ, ohne zur Kenntnis zu nehmen, daß das „Bin dieses Ich“ (Bloch) solche Selbstvergewisserungen auch immer schon durchkreuzt hatte.

Auf diese Weise vom gärenden „Nicht-Ich“ abzusehen oder es zum toten Zitat des „Ich“ zu machen, konnte sich zwar Geruhigkeit breit machen unter vielen, die Bloch verehren; dies aber weniger zur Ehre des Werks, schon gar nicht im Interesse einer Diskussion, die längst woanders geführt wird, sondern eher zur nochmaligen Beruhigung einiger der Verehrer. (Es gibt eben eine Gemütlichkeit, die sich den Geist der Utopie gern zuziehen würde wie einen Muff an frostigen Tagen; und daher ist wohl die Erinnerung am Platz, daß Blochs Name ein Ereignis in der Geschichte der Metaphysik bezeichnet und keinen Kumpel, dem man in der alternativen Eckkneipe, Werkstatt oder Selbsterfahrungsgruppe auf die Schultern schlagen könnte.)

Die Erschütterungen des „Ich“, die erneut und vor allem französische Autoren in den letzten Jahren durch eine eigenwillige Rezeption Nietzsches, Husserls, Freuds und Heideggers ausgelöst haben, haben ein ebenso virulentes wie fruchtbares Terrain geschaffen, auf dem einem utopischen Denken unruhige Fahrt und mögliche Bewährung erst noch bevorstehen. Es fordert dazu heraus, jene Schichten im Blochschen Text neu aufzusuchen, die seinem „Subjekt“ gleichsam vorauslaufen und ihm deshalb seinen möglichen utopischen Leitstern unverblaßt aufgehen lassen könnten: gemeint sind vorzüglich die drei großen Kränkungen des „Ich“ – Körper, Sprache,

Unbewußtes. Und hier kann die Diskussion gar nicht tief genug greifen und weit genug führen. Nicht *tiefgenug*: Im Innern auch des Blochschen Textes ist eine Philosophie von Intensitäten bedeutet, die, im Zweifelsfall des „Bin“, Nietzsche verpflichtet ist und nicht Marx, Schelling und nicht Hegel, Böhme und nicht Descartes, eine Philosophie, die Intensitäten „durchbrennen“ läßt und eben nicht im ruhigen Gang der Vermittlungen vergessen macht; eine Philosophie, die „Wie?“ fragt und damit das „Was?“ überbietet, oder genauer: die „Was?“ fragt, doch um in den vorgängigen „Daß-Grund“ der Intensitäten, ins „erfüllte Sein“, möglicherweise lichtend, einzuschlagen. Und nicht *weit genug*: denn die heutigen Fragen sind *heutige* und eben nicht dadurch zu beantworten, daß geschichtlich gewordene Fragen nur stets aufs neue rekapituliert, geschichtlich gewordene Antworten *eines* Philosophen stets aufs neue nacherzählt werden. Nicht nur, weil das Original dabei notwendig unterboten bleibt, sondern vor allem, weil „Front“, gerade bei Bloch, meint, sich dem Augenblick zu überlassen und experimentierend aus ihm herauszuprozessieren, was seiner Gunst und Forderung entspricht, im Anderen und an den Anderen selbst ein Anderer zu werden. Dies aber verlangt nach Offenheit der Diskussion, nicht nach der langweiligen Geschlossenheit einer Bloch-Gemeinde; es würde nämlich Blochs Revolution des Gemeinten von einer oft rituell gewordenen Konfirmation des Verstandenen unterscheidbar halten. (Dagegen sieht heute manche Feier des Blochschen „Front“-Begriffs aus, als finde sie weit hinten in der „Etappe“ statt; wo man eben unter sich bleibt).

Die Forderung nach Offenheit und Weite des Dialogs ist also nicht etwa Maxime eines akademischen Luxus, sondern die einzig verantwortliche. Erneut muß „breit gesehen“ werden: Der Einbruch des vermeintlich „Irrationalen“ in die Diskurse der letzten Jahre, der durch einige Figuren „postmodernen Denkens“ teils herbeigeführt, teils begünstigt wurde, hat namentlich hierzulande eine Konstellation entstehen lassen, in der sich bedrohliche Zeichen mehren.

„Objektive Phantasie“ dagegen meint einen Traum, den die Welt selbst von sich träumt, verweist mithin auf eine Entgrenzung des „Subjekts“, das die Welt zum toten „Objekt“ herabsetzte, als es sich als „Subjekt“ konstituierte; „Ornament“ verweist, dem korrespondierend, auf das Rätsel einer Schrift, die dem stimmlichen Ausdruck der „Seele“ oder des „Geistes“ vorhergeht und jene Hybris der Präsenz aushöhlt, aus welcher der phonozentrierte Logos spricht. Das Hamburger Symposion mag, so hoffen wir, Gelegenheit bieten, einige Zeichen zu setzen, Intensität und Weite betreffend. *Sehr* weit hinaus mag in dieser Diskussion jedenfalls begegnen, was Jaques Derrida dem Antipoden Heidegger abriet: „Nach solchem Lachen und Tanz, nach solcher jeglicher Dialektik fremden Bejahung, kommt jene andere Seite der Nostalgie in die Frage, die ich die Heideggersche *Hoffnung* nenne. (...) Das ist die Frage: die Vereinigung von Sprechen und Sein in dem einzigen Wort, in dem schließlich eigentlichen Namen. Das ist die Frage, die sich in die ausgespielte Bejahung der *différance* einschreibt. Sie trifft (auf) jedes Glied dieses Satzes [L'êtré/ parle/ partout/ et toujours/ à/ travers/ toute/ langue.] 'Das Sein/ spricht/ überall und stets/ durch/ alle/ Sprachen/ hindurch.'“

Was Bloch, um eine Nuance versetzt, nannte: Gestalt der unkonstruierbaren Frage, utopisch prinzipiellen Begriff.

Jan Robert Bloch
Jochen Hiltmann
Hans-Joachim Lenger
Stefan Lohr
Ursula Pasero

Der soziale Raum

Modus der Verdinglichung und utopischer Entwurf

I. Der Ordnungsraum

In den „Flüchtlingsgesprächen“ läßt Bert Brecht seinen „Kalle“ sagen: „Wo am rechten Platze nichts liegt, ist Ordnung.“ (1) So knapp und bitter – mit der Ironie des Davongekommenen – ist die Pathologie des Raumbegriffes beschrieben, mit der die Nationalsozialisten die Welt überzogen haben. Abräumen, Aufräumen, Ausräumen und Wegräumen waren zu bloßen Synonyma für Vernichten geworden; „Weitermarschieren, bis alles in Scherben fällt“ war die Parole, die das „Volk ohne Raum“ sich zu eigen machen sollte und mehrheitlich auch wollte; die Losung seiner „Raumordnung“. Marschieren verletzt Grenzen und zertritt alles, was im Wege steht oder sich in den Weg stellt. Der Raum, den es durchmißt, wird zum Totenhaus – der Lebensraum der Nazis, der Wächter und Schergen, die dafür sorgen, daß keiner lebendig herauskommt. Anders das Gehen, Schreiten und Wandern, ja auch das Rennen und Springen: Es achtet die Menschen und Dinge, die die Räume bilden, ist vorsichtig und sicher im Auftreten, ohne zu verletzen und zu zerstören. Geschieht es doch, so stellen sich Scham, Schuldgefühl, Trauer und Bedauern ein. Marschieren macht dazu unfähig – unfähig zur Trauer. Das ist geblieben. Im „Wörterbuch des Unmenschen“, das nach dem 2. Weltkrieg entstand, findet sich unter dem Stichwort „Raum“ die Notiz: „Von der Großraumpolitik ist zwar nur der 'Großraum-Koffer' als kläglich renomierende Reminiszenz übrig geblieben. Aber noch geht es bedeutsam zu im 'Raum der Universität', auch im 'Raum der Wirtschaft' tut sich mancherlei, was man so genau nicht weiß oder sagen will, im 'vorparlamentarischen Raum' drängen sich vielerlei Interessen (...), der 'geistige Raum' ist, wie es ihm zukommt, nach wie vor undurchsichtig...“ (2)

Die nationalsozialistische Gleichsetzung von Räumen und Vernichten gilt heute nicht mehr. An die Stelle von Vernichten ist tendenziell 'Vertreiben und Ausbürgern' getreten. Diese Synonyma für Räumen sind nicht weniger unduldsam. Der Raum soll mit Gewalt freigemacht werden von „Elementen“, von denen es heißt, sie paßten nicht hinein, sie verletzten die Ordnung des Raumes; man verweist sie des Landes, zwingt sie zur Emigration. Eine gewaltsame Ordnung herrscht dort, wo man so den Raum auslegt und säubert. Dann gibt es keinen Raum mehr in der engsten Hütte, den Raum des Schutzes und der Hilfeleistungen. An seiner Statt herrscht die Leere. Mit einem solchen Raum können allerdings Ämter, Behörden und Bürokratien umgehen. Er ist übersichtlich und kontrollierbar und fügt sich dem geplanten Zugriff. Wo nichts ist, gibt es keinen Widerstand und Widerständiges. Oben und unten, vorn und hinten, links und rechts werden relativ und Standorte beliebig. Zufall und Willkür bestimmen: immer läßt sich etwas so und auch so

machen, aber nichts richtig. Denn in der Leere des Raumes sind die Dinge abstrakte Plätze, nach Belieben austauschbar. Da kann sich nichts ändern und nichts verändert werden. Veränderung von Dingen und ihren Relationen ist reduziert auf ihre bloße Platzverweisung. Das ist der wahre Experimentierraum, der Raum der Experimentalwissenschaften, ein Eldorado, wo sich unabhängige und abhängige Variable in Hülle und Fülle verzetteln und vernetzen lassen. Es ist der Raum der Abstraktionen, in dem auch der Strukturalismus sein Hausrecht hat. Darin ist die Welt geschichtslos; sie ist die Aufhebung der Geschichte in die Geschichtslosigkeit: Was am Ende geworden ist, soll immer schon am Anfang gewesen sein. Geschichte als Emanation des Platztausches; alle Kombinationen scheinen möglich.

II. Der Beziehungsraum

Schließen wir vorerst das Wörterbuch des Unmenschen und fragen nach einer anderen Raumauffassung als der vorherrschenden, nach einer, die nicht herrscht, einer vergangenen oder einer zukünftigen, bisher nicht gewesenen. Das Stichwort „Raum“ im Grimmschen Wörterbuch führt uns zu Goethe, zu seinen „Wahlverwandschaften“ und zu dem „Faust“ (3).

Zu Beginn der „Wahlverwandschaften“ findet man das Paar in der von Charlotte entworfenen, fast fertigen „Mooshütte“. Zufrieden mit der Arbeit fällt der Blick auf die durch Türen und Fenster gerahmten Landschaften – Landschaftsbilder wollte man also schaffen. Nur eines hat Eduard einzuwenden: „Die Hütte scheint mir etwas zu eng. Für uns beide doch geräumig genug, versetzte Charlotte. Nun freilich, sagte Eduard, für einen Dritten ist auch wohl noch Platz. Warum nicht? versetzte Charlotte, und auch für ein viertes.“ (4) Der Hauptmann, ein enger Freund Eduards, und Ottilie, Charlottes Stieftochter, nehmen diese Plätze ein. Der Beziehungsraum beginnt sich zu verdichten und zu verbreitern, die Landschaft und die Anlagen des Gutes beginnen Gestalt anzunehmen. Das, was man tut und getan hat, läßt sich kaum von dem unterscheiden, was die Natur dazu liefert (5). Es entstehen Orte, an die sich Glück, Unglück, Liebe, Hoffnung und Trauer heften, Orte, die sich gleichsam mit den vielfältigen Valenzen und Ambivalenzen des Beziehungsraums mythisch aufladen, zu geweihten Orten werden, von denen die vier angezogen sind, aber zugleich auch verzweifelt wegstreben (6). Nachdem die leidenschaftlichen Kreuzverbindungen Eduard-Ottilie, Charlotte-der Hauptmann ihnen selbst deutlich geworden sind, können sie es kaum gemeinsam an einem Ort aushalten. Eduard hatte recht: Der Raum ist „zu eng“. Er wird wieder Soldat, auch der Hauptmann geht, und als die beiden wieder zurückstreben, entschließt sich Ottilie (gezwungen durch den Tod von Char-

lottes Kind, den sie in so tragischer Verstrickung verursacht hat) zur Abreise. Was soll mit dem Gut und seinen Anlagen geschehen? „So verfloß die Zeit, und Charlotte fühlte, wie sehr Haus und Park, Seen, Felsen- und Baumgruppen nur traurige Empfindungen in ihnen beiden (Charlotte und Ottilie) erneuerten. Daß man den Ort verändern müsse, war allzu deutlich; wie es geschehen solle, nicht so leicht zu entscheiden.“ (7) Charlotte ist diejenige, die am meisten auf tätige Umgestaltung drängt; doch ihr Opfer, die Einwilligung in die Scheidung und der Verzicht auf Eduard, kann nicht angenommen werden. Es kommt zu spät. Ottilie ist das Opfer und danach Eduard. Der Beziehungsraum läßt sich nicht neu gestalten; übermächtig schlägt er alle in seinen Bann und führt ins tragische Ende. Der Tod erst stiftet den Frieden; in ihm ruhen die Liebenden nebeneinander, und Dichter und Leser hoffen auf den freundlichen „Augenblick“, „wenn sie dereinst wieder zusammen erwachen“. So endet der Roman mit der Hoffnung auf Eintracht im jenseitigen Raum. Dieses Ende wird jedoch überragt von der tiefsinnigen Bemerkung, die Goethe einige Seiten zuvor geschrieben hat: „Jedes Bedürfnis, dessen wirkliche Befriedigung versagt ist, nötigt zum Glauben.“ (8) Solche Einsicht nimmt in wichtigen Teilen die heutige Psychoanalyse vorweg.

III. Der Handlungsraum

Der Ausgang einer solchen Dialektik muß nicht wie bei Ottilie im Mythos des Opfers enden. Andere Wege der Bereicherung äußerer und innerer Erfahrung sind offen, im Unbewußten haftend, doch durch es nicht grundsätzlich verbaut. Das Motiv einer tätigen Raumgestaltung tritt in Goethes „Wilhelm Meister“ und dem „Faust“ deutlicher hervor. Es ist die „Reiseform des Wissens“, wie es Ernst Bloch in seiner „Tübinger Einleitung in die Philosophie“ (9) nennt. Diese „Faustwanderung“ kennzeichnet Bloch so: „Schlecht wandern, das heißt, als Mensch dabei unverändert bleiben. Ein solcher eben wechselt nur die Gegend, nicht auch sich selber an und mit ihr. Je bedürftiger aber ein Mensch ist, sich erfahrend zu bestimmen, desto tiefer (nicht nur breiter) wird auch der durch äußeres Erfahren berichtet werden. Dies war der Reiserat, Reiseweg, den Goethe im Erziehungsroman seines Wilhelm Meister gab und ging. Aus der gleichen Absicht hat Faust den Zaubermantel gebraucht, der ihn aus der engen Stube durch so verschiedene Landschaften trug. Faust unruhig an seinem Pult, ist das bisher stärkste dargestellte Subjekt des menschlichen Hinstrebens, Hinfahrens zu wechselnd füllendem Etwas... und wie er selbst auf jeder Fahrtstufe sich erneuert und berichtigt, so geht in wechselseitiger Subjekt-Objekt-Beziehung Erfahrenes als ferner oder näher antwortendes Gegenbild des Innern auf.“ (10)

„Schlecht wandern“ heißt an einer Identität festhalten, die verfestigt ist: Ich bin, der ich bin – ein erstarrter Trotz. Der Blick ist steif, seine Perspektive erscheint ein für alle Mal festgelegt: das Neue, Andere und Fremde soll draußen bleiben; es beunruhigt und ängstigt. Die Nahen und Fernen sind stabil, die Raumgrenzen eindeutig markiert, die Objekte darin konstant, Licht und Schatten, Helle und Dunkelheit unterschieden; es gibt kein Zwielicht und keine Schattierungen. Solche Raumauffassung ist stillgestellt. In ihr können die Gegenden wechseln, ohne daß sich der Wanderer selbst änderte. Er bleibt ein unberührter Zuschauer, der die Gegend wie ein Programm wechselt. Das ist die Wissensform des Fernsehzuschauers: ein bloßes Nebeneinander gleichförmiger Programmegenden.

Andersjener, der – wie auch immer – sich dem Zwang zu einem immer schon vorgegebenen Raum mit seinen anscheinend unproblematisch wirksamen Relationen ein Stück weit entziehen und sich offenhalten konnte. Äußerer und innerer Raum sind ihm nicht von vornherein Ausgemachtes. Die Wahrnehmung entwickelt ihre eigentümliche Tiefenschärfe. Sie begnügt sich nicht mit der reinen Dreidimensionalität. Der Vorhang der romantischen Idylle, auch der alltäglichen Beruhigung, der Ideologie wird durchsichtig. Die Regionen des Krieges, der Vernichtungsdrohungen, der Gewalttätigkeiten, Krankheit, Schmerz und Leid rücken ins grelle Licht. Nur die, die hier tätig sein wollen, die verändern und Abhilfe schaffen wollen, können unbefangen hinzusehen; auch das nicht immer und fortwährend. Der bloße Zuschauer erstarrt und verblendet sich. Ihm geht kein aktives „Gegenbild des Innern“ auf. Dieses aber zielt – so die Philosophie Ernst Blochs – auf die Utopie. Im „Gegenbild des Innern“ drängt Utopie zum Sichklarwerden, zur konkreteren Artikulation mit verbindlichem Anspruch auf die Wirklichkeit. Solches Drängen in die Klarheit, die Selbsterzeugung und Selbsterfrischung auf dem Wege zum „Verweile doch“ als dem „höchsten Augenblick“ ist das treibende Motiv des „Faust-Plans“ im Gegenzug zu Ottiliens Drang in die Selbsteinigung, die das Klarwerden nur zu einer verstärkenden Akzidenz herabsetzt. Faust wird am Ende gerettet, Ottilie aber nur verklärt.

Die „Faustwanderung“, die „Entdeckungsreise“ Hegels in seiner „Phänomenologie des Geistes“ und die „Selbsterzeugung des Menschen“, wenn sich, wie bei Marx, „der rohe Bursche Materialismus“ mit der Dialektik kultiviert hat, teilen das gleiche Ziel: „Eine neue Subjektstufe zur Vermittlung des Subjekts mit dem Objekt, des Objekts mit dem Subjekt.“ „Diese vermittelte Subjekt-Objekt-Beziehung“, sagt Bloch weiter, „ist der Prozeß der Erfrischung, ja der erneuernden Geburt des Ziels“ (11). Alle große Literatur und Philosophie zeigt Spuren solcher sich „vermittelnden Subjekt-Objekt-Beziehung“. Quer zur Partientalisierung des „Geistes“, wie sie in den Universitäten vorgenommen wird, hat Bloch an diesem Motiv festgehalten. Das gilt gerade auch für die scheinbar arglosen Ereignisse unserer Alltagswirklichkeit. Auch sie dokumentieren, nicht selten im Abseitigen – Spuren.

Das „Haus des Tages“ ist ein vertrauter Raum, zumal gegen Abend. In ihm kann man sich arglos umschaun. Die Dinge sind an ihrem Platz, griffig für den alltäglichen Gebrauch. Solche Ordnung ist offen für den romantischen Blick in die behagliche Nähe und freundliche Weite – nicht zu nah und nicht zu weit. Anders der Morgen, das Erlebnis seines allerersten Anfangs. „Der Morgen hat kein Haus“, schreibt Bloch in den „Spuren“, „wenn man in ihm weiterläuft; aber ein furchtbares (Haus) kann er freilich werden, wenn man radikal in seinen Anfang hineingerät. In die erste Frühe, die noch vieles in sich hat, nicht nur blanke Oberfläche, am wenigsten den makro-kosmischen Atemraum, nach dem sich Faust am Pult sehnt. Das Leben kreist dann keineswegs goethisch, im gesunden Welttakt...“ (12). Es kann sich in einen „mythischen Zustand“ verlieren: Hier gibt „es nur Interieur und keine Schauseite, nur Einrichtungen und Eingeweide, aber keine Bewohner, außer dem Weltleib selber und seinem niederen Sternenaugen. Man fühlte sich von den Säften eines Totems genährt, durchströmt, gebannt, der keineswegs im Ebenbild des Menschen geschaffen war.“ (13) Und danach: „Ekel, Angst und Ehrfurcht blieben als

erinnerte Mischeffekte: Ekel vor einem Moloch mit Verdauungssäften statt mit Feuer; Schreck-Ehrfurcht wie vor alten Tiergöttern.“ (14) Dort, wo man verschlungen wird, gibt es keine „Schauseite“, Distanzen, von wo aus geschaut werden könnte, schmelzen zusammen. Man wird zur bloßen Funktion der „Eingeweide“. Erst wiederum ausgespien aus diesem Frühraum des Morgens wie Jonas aus dem Wal stellt sich Erinnerung ein.

Neben solchen Nachtgespinsten, auch in sie verwoben, stehen die Tagträume. Tagträume entwickeln ein zunächst vages, sich langsam konturierendes innwendiges Bild von dem, was man noch nicht kennt und noch nicht erlangen kann. Sie greifen auf eine mögliche gute Zukunft vor, suchen sie im Bild, in der Vorstellung zu konkretisieren. „Jeder Traum bleibt dadurch einer, daß ihm noch zu wenig gelungen ist, fertig geworden ist. Darum kann er das Fehlende nicht vergessen, hält er in allen Dingen die offene Tür. Die mindest halb offene Tür, wenn sie auf erfreuliche Gegenstände zu gehen scheint, heißt Hoffnung. Wobei es keine Hoffnung ohne Angst und keine Angst ohne Hoffnung gibt, sie erhalten sich gegenseitig noch schwebend...“ (15) So entwirft der Tagtraum neue Räume, mit alten durchsetzt, zunächst als inneres Bild, gleichsam als ein „Gegenbild des Innern“ zur harten Wirklichkeit.

Traumbilder, regressive wie progressive, Spuren unerfüllter Vergangenheit wie mögliche Zukunft am Horizont sind Erfahrung des nicht mit sich selbst Identischseins. Die Menschen sind immer mehr als sie gegenwärtig darstellen, sie sind zuviel für das, was sie nur geworden sind. Insofern artikulieren Träume und Wunschphantasien des Tages das Unerlöste als utopisches Potential – scheinbar arglos. Das drückt die berühmte Sentenz aus Blochs „Spuren“ aus: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“ (16) Der Raum des 'Wir' als ein gesellschaftlicher und ein innerer Beziehungsraum, in dem alle 'Ich' sein können – ohne Zwang, diesen Raum müssen die Menschen erst einrichten, wenn sie ihre Geschichte machen wollen. Um was sollte es ihnen auch sonst gehen?

IV. Der Raum als Warenansammlung

Der „Geist der Utopie“ ist in einer unnachgiebigen Kritik den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen abgerungen. Gesellschaft geht ein in die Perzeption und Apperzeption von Menschen und Dingen, in die Anschauungsformen und Verstandeskategorien, mit denen sie aufgefaßt werden. Dies zeigt Georg Lukács als Problem der Verdinglichung, die sich aus dem Wesen der Warenstruktur, der ökonomischen Form, unter der die Dinge in Erscheinung treten, ergibt. Dies hat Marx als Fetischcharakter der Ware dargestellt. Verhältnisse und Beziehungen zwischen den Menschen nehmen danach den „Charakter einer Dinghaftigkeit“ (Lukács) an, „eine gespenstische Gegenständlichkeit“ (Marx), „die in ihrer strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grundwesens, der Beziehung zwischen Menschen verdeckt.“ (17) Dinge und Menschen erhalten so eine neue zentrale, quasi metaphysische Eigenschaft, einen Tauschwert. Ohne diesen sind sie zur Bedeutungslosigkeit verurteilt und haben keinerlei gesellschaftliche Funktion. Dinge ohne Tauschwert sind Abfall – im gesellschaftlichen Sinne zu nichts zu gebrauchen. Menschen, die arbeitslos werden, weil am Arbeitsmarkt keine Nachfrage nach ihrer Arbeitskraft besteht, machen die Erfahrung elementarer Wertlosig-

keit und Nutzlosigkeit, das Gefühl, für nichts und niemanden etwas zu bedeuten, meist auch für sich selbst nicht. Die Universalität des Tauschprinzips, die allem und jedem ihren Stempel aufdrückt, macht die Gesellschaft zu einem Raum riesiger Warenansammlungen, einem bloßen Nebeneinander von Menschen und Dingen, die nur mehr durch den Tauschwert motiviert in Bewegung geraten. „Der Fetischcharakter der Ware“, der allen Dingen – und die Arbeitskraft des Menschen wird auch zum Ding – anhaftet, erzeugt eine für den Kapitalismus spezifische „Gegenständlichkeitsform“, auf das sich ein ebenfalls spezifisches „Subjektverhalten“ zuordnet. (18)

Wenn Dinge und Menschen austauschbar sein sollen, dann müssen sie auch kalkulierbar und berechenbar sein. Mit der Universalisierung des Tauschprinzips setzt sich das Prinzip der Quantifizierung durch. In der Ökonomie, der praktischen wie der theoretischen, in den Wissenschaften überhaupt werden subtile quantitative Maßstäbe entwickelt und in Technik umgesetzt. Das ist der Horizont der instrumentellen Vernunft. Begreifbar ist das Meßbare; es fügt sich potentiell in die Wertkalkulationen des Marktes. Raum und Zeit werden zu bloßen Hüllen – zu reinen Anschauungsformen des Subjekts wie in der Kantschen Philosophie – in welchen die Vermessung der Welt stattfindet. In diesem quantitativen Geflecht wird alles relativ. Weder gibt es feste Orte noch Beständigkeit. Die Konturen von oben-unten, vorn-hinten, links-rechts sind nicht länger Markierungen der Orientierung. An ihre Stelle treten Meßgeräte. Die menschliche Arbeit wird nach dem trostlosen Takt des Uhrzeigers gemessen. Der Mensch ist „während einer Stunde soviel wert wie ein anderer während einer Stunde“, sagt Marx: „Die Zeit ist alles, der Mensch ist nichts mehr, er ist höchstens noch die Verkörperung der Zeit. Es handelt sich nicht mehr um die Qualität. Die Quantität allein entscheidet alles: Stunde gegen Stunde, Tag gegen Tag;“ (19) solche „Gleichmachung der Arbeit“ ist das Werk der modernen Industrie. Sie erzeugt eine Verräumlichung der Zeit, die damit, wie Lukács darlegt, „ihren qualitativen, veränderlichen Charakter“ verliert (20): Zeit „erstarrt zu einem genau umgrenzten, von quantitativ meßbaren 'Dingen' (...) erfüllten Kontinuum: zu einem Raum.“ (21) Die Umwelt der Menschen bestimmt sich zunehmend als zu einem physikalischen Raum geronnene Zeit, und umgekehrt wird Raum auf verdinglichte Zeit reduziert.

Das hat Folgen für die Menschen selbst. Ihre „Leistungen“ werden von ihnen, von ihrer Gesamtpersönlichkeit exakt abgetrennt. Es findet eine rationelle Zerlegung des Subjekts statt, zum einen in eine mechanisierte Teilarbeit, die Objektivation seiner Arbeitskraft, die Form, in der sie in einem mechanischen und kooperativen Arbeitsprozeß angewendet wird. Zum anderen wird das Subjekt zu einem „einflußlosen Zuschauer“ dessen, „was mit seinem Dasein, als isoliertem, in ein fremdes System eingefügtem Teilchen geschieht“ (22). Diese ohnmächtige „kontemplative Haltung“ gegenüber der fremdbestimmten Anwendung der Arbeitskraft – diese wird im Mensch-Maschine-System zum Werkzeug eines anderen verdinglicht – ist, wie Lukács anmerkt, „anstrengender“ und „entnervender“ als die handwerkliche Arbeit, die noch vielfältige Freiheitsgrade und Chancen der Selbsttätigkeit in sich birgt. Die erzwungene Kontemplativität wird also zu einer grundsätzlichen Belastung im entfremdeten Arbeitsprozeß. Daher ist es zu bezweifeln, daß eine solche „kontemplative Haltung“ als eine

subjektive Bedingung der Bildung von Klassenbewußtsein aufgefaßt werden kann, wie das Lukács sich vorstellte.

V. Der utopische Raum

So wird Arbeit auch zu einem subjektiven Raum, einer mit subjektiven Merkmalen ausgestatteten Werkstattswelt, die neben dem Anspruch auf Autonomie eine regressiv tendenz in sich birgt. Die „Gegenständlichkeitsformen“ der Welt als bloßer Warenansammlung werden subjektiv überlagert und belebt. Der Beziehungsraum verstrickt sich unentwirrt in den instrumentell organisierten der Warenansammlung. Dieser wird gewissermaßen subjektiv zurückgenommen, die in die Ferne gerückte nackte Gegenständlichkeit der Waren, in die sich die menschlichen Beziehungen als der Fetischcharakter verwandelt haben, wird eingezogen in die trübe Nähe des Beziehungsraumes. Die Verdinglichungen der menschlichen Verhältnisse werden wiederum vorbegrifflich und vorprädikativ; sie werden in einen mythischen Raum zurückgeholt. Zum Fetischcharakter der Dinge und Beziehungen, die aus der Warenökonomie resultieren, gesellt sich der Mythos. Es kommt zur doppelten Verblendung der von den Menschen gemachten Welt. Und umgekehrt: Der Mythos wird selbst zu einer Ware, über die sich ganze Zweige der Bewußtseinsindustrie hermachen und ihn marktgerecht anbieten. Aberglaube wird „aus zweiter Hand“ (23) produziert, vom einfachen Horoskop bis zur synthetischen Phantasie des „Kries der Sterne“ (24). Das vorbegriffliche Feld, die trübe Nähe des subjektiven Raumes wird zum „faulen Zauber“ kolonisiert. So konstituiert sich eine „Entfremdung zweiten Grades“, eine Entfremdung „nicht mehr nur der Sache, sondern des Blicks auf die Sache“ (25). Die instrumentelle Vernunft schlägt um in magisches Denken.

Das ist das eine, das Positive, das von den Menschen Gemachte, das sich im diffusen Dunkel der „Nähe“ oder, wie Bloch mit Lukács auch sagt, im „schädlichen Raum“ des „nur Gelebten“ eingenistet hat. Das andere ist das Negative, das ist, die in die trübe Ungeschiedenheit „der Nähe“ zusammengesunkene Welt erneut und immer wieder vor sich zu stellen, zu vergegenständlichen (aber nicht zu verdinglichen), d.h. sie abzuheben, zu entfernen, erlebbar und sichtbar zu machen, sie zu vergegenwärtigen. Dies aber ist kein Akt der bloßen Betrachtung, der abstrakten Kontemplation, des in sich versunkenen Schauens. Der konkrete Begriff der Gegenwart als „Drehung übers Unmittelbare hinaus“ ergibt sich erst in der Praxis als sinnliche Tätigkeit. Eine Sache zu erhellen und zu begreifen heißt nicht, sie einfach nur von ihren anderen Seiten anzuschauen. Eine Sache herumzudrehen heißt, die „Form des Objekts oder der Anschauung“ (26) aufzuheben, sie in der Perspektive des Neuen und Besseren als ein werdendes und zu änderndes zu begreifen. Dann gerät sie in den Zusammenhang einer Gegenwart des praktischen Handelns. „Die übliche Gegenwart“ wird überschritten, ein Prozeß, den Bloch wiederum mit Lukács beschreibt: „Das konkrete Hier und Jetzt, in dem es sich zum Prozeß auflöst, ist kein durchlaufender, unfaßbarer Augenblick mehr, die entscheidende Unmittelbarkeit, sondern das Moment der Entscheidung, das Moment der Geburt des Neuen.“ (27;28)

Die konkrete Gegenwart ist eine vermittelte und nicht eine nur angeschaut. Auch der Blick, der nur genauer hinsieht, reicht nicht aus. „Die Drehung aus dem Dunkel des subjekthaft-unmittelbaren“, aus der diffusen Nähe des

„schädlichen Raums“ arbeitet in zwei Richtungen: Sie entdeckt ein Unbekanntes, ganz und gar Neues, und ein Altbekanntes, mit dem man sich abzufinden schien als „schädlicher Raum“, Abgesunkenes; beide im unverbundenen Nebeneinander der trüben Nähe. „Die Drehung“ treibt zu einem neuen praktischen Entwurf. Dieser mag wiederum scheitern (29). Dann ist er nicht zu seinem Ende gekommen. „Die Drehung“ beginnt von neuem, gesättigt mit weiterer Erfahrung des Scheiterns, doch – wenn man auf den „Geist der Utopie“, so wie er in der Philosophie Ernst Blochs artikuliert ist, setzt – mit einer immer wiederkehrenden und sich erneuernden Unverdrossenheit, einem Trotz allem, bis alle Ausbeutung und Unterdrückung ein Ende hat – in einem Leben der „erfüllten Augenblicke“.

- (1) Bert Brecht, Flüchtlingsgespräche, Frankfurt 1961, S.17
- (2) Dolf Sternberger, Gerhard Storz, W.E.Süskind, Aus dem Wörterbuch des Unmenschen, München 1962, S.116
- (3) Jakob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd.14, dtv
- (4) Johann Wolfgang Goethe, Die Wahlverwandtschaften, dtv Gesamtausgabe, Bd.19, München 1963, S.6
- (5) J.W. Goethe, a.a.O., S.168
- (6) Vgl. Walter Benjamin, Goethes Wahlverwandtschaften, Gesammelte Schriften, Bd.I, S.164 ff.
- (7) J.W. Goethe, a.a.O., S.199
- (8) J.W. Goethe, a.a.O., S.220
- (9) Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie I, Frankfurt 1963, S.63
- (10) Ernst Bloch, a.a.O., S.64
- (11) Ernst Bloch, a.a.O., S.65
- (12) Ernst Bloch, Spuren (1930), Frankfurt 1959, S.211
- (13) Ernst Bloch, a.a.O., S.213
- (14) Ernst Bloch, a.a.O., S.214/215
- (15) Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, S.378
- (16) Ernst Bloch, Spuren, a.a.O., S.7
- (17) Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein (1923), Darmstadt und Neuwied 1970, S.171
- (18) Georg Lukács, a.a.O., S.171
- (19) Karl Marx, Das Elend der Philosophie, MEW, Bd.4, S.85
- (20) Georg Lukács, a.a.O., S.179
- (21) Georg Lukács, a.a.O., S.180
- (22) Georg Lukács, a.a.O., S.180
- (23) Theodor W. Adorno, Aberglaube aus zweiter Hand, in: Soziologica II, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Frankfurt 1962, S.142 f.
- (24) Vgl. auch Hans-Jürgen Heinrichs, Die katastrophale Moderne, Frankfurt 1984, S.57 f.
- (25) Hans-Jürgen Krahl, Konstitution und Klassenkampf, Frankfurt 1971, S.121
- (26) Karl Marx, Thesen über Feuerbach, Erste These, MEW, Bd.3, S.5
- (27) Georg Lukács, a.a.O., S.392
- (28) Ernst Bloch, Experimentum Mundi, Frankfurt 1975, S.89
- (29) Thomas Leithäuser, Das, was schwer zu machen ist: Undogmatische Theorie und phantasievolle Praxis, in: Detlev Horster u.a., Es muß nicht immer Marmor sein, Berlin 1975, S.54 f.

Das Ding und das Fremde

Ernst Bloch zu bedenken

1. Die Schlange und ihr Name

An der rosenberankten, kalkigen Wand einer Hütte hockt ein Kind, vor sich einen Teller Milchsuppe mit Brotstückchen darin. Schon seit Tagen kommt zu dieser Mahlzeit eine Schlange aus dem Gestrüpp, schlängelt sich bis zum Teller und trinkt, ohne ausgesprochene Einladung, von der Suppe. So vertraulich wird das Symposium mit diesem seltsamen Gast, daß das Kind eines Tages der Schlange mit dem Löffel leicht auf den Kopf schlägt und sie auffordert: „Ding! Friß auch Brocken!“

Das ist die Szene aus einem Märchen, welches ich als Kind einmal hörte, dessen Geschichte mir aber so in Vergessenheit geraten ist, als solle eben dadurch dieser Augenblick beleuchtet bleiben. – Gewiß, erinnernd treffen hier auch zwei kindliche Bedeutungsfelder aufeinander: die erstaunliche, Angst überwundene Furchtlosigkeit des Kindes gegenüber dem mir unheimlichen Gast, dessen Jahrtausende alte, ungeheuerliche Erwachsenenheit mit außer Frage zu stehen schien. Dieses Kind aber nimmt einen paradoxen Austausch vor: werde erwachsen, Schlange, deine trinkende Babyzeit ist vorbei! Beiß zu! Solches Reden ging doch über Vertrauen und Furchtlosigkeit weit hinaus. Unterhalb dieser liebevollen und überheblichen Befehlbarkeit schienen sich die ordnenden Beziehungen zwischen Kindheit und Erwachsenenheit aufzulösen. Denn ich spürte wohl, daß dieses Kind nicht nur die elterliche Geste nachahmte und in ihr seine eigene Geschichte zu wiederholen begann. In der Schlange war mehr gegenwärtig als ein Baby, das herangezogen wird, mehr auch als dessen puppenhafte Repräsentation, gewiß auch mehr als ein phallisches Symbol, an welchem das Kind selbst erwachsen wird, – abgesehen davon, daß solche Auslegung eine erwachsene Semantik voraussetzt, über deren Code ich als Kind nicht verfügt hatte. Das Rätsel wäre mir nicht geblieben, hätte sich meine kindliche Verblüffung über diese Szene einfach in erwachsene Erklärungen übersetzt. Ein seltsames „Gift“ blieb hier wirksam, das keine Entscheidungen über Schmerz und Lieblichkeit, über Leben und Tod bestimmter Bedeutungen gebracht hat.

Herablassend reden Erwachsene manchmal vor allem von jungen Mädchen als von „hübschen“ oder „dummen“ Dingern. Unschwer ist zu begreifen, daß die Herablassung eine Verlegenheit der Erwachsenen markiert: die Schwelle zwischen kindlicher und bisexueller Geschlechtlichkeit soll neutralisiert, ohne doch nur in den sächlichen Artikel „das Kind“ zurückgeschickt zu werden. „Das Ding“ wird zur Maske des Unidentifizierbaren. Warum aber spricht das Kind die Schlange mit „Ding“ an? Soll man annehmen, es kenne keinen Gattungsnamen dieses Wesens, weder „Viper“ oder „Natter“ noch einfach „Schlange“ oder „Tier“? Aber das Kind hätte einen beliebigen Eigennamen wählen oder erfinden können, um den seltsamen Gast zu bezeichnen. Oder geht es gerade um eine Anrede, in der etwas anderes als eine individuelle Bezeichnung geschehen soll?

Umgangssprachlich können wir von allen Dingen reden. „Ding“ ist darin Name, der im Verweisen auf unbestimmt Seiendes zur Chiffre für dessen Präsentsein überhaupt wird. Weckt gerade das Verweisen das Begehren weiterzureden, um es näher zu bestimmen, so kann doch zugleich im unbegrifflichen Moment des Namens das Benannte auf sich beruhen, in der bedeutungslosen Scheidung beider. Daher sind alle Namen Schall und Rauch; „Schall“, weil sie immer mehr oder weniger klingen, Kontexte erwecken, schon eingeschrieben sind in bestimmte Codes oder regeländernd in sie eindringen; „Rauch“, weil sie zugleich auch Verflüchtigungen allen Verweisens sind und, indem sie die Sache nie treffen, den Unterschied zu ihnen wahren. Insofern der Verweis des Namens die Sache „belegt“, wird jede Bedeutung zur Maske, welche den Unterschied bedeckt und so belassen muß.

Die Anrede der Schlange mit „Ding“ und in der zweiten Person drückt diesen Unterschied in einer semantischen Verschärfung aus: Häufiger als von „allen Dingen“ reden wir von Dingen als leblosen Gegenständen im Gegensatz zur Person, zur verfaßten lebendigen Subjektivität, und allgemeiner im Gegensatz zum Pflanzlich-Tierischen und zum Geistig-Seelischen. Einer Person den Namen „Ding“ geben, läßt im Klang Fremdestes und Vertrautestes unentwegt in einander umschlagen; kaum nimmt das Organische die Maske des Anorganischen, das Subjekt die Maske bloßer Gegenständigkeit an, erscheint auch umgekehrt das Tote lebendig; das Vorgestellte vorstellend. – Doch so formell verlaufen die Umschläge in der Märchenszene nicht. Das Kind ebenso wie der kindliche Leser wissen ungefähr, was eine Schlange ist und kennen die Gebrauchsregeln der Wortwendung „Ding“. Da hier von einem, nicht von allen Dingen die Rede ist, ist zunächst die Bedeutung des leblosgegenständlichen mitgegeben, die als Name einer bestimmten Animalität (anima-animale) auferlegt wird. Doch gerade eine „Verdinglichung“ und „Entfremdung“ des Persönlichen und Vertrauten geschieht dadurch nicht. Es geht nicht einmal um eine geschickte Maskierung; so lange mir nur die Szene in Erinnerung blieb, spielen verwunschene Prinzen oder Feen in der Gestalt der Schlange keine Rolle. Die Schlange ist keine Maske, hinter welche das Kind unbewußt schon geblickt hätte. Der gewählte Name ist vielmehr als „Kompliment“ zu verstehen, nämlich als jener Austausch von Rollen des Fremden und Vertrauten, in welchem eine gastliche Situation erst auftauchen kann. Man denke etwa an die Worte Abrahams, durch welche er die vorbeiziehenden Fremden zu seinen Gästen macht: „*Herr*, habe ich die Gnade gefunden in Deinen Augen, so gehe nicht an deinem *Knecht* vorüber“. Der herrschende soziale Code wäre gerade das Gegenteil: Abraham ist Herr seines Hauses, der Fremde aber den Gesetzen der Landesherren unterworfen. Unter Bedingungen der Gleichstellung mögen Gerechtigkeiten entstehen, gewiß aber keine Gastfreundschaft, welche im

Austausch unterschiedlicher sozialer Rollen die personae in wechselnde theatralische Masken verwandelt. Hinter jeder Maske steckt, wie Nietzsche bemerkte, eine andere, nicht eine Authentizität. Im Verhältnis der Gastfreundschaft nimmt nicht ein Subjekt eine soziale Rolle an, sondern im Austausch sozialer Rollen und des jeweiligen Status, d.h. im Akt der Gastfreundschaft, wird jede gesellschaftliche Form zur verschiebbaren Kulisse und jeder Status zur wechselnden Rolle eines Schauspielers.

Tauscht Abraham die von Herr und Knecht, so das Kind nicht nur die des Fremden und einheimischen, sondern auch des Dinglichen und Persönlich-Lebendigen. Aber dieser letzte Tausch ist die rätselhafteste Form der Gastfreundschaft.

2. Die wilde Geschichte großer Gedanken

„Schauspielern denn auch die Dinge?“ fragt Ernst Bloch angesichts der Kerzen auf dem Tisch während einer Wallensteinaufführung (Ernst Bloch, Spuren, Frankfurt 1962, S. 217). Eine Frage, die man an die wilde Geschichte dieses Begriffs selber stellen kann: was ist das Ding? – Concretum, Zusammengewachsenes von Form und Stoff, wie Aristoteles meint? Oder in Wahrheit das Sein der Ideen, welches nur in der Weise seiner Entrückung vorscheint, wie Platon es denkt? Entschwindet das Ding bei Plotin als das Nichtseiende formloser Körperlichkeit, so zieht Thomas von Aquin es zurück ins Seiende, wo es in jenes eigenartige Spiel gerät, mit dem sich noch Lenin und Lukács beschäftigen: als Vorgestelltes im Bewußtsein ist das Ding sich selbst als Konkretes entrückt, aber da, wo es „außerhalb“ des Bewußtseins wirklich ist, bleibt es der Vorstellbarkeit entrückt. So schiebt man ein zweites Ding zwischen das Ding und die Vorstellung: den Spiegel, der da Übereinstimmung schaffen soll.

Aber wer prüft das ganze auf seine Richtigkeit? – Daß das Ding das Ausgedehnte sei, wie Descartes meint, solche Ansicht vergaß einer Spur nachzugehen: nämlich der des Dehns selbst. Wenn Leibniz und Wolfes daher ins reine Möglichein erheben, um dem Schisma des Spiegels zu entgehen, so gerät das Ding schon in jenes Schweben, von dem Spinoza sagen konnte, es sein nur die flüchtige Affektion des Einen Wesens. So wird das Ding wie ein Ball dem Menschen zurückgespielt: es sein nichts weiter als ein Komplex unserer Empfindungen, wie Hume und Berkeley sagen. So entrückt seine Gestalt in die Transzendenz des Dings an sich. Aber es hinterläßt, im Denken Kants, den phänomenologischen Zwiespalt der Erscheinung: weist sie als einheitliches Schema von Verstand und Anschauung nicht über sich hinaus, so doch als sinnlich Gegebenes, wo sie nicht nur Scheinendes, sondern Erscheinendes von etwas sei, das sich als Ding zugleich zurückhält. Hegel fällt es daher nicht schwer, dieses Ding an sich als völlig abstraktes zu denunzieren. – Auf zwei Weisen zeigt sich schließlich bei Marx das Mythische dieser Dingaufklärung: zum einen wird ihm das Ding zum Versteinerten, zu einem durch den athenischen Schreckensblick der Medusa aufgehaltene, gespenstischen Leben, zum Festungsmantel, den es zu sprengen gelte. Unter der trüb erstarrten Haut des Dings steckt noch der lebensbringende Stein der Weisen. Aber das Ding kann auch umgekehrt das Vergoltene mit einem trüb erstarrten Kern im Inneren sein: Fetisch eines verdinglichten sozialen Verhältnisses. – Aber in all dem spukt noch immer der Glaube an eine höhere Wahrheit, die es aufzudecken gelte. Doch wer befindet darüber? Wie, wenn diese Wahrheiten, so fragt Nietzsche, nur

jene Täuschungen seien, ohne welche dieses Leben sich nicht bewahrte? Das Ding ist eine der Fiktionen; diese halten uns bei „guten Dingen“, während die „letzten Dinge“ uns dem Abgrund zutreiben.

Das Wort „Ding“ zeigt noch eine ethymologische Geschichte: es wurde Ort und Zeit einer Versammlung damit bezeichnet und ist in seiner Wurzel mit „tid“ und „tempus“ verwandt. „Ding“ wurde das, worum es geht, was zur Verhandlung stand. In der Kriminalsprache hielt sich einiges davon: wer ein Ding dreht oder sich als Killer verdingt, soll dingfest gemacht werden.

Einiges davon, höchst Fragwürdiges, erhielt sich in der kritischen Verwendung des Wortes „Verdinglichung“, ähnlich dem er „Entfremdung“. – Es gibt Worte, die so verbraucht sind, daß einzig eine Umkehrung ihrer Wertigkeit sie rehabilitieren könnte: die Aufhebung der Entfremdung fördern heißt, den Fremden zu entwerten. Und dies war es, was Hegel in der Philosophie des Rechts beschrieb: Herstellung der weltbürgerlichen Gesellschaft, nach außen durch Kolonisierung, nach innen durch Policey. Und Aufhebung der Verdinglichung fördern heißt, diese „abstrakte Natur“ bis zur unkenntlichen Veränderung aneignen und unterwerfen. Was vom Ding zurückblieb, ist die Natur als Abfall, als gestürztes Exkrement der Idee.

Insofern ist Heideggers Versuch einer Umkehrung beachtenswert: als das, was Himmel und Erde, Sterbliche und Unsterbliche versammle, gehe das Ding uns an und in seinem An-denken sollten wir Menschen uns als die Bedingten verstehen, als diejenigen, welche bei den Dingen sein können und sie als Ding schonen. Mag es wichtig sein, mit Heidegger zu fordern die „Anmaßung des Unbedingten“ hinter sich zu lassen; so zeigt sich darin doch auch die Gefahr, im „Unbedingten“ die Spur einer Befreiung von Ding-festigkeit zu überhören. Heideggers Traum vom „Bewohnen der Nähe“ ist dem Blochs von der „Heimat“ sehr verwandt. Ebenso wie das ruhelose Reisen dadurch immer schon in sein Gegenteil umschlägt, als es nur noch raumzeitliche Distanzen frißt, kann jedoch auch das Daheimsein ein stumpfsinniges im-Kreis-Gehen sein. – Im Gefühl solcher Gefährdung denken der späte Heidegger und Bloch ähnlich: es geht um ein Problem der Nähe, nicht um Immanenz-Transzendenz, Identität und Gegensatz.

3. Die unheimlichen Dinge

Vielleicht wird an den „kleinen“, scheinbar unwichtigen Dingen etwas deutlich, was in dieser wilden Geschichte der großen Themen selber unterbleibt? – Andererseits steckt in einer so artikulierten Frage eben das, was mir in Blochschem Denken zum Problem wurde: was geschieht, wenn wir in den kleinen Dingen nur die Spuren der großen suchen?

Hält man sich an die großen eschatologischen Themen Blochs, fallen die Einwände so leicht wie die Einwände gegen die Einwände. Sicher hat Adorno recht: Hoffnung ist alles, nur kein Prinzip. Wenn aber zu diesem Anfang, principum, ebenso gehöre, daß Hoffnung am Ende mißlingen kann und nichts zur „Heimat“ würde? Ist die Geschichte der Hoffnung nicht wesentlich dasselbe wie die der Gewalt? Und gibt es einen weniger prinzipiellen Gedanken bei Adorno selbst, als den der ausstehenden Versöhnung? – Oder man wende etwa mit Habermas gegen den Gedanken vom „offenen System“ ein, was bereits durch Hegels Antwort auf Schelling erledigt schien: hat man nicht den Vogel schon auf der Leimrute? Aber man tut so, wenn man an die-

ser Rute zieht, als nähere man sich dem Ziel. – Doch könnte Bloch einwenden, eine Ontologie des Noch-Nicht-Seins nähme ja eben, mit dem Problem der Zeitlichkeit, auch ihre eigene, sich selbst vielleicht auflösende Zeitlichkeit mit hinein. Oder was läge näher, als zu fragen, worin „Utopie“ sich überhaupt von Idee-Ideal unterscheidet? Ortslosigkeit und Ferne ausgedehnter Zeitlichkeit im Dunkel des gelebten Augenblicks, sie reichen als Kriterium nicht aus. – Aber vielleicht handelt es sich auch hier nur um ein Schauspielern großer Themen?

Doch zurück zur anfänglichen Frage: was geschieht, wenn die kleinen Dinge als Spuren der großen ausspioniert werden? – Ein Traum beginnt es zu verraten: „Einmal vielleicht wird es auch äußerlich, ganz außen, besser stehen. Dann kehren die harten Dinge zu uns zurück oder wir zu ihnen, gleich viel. An sich stehen sie schief oder verwirrt zu uns“ (Spuren, S. 254). Oder wir zu ihnen, gleichviel. Wenn wir die Dinge gebrauchen, heißt das nicht, daß wir einen gemeinsamen Rhythmus, einen Tanz gleichsam, mit ihnen einschlagen? Aber es scheint, wir haben sie nur wie Sklaven behandelt: „Die Dinge wollen immer wieder in ihr eigenes Leben zurück; gelingt das, so wird es ihnen recht, uns katastrophal“ (S. 209). Will Bloch sie deshalb, weil wir von ihnen ablassen, neutralisieren? „Kein Ding ist an sich schlecht, keines schon gut; es kommt auf den Griff an, der die Richtung bringt“ (S. 260). Und doch zeigen sich die Dinge gerade der belassenen Neutralität als unheimliche: „Was treiben die Dinge ohne uns? Wie sieht das Zimmer aus, das man verläßt?“ (S. 215). „Gerade, daß alles bei unserer Rückkehr wieder dasteht, 'als wäre nichts gewesen', kann das Unheimliche von allem sein“ (S. 216).

Auf die feine Dialektik des Unheimlichen macht Freud aufmerksam in seinem Aufsatz über E.T.A. Hoffmanns „Sandmann“: das Heim, das Vertraute ist ohne Geheimnis, es verheimlicht uns nichts. Aber gerade geheimnislos wird es unheimlich, verliert seine anheimelnde Geborgenheit. Man versuche einmal, sein Geheimnis auszuplaudern: wie die Schlange wird es sich dem Offenkundigen entwinden. Werden die Dinge nicht erst dadurch unheimlich, daß wir die Eingeweihten spielen und ihr Geheimnis zu hüten glauben? Ein guter, mißlingender Trick. Wir benutzen ihn, wenn wir uns als Vertraute wichtig machen und doch der Sache mißtrauen. Schauspielern die Dinge uns nicht auch mit ihren „Geheimnissen“ was vor? – Uns dreht sich der Kopf. Aber vielleicht kommt der Schwindel daher, daß wir den kleinen Dingen eine latente Größe und „Utopie“ unterschieben wollen.

Das ist gleichsam das umgekehrte Verfahren des analytischen Positivist: um jeden Verdacht, den er gleichwohl ständig hegt, zu zerstreuen, den Dingen könnte eine vis oscura innewohnen, spaltet er sie solange, bis sie ihm als reine Energie aus den Händen gleitet oder vollends im Schwerkraftkollaps zu Schwarzen Löchern werden.

Vielleicht sollten wir uns aus solchen Erfahrungen ein neues Naturgesetz ableiten: je mehr wir die Dinge identifizieren, desto fremder und unheimlicher werden sie.

4. Die verrückten Dinge als Gäste

Wenn wir die kleinen oder großen Dinge an-fassen, an-gehen, an-schauen, an-hören, an-denken und an-sprechen, so sind sie anerkannt und in unsere Nähe gerückt; man ist gleichsam Gast bei einander und geleitet sich, einerlei ob das gut geht oder nicht. Aber zumeist behandeln wir die Dinge

mit einer latenten Wut als Fremdkörper. Sie sind uns nicht ganz eigen und einheimisch, sie gehören nicht dazu, sind unangepaßt, stimmen nicht mit uns übereinander. Indem wir sie als Fremde behandeln, träumen wir davon, daß wir sie uns heimisch einrichten werden; wo wir uns an sie oder sie sich an uns gewöhnt haben, mißtrauen wir der Gleichgültigkeit, mit der sie uns anblicken: Indifferenz als Maske des Fremdgeliebten. – Wie alle sozialen Dualismen zwischen Freund und Feind, Herr und Knecht, ist auch der zwischen dem Fremden und Einheimischen das Zeichen einer vertriebenen Gastfreundschaft. Indem der Fremde eine Botschaft war oder brachte, als Mensch, Engel oder Gott, geriet er als Gast in die Nähe dessen, der durch ihn zum Gast wurde. Darin vollzogen sich Schicksale.

Wird unterm Verdacht, unter der peinlichen Befragung, jeder Fremde immer schon als latenter Verräter an der Gastfreundschaft behandelt, so ist eben dies der Verrat an ihr, die ewig scheinenden Einschlüsse und Ausschlüsse. Weil heute prinzipiell jeder verdächtig ist, muß er sich ausweisen können: persönlich, national, oft sogar religionszugehörig oder rassisch. Man hat sogar *den* Menschen unter den vielen identifiziert, gegen die Dinge der Natur, gegen die Tiere und Götter. – Was nicht eingebürgert noch abgedrängt, vertrieben, getötet werden kann, muß zumindest symbolisch verbrannt und gereinigt werden. Ohne Verneigung, Begrüßung, Erklärung, Empfehlung, ohne Vorstellung und Prüfung wird keiner zugelassen. Dies sind nun einmal unsere „tartarischen“ Sitten, von denen James Georg Frazer berichtete: „Im Mittelalter mußten die Gesandten, die einen Tartarenkahn besuchten, zwischen zwei Feuern hindurchgehen, bevor sie vorgelassen wurden, und die Gaben, die sie mitbrachten, wurden ebenfalls durch das Feuer getragen“ (J.G.-Frazer, *Der goldene Zweig*, Leipzig 1928, S. 290). Dagegen hat die aufgeklärte Furcht vor „Animismus“, „Magie“ und Tabu diese selbst nur einseitig als eine Furchtbewältigung vor dem Fremden lesen wollen. Man übersah darin die Geste einer großen Anerkennung der kleinen Dinge, die Bedeutung einer *Begegnung*, die Hoffmannsthal einmal die gegenüber der Umarmung stärkere erotische Pantomime genannt hatte und vor der Montaigne, auf seiner Reise durch Süddeutschland, einmal erwartete, daß er in ihr *sich selbst fremd* werden könne. – Aber begreift man dieses außergewöhnliche Paradox noch?

Vielleicht geht es darum, die Dinge nur ein wenig gegen ihre Spur zum Großen hin zu verrücken, damit sie weder fremd aus- und abgestoßen noch vereinnahmt zu finster gleichgültigen Masken ihrer Eigentümer werden. Aber gerade diese Geste hätte nichts mit Bescheidenheit und demütiger Resignation zu tun:

Ernst Bloch berichtet die ungewöhnliche, großartig kleine Geschichte eines Rabbi, der gesagt habe: „Um das Reich des Friedens herzustellen, werden nicht alle Dinge zu zerstören sein und eine ganz neue Welt fängt an; sondern diese Tasse oder jener Strauch oder jener Stein und so alle Dinge sind nur ein wenig zu verrücken. Weil aber dieses wenige so schwer zu tun und sein Maß so schwierig zu finden ist, können das, was die Welt angeht, nicht die Menschen, sondern dazu kommt der Messias“ (S. 260). – Wie aber, wenn der Rabbi die allerschwerste der Kleinigkeiten übersehen hätte? Könnte es nicht sein, daß auch der Messias ein wenig zu verrücken ist, um ihn von der furchtbaren Überforderung mit Erlösungs- und Heilserwartungen zu befreien? Wäre er nicht umso mehr Gast je weniger unsere großen, schweren

Wünsche ihn apriori einkreisen und lähmen? „Alles ist weniger, als es ist, alles ist mehr“ – dichtete zögernd Paul Celan („In Prag“, Ausgewählte Gedichte, Frankfurt 1977, S. 118).

5. Erinnerung an das Geschriebene

„L'écrit n'est pas un miroir. Ecrire, c'est affronter un visage inconnu.“

(Edmond Jabes, *Le petit livre de la subversion hors de soupçon*, Paris, 1982, p. 7)

6. Wiederkehr der Schlange

Das Problem geschriebener Texte ist, daß sie wie Testamente gelesen werden, wie Meinungs- und Willenserklärungen dessen, der in dem, was er gestern schrieb, heute schon der Verstorbene ist, der sich, oder dem anderen Schriftsteller, Leben zurückgeben will, indem er weiter schreibt. Man hat dieses desponierende Schreiben schlecht verstanden, wenn man von der Schrift glaubt, sie wäre ein entäußertes Gedächtnis. Das träfe nur zu, wenn es invariable codes an sich gäbe, eine Metaphysik der Bedeutungen. Aber das desponierte Zeichen an sich spricht nur Unsinn über die abwesenden Bedeutungen. Es ist physis ohne Auge oder das Paradox einer ungreifbaren Materie. Aber auch das läßt sich nur am Rande des Unsinnigen sagen, dann, wenn eine Bedeutung verschwindet, ehe eine andere auftaucht. In dieser Wende zeigt und verliert sich die Spur einer unbegriffenen Materie des Zeichens, die alles andere als ihr Träger, d.h. ihre „andere“ Bedeutung ist.

Solche Wendungen könnte man „Utopien“ nennen; aber sie wären es gerade deshalb, weil sie unantizipierbar wären. Blochs Rabbi spricht von solchen kleinen Wendungen, die eine Welt verändern. Aber er gab ihnen den zeitlichen Aufschub, in welchem sich die großen Ideen und Träume auszubilden vermögen. Oft ist es aber gerade dieses große Begehren, welches die kleinen, weltverändernden Wenden übersah. Man denke an das Auftauchen der Wassermühlen am Ende der Antike, welche zur Maschinerie des Mittelalters wurden: ihre technische Konstruktion bestand schon Jahrtausende zuvor, nämlich in Form der Wasserschöpfwerke. Eine kleine Wende des Rades, ohne Konstruktionsveränderungen, hatte ausgereicht, um aus dem Arbeitsgegenstand „Wasser“ die Antriebskraft zu gewinnen. Das technische Ding hatte längst diese kleine Wende angeboten, ohne daß sie erahnt oder begehrt worden war. So lachen die technischen Dinge über unsere ars infinita wie Appollon im Anblick der Schildkröte, deren Bedeutung plötzlich verschwunden war und so einen neuen Anfang bot, mit dem noch nichts anzufangen war. Erst dann nach dieser Wende, entdeckt der Gott in ihr die Lyra und eine neue Musik.

Solche Wendungen aber geschehen stets, wenn wir uns den deponierten Schriften zuwenden. Nicht sie sind das Gedächtnis der abwesenden Bedeutungen; wie die Wasser vielmehr sind sie die Materie unentwegter Einschreibungen, für die sie zugleich kein Gedächtnis und somit auch kein antizipierendes „Bewußtsein“ oder eine unbewußte Seele haben. Die Lesbarkeit einer Schrift taucht selbst erst im Augenblick der Gastfreundschaft auf, der keine Einladung vorauszugehen braucht, wohl aber ein Erwachen zu ihr hin.

Wenn ich nun nochmals frage, worin die kindliche Gastfreundschaft mit der Schlange besteht, welche Wende da im Austausch von Ding und Person geschieht, so unter der Voraussetzung einer anderen, bereits vollzogenen Wende: nämlich der, in den großen Idealen und Gestalten nunmehr

die kleinen zu spüren, die durch keinen Aufschub uns besonders dringlich geworden sind.

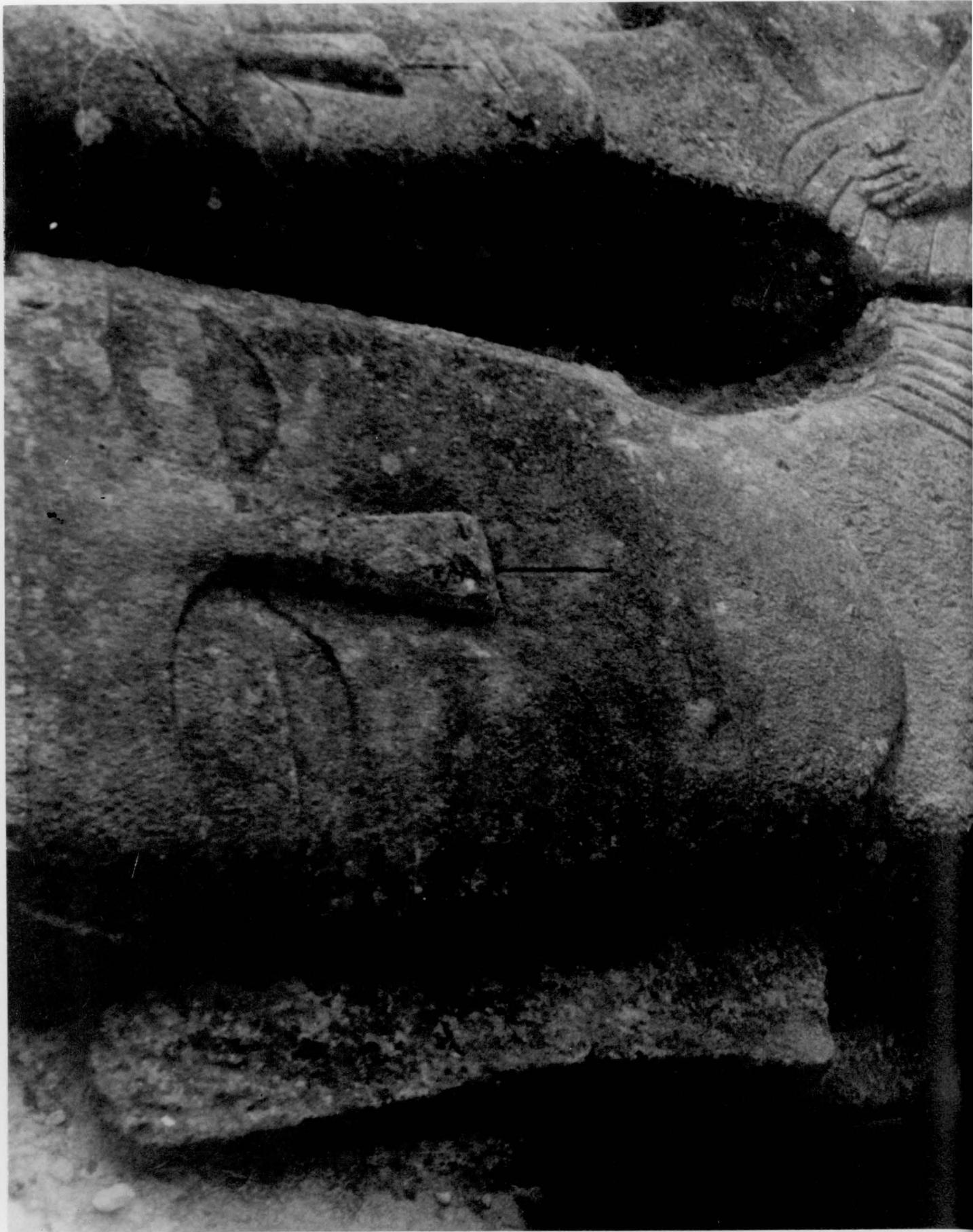
Blicken wir also vorbei an den großen Themen der Schlange, den Themen von Kindheit und Erwachsenenheit, von Gehorsam und Verführung, Verstoß und Vertreibung, weg von den Themen der Geschlechtlichkeit und der Scham, von Gut und Böse, von den Rebellionen der Erkenntnisse und ihrer Sühnungen, weg von den Themen der Unterweltler, Staubfresser und Lichtbringer oder der Gifte und Heilmittel. Blicken wir an Satanas und Luzifer vorbei auf die Schlange, die sich zum Gastmahl schlängelt.

Gewiß, die Wende ist nicht nachspürbar, ohne daß wir schon allemal in die neue Semantik eingetreten sind. Ich werde also nur die seltsame Bewegungsart des Schlängeln beschreiben, ohne sie auf die großen Themen hin anzuspionieren und unter Verdacht zu setzen:

Im Unterschied zur Bewegungsart anderer Tierleiber kann die Schlange völlig auf die Ökonomie von Weg und Körper verzichten. Welche umweghafte Bewegung der Kopf der Schlange auch vollzog, ihr Leib zieht sich nicht wegeinsparend und verkürzend zusammen, sondern folgt in Gänze dem „Umweg“. Sieht man nur die große Mitte ihres Leibes, so scheint das Tier in seiner Bewegung zu stehen. Das anti-ökonomische Schlängeln wird zur Maske der Bewegung, und die gewohnte Differenz von leitendem und regierenden Kopf bezüglich einer rationalen gesteuerten Ökonomie der Leibbewegungen löst sich auf. Darin gleicht sie einer ateleologischen Maschine, die selbst noch die Finalität ihres Mechanismus in Frage stellt. Plötzlich, am Ort ihrer Beute und ihres Überlebens schnellt sie aus ihrem Körper vor, der gleichwohl auch dann die Umwege nicht korrigiert und verkürzt. – Die Märchenszene aber sparte diese sinnstiftende, überlebensnotwendige Plötzlichkeit aus; eine Gastfreundschaft wird nicht durch das Schreckliche einer Gewalt eingeleitet, welches nie einen Gewalt auflösenden Austausch zwischen Raub und Beute ermöglichte. Das Schlängeln, diese umweghafte Bewegungsmaske ersetzt das ökonomische Kalkül des Fortschritts. Ihr mögliches Gift mag eine Bedrohung sein; wirklich unheimlich aber erscheint die Schlange durch diesen Verzicht auf Ökonomie. Sie wiederholt jede Differenz und Abweichung durch ihren ganzen Leib hindurch, simuliert darin, was doch eben im Verzicht auf Verkürzung und Einsparung nicht mehr als Vorbild, als Kopf, als steuernder Verstand erscheinen will. Man kann sich nicht entscheiden, ob man diese „Dummheit“ ewiger Umwege verachten oder diese durchlaufende Intelligenz ihres ganzen Leibes bewundern soll. Das Rätsel der Schlange ist also kein geheimes, erst zu dechiffrierendes Code; es ist das Rätsel der unökonomischen Wendungen und Windungen, welche die Geschichte einer Bewegung ausmachen, die noch im Zielen zugleich ziellos ist, in ihrer Bedeutung unsinnig, in ihrer Notwendigkeit zufällig.

Dieses Schlängeln ist auch der Augenblick des beginnenden und seinen simulierten Beginn unentwegt wiederholenden Diskurses vor jeder Ontologie. Der Fortgang der Schlange ist ihr Eins und Eins und Eins und . . . , ohne daß je diese Konjunktionen zu Summen zusammengezogen werden. Das Schlängeln ist die abwesende Materie des Diskurses, bevor dieser erinnernd zum Zählen und abkürzend zum Erzählen übergeht, zu den großen Erzählungen über Sein und Nichts. Es ist das geheimnislose Rätsel der Gastfreundschaft; wer ihren Anfang zu beherrschen glaubt, dem erst wird die Schlange unheimlich.







Zwei liegende Miruk-Steine



Gérard Raullet

Schweigen mit Hintergründen

Blochs Spur in Frankreich

Herr Professor Raullet, Sie haben in einem Artikel die Vermutung geäußert, daß es im geistigen Leben Frankreichs gegenüber dem Versuch, Marxismus und Philosophie zu vermitteln, so etwas wie ein „absichtsvolles Schweigen“ oder eine „selbstgefällige Blindheit“ gab; Stichworte: die Beharrlichkeit alter aporetischer Auseinandersetzungen, Existenzialismus, Dominanz der Marx-Interpretation von Althusser ... Ist es denkbar, einen Zusammenhang zwischen dieser spezifischen Konstellation des geistigen Lebens in Frankreich und der sehr späten Bloch-Rezeption herzustellen?

Man sollte sich die großen Tendenzen der französischen Philosophie der Nachkriegszeit vergegenwärtigen. Ich habe tatsächlich von der selbstgefälligen Blindheit eines geistigen Lebens gesprochen, das sich von seiner eigenen Logik einsperren ließ; das Wort vom absichtlichen Schweigen war auf die Kommunistische Partei gemünzt. Aber das Problem soll weniger polemisch formuliert werden: wenn man nach den Gründen einer Nicht-Rezeption sucht, soll man sich fragen, was eine bestimmte Zeit mit bestimmten ideologischen Interessen gegen ein bestimmtes Denken resistent gemacht hat – „sich der kritischen Konstellation bewußt werden, in der gerade dieses Werk mit gerade dieser Gegenwart sich befindet“, wie Walter Benjamin einmal formulierte. Politisch gesehen kann der französische Marxismus ohne Rücksicht auf die historische Rolle einer starken Kommunistischen Partei nicht verstanden werden. Ideologisch gesehen verhinderte dies keineswegs eine lebhafte Debatte zwischen Existentialismus und Marxismus, die in der unmittelbaren Nachkriegszeit bereits in vollem Gange war und, wie ich es noch kurz zeigen will, das Phänomen der Partei in den Vordergrund stellte. Wenn man dies mit Ländern Osteuropas vergleicht – etwa Jugoslawien, wo die Beschäftigung mit dem Existentialismus um 1960 als eine Überwindung des dogmatischen Parteimarxismus empfunden wurde –, so geschah hier dann genau das Gegenteil: Althusser methodische Marx-Lektüre setzte ab 1965 einer Debatte, die sich in Aporien erschöpfte, ein Ende und begründete eine neue „Bibelfestigkeit“, die die Intellektuellen befriedigte. Daß die Althusserische theoretische Linie, deren Kohärenz uns alle für einige Jahre überwältigt hat, der Rezeption der Blochschen Philosophie oder der Kritischen Theorie im Wege stand, unterliegt keinem Zweifel, zumal nach 1968 diese Erneuerung der marxistischen Philosophie einer intellektuellen und vor allem akademischen „Restauration“ gedient hat.

Zu der ersten Phase, den Jahren zwischen 1945 und 1965, lässt sich in groben Umrissen folgendes sagen: Merleau-Ponty fragt unverwandt nach dem Sinn der Geschichte – erst heute wird uns klar, wie weit er dabei ging. Seine Fragen sind diejenigen, die ich in meinen letzten Texten an

Bloch selber richte. Es besteht, sagt Merleau-Ponty, die Möglichkeit, daß sich die Geschichte in eine kontingente Abfolge von „Akzidenzien“ auflösen könnte; es gibt in ihr keine Notwendigkeit, sondern vielmehr eine grundsätzliche  quivozit t des menschlichen Handelns; in diesem Licht untersucht Merleau-Ponty in „Humanismus und Terror“ die Verantwortung der Opfer Stalins und Stalins selber. Die Handlungen am Maßstab des Proletariats zu messen lasse nur um so krasser den Umstand hervortreten, daß die proletarische Klasse heutzutage nicht mehr imstande zu sein scheint, jegliche Entscheidung zu treffen. Dies ist im großen und ganzen auch Sartres Ausgangspunkt – ich muß hier Gedankengänge, die ich in meinen Arbeiten ausführlich dargestellt habe, skizzieren. Während bei Merleau-Ponty die Partei selber der  quivozit t unterliegt, wird sie bei Sartre dadurch legitimiert: ihre Aufgabe bestehe darin, das Unentscheidbare zu entscheiden. In den „Abenteuern der Dialektik“ wird Merleau-Ponty deshalb Sartres Parteauffassung als „reine Tat“ und „libert  engagée“ („engagierte Freiheit“) kritisieren. Sie erinnert an Sartres frühe Abhandlung aus dem Jahre 1946: „Der Existentialismus ist ein Humanismus“.

Damit wollte ich nur andeuten, wie vordergründig das Phänomen der Partei in der französischen Diskussion gewesen ist. Entscheidender ist freilich der Umstand, daß gleichzeitig die Notwendigkeit des „proletarischen Humanismus“ (Merleau-Ponty) und des Existentialismus (vgl. die „Kritik der dialektischen Vernunft“ von Sartre) auf die Mängel des Marxismus zurückgeführt wird. Um diesen Mängeln abzu helfen, endet Merleau-Pontys Versuch, die Geschichte als eine vérité à faire zu begreifen, in einer an Husserl geschulten Transzendentalontologie, während Sartre eine existentialistische Philosophie der Praxis entwickelt, in der das Transzendieren zum Grundzug des menschlichen Existierens wird.

Um solchen „Lösungen“ zu entgehen, sollte man methodisch rekonstruieren, wie Bloch seinen „konkreten Humanismus“ eben *methodisch* begründet. In „Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme“ (1982) habe ich nachzuweisen versucht, daß es dabei um das Erbe an der Feuerbachschen Religionskritik geht, also um Marx' doppelte Überwindung von Feuerbach und Hegel, die erst vom „Spätwerk“ zu Ende geführt wird: im Nachwort zur zweiten deutschen Auflage des „Kapital“ verweist Marx 1873 auf die „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“. Deshalb kann die Integration des Humanismus erst durch die „Umstülpung“ vollzogen werden; dadurch konstituiert sich erst in der Praxis, was eine existentialistische Anthropologie ausschließt (und hier möchte ich gegen Deutungen protestieren, die immer wieder versuchen, Bloch dem Existentialismus anzunähern).

Wenn man nun in diesem Sinn Blochs „Humanismus“ und „Religiosität“ methodisch im Lichte von Marx' Überwindung der Feuerbachschen Religionskritik und des sich aus ihr ergebenden abstrakten Humanismus behandelt, leuchtet sofort ein, daß Garaudys Beitrag zur französischen Debatte, nämlich im Namen eines marxistischen Humanismus zwischen Marxismus und Christentum zu vermitteln, insofern fehlgriff, als der gewünschte „Dialog“ auf der falschen Annahme beruhte, daß die Protagonisten „gleichberechtigt“ waren. Wenn man sich damals mit Bloch beschäftigt hätte, hätte er im Zentrum dieser Debatte zwischen Existentialismus, Christentum und Marxismus gestanden.

Vielleicht wäre man aber nicht imstande gewesen, die *Methode* zu erfassen, die diese Aporien überwindet. Ich bin als Franzose nicht sicher, ob ich sie ohne Althusser erfaßt hätte, und ganz unbescheiden möchte ich die Meinung äußern, daß die deutschen Bloch-Interpretationen meistens unmethodisch verfahren, wo es doch um nichts anderes geht als um unsere Fähigkeit, die dialektische Methode auf konkret-praktische, nicht nur philosophische Probleme anzuwenden.

Was Bloch (und mich) von Althusser grundsätzlich trennt, läßt sich nun auch in wenigen Worten zum Ausdruck bringen: die scharfe Trennung zwischen Ideologie und Wissenschaft ist weder theoretisch noch praktisch haltbar. Wenn es in der allmählichen Konstituierung von Marx' dialektischer Methode von Anfang an um das Schicksal der Religion und des Humanismus geht, wenn das „Kommunistische Manifest“ sich derart auf die damaligen Ideologien als die „Wirklichkeit“ einläßt, greifen die „epistemologischen“ Unterscheidungen zwischen theoretischer Ideologie, praktischer Ideologie, Wissenschaft und Philosophie fehl.

Gab es in den siebziger Jahren in Frankreich – während der verstärkt einsetzenden Bloch-Rezeption – Impulse aus der Blochschen Philosophie, die die Diskussionen (politisch, kulturell, philosophisch) bereichert haben?

Die siebziger Jahre als die Zeit eines bedeutenden Anwachsens der französischen Bloch-Rezeption zu bezeichnen wäre wiederum falsch. Als er 1959 von Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann und Jean Piaget zu einer Tagung in Cerisy eingeladen wurde, war Bloch in Frankreich völlig unbekannt. Dasselbe gilt, glaube ich, noch vom Jahre 1968, als er im Pariser Goethe-Institut über seinen „Atheismus im Christentum“ vortrug; es war am 19. April, also wenige Tage vor dem Ausbruch der Mai-Revolution. Nur wenige Philosophen hatten überhaupt von ihm gehört, als ihm im März 1975 die Universität Paris I die Ehrendoktorwürde verlieh. Die Übersetzung wichtiger Werke („Das Prinzip Hoffnung“, I. Teil, „Naturrecht und menschliche Würde“, „Geist der Utopie“, „Subjekt-Objekt“, „Erbschaft dieser Zeit“, „Atheismus im Christentum“, „Experimentum Mundi“) hat diese Lage nur in sehr bescheidenem Maße geändert. Daß Impulse aus der Blochschen Philosophie die philosophischen und kulturellen Debatten bereichert hätten, davon kann überhaupt nicht die Rede sein – von den politischen Debatten gar nicht zu sprechen, obwohl gerade auf diesem Gebiet, im Zusammenhang der ökologischen Kritik des Wachstums, ein Echo denkbar gewesen wäre. Nur in kleinen Kreisen wurde Bloch ab und zu diskutiert (ein paar Mal z.B. in Arbeitsgruppen der Zeitschrift „Esprit“).

1973 hatte ich begonnen, Beiträge zur Festschrift „Utopie - Marxisme selon Ernst Bloch“ anzuregen. Ich hatte das

Unternehmen nicht bloß als Festschrift konzipiert, sondern vielmehr als Auslöser einer Auseinandersetzung mit Blochs Philosophie, die sich in den folgenden Jahren dank der Übersetzungen hätte entfalten sollen. Da es bei uns keine „Bloch-Spezialisten“ gab, habe ich französische Philosophen überzeugt, von ihrer Denkposition aus Stellung zu verschiedenen Aspekten des Blochschen Denkens zu nehmen: Emmanuel Levinas behandelte das Problem des Todes, Jean-François Lyotard skizzierte eine „polytheistische“ Interpretation der „Spuren“, die er später in seinen „Instructions paiennes“ wiederaufnahm und die (wie Louis Marin in seinem Beitrag es z.T. auch tat) den Akzent auf den Augenblick, den „Kairos“, setzte.

Wenn ich Lyotards und Marins Aufsätze erwähne, dann weil sie bereits Zeichen dafür waren, daß die Verabschiedung der Geschichtsphilosophie das französische Denken eher schon von Bloch entfernte – es sei denn, daß man heute, wie ich es versuche, angesichts einer historischen Tendenz, die tatsächlich unauffindbar geworden ist, Bloch „anders“ liest – ich meine mit neuen Akzenten, ohne dabei die Blochsche *Methode* preiszugeben.

Will man nun die geistige Lage und Entwicklung der siebziger und achtziger Jahre überblicken, so muß man, glaube ich, auf zwei ideologische Tendenzen hinweisen. Auf der einen Seite ist diese Zeit – bei allem gleichzeitigen Heranreifen einer regierungsfähigen politischen Linken – die der Abkehr vom Historischen Materialismus gewesen. Mein Buch „Humanisierung der Natur, Naturalisierung des Menschen“ schwamm gegen den Strom, obwohl es zum einen Blochs Philosophie als methodische Erneuerung des Historischen Materialismus darstellte und zum anderen die bedenklichen Folgen des Vergessens des Dialektischen Materialismus, der Natur, in der linken Theorie und Praxis monierte. Auf der anderen Seite gab es theoretisch und praktisch ein anhaltendes Interesse für Utopie, das sich von der Blochschen Philosophie hätte nähren können, aber sie auch – wie ich kurz zeigen möchte – infragestellen mußte, wenn man sie aktiv zu rezipieren versuchte.

Ich gehe zunächst auf die erste Tendenz ein. Jede Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht – also auch Blochs „konkrete Utopie“ – erschien sehr früh in den siebziger Jahren als die Selbsttäuschung einer überholten Aufklärung. Der Strukturalismus hatte den Weg vorbereitet. Bei Foucault etwa verschwindet zwar nicht die kritische Praxis, deren „Mikrologie“ bricht aber mit dem Raum einer langfristig aufgefaßten praktischen *Geschichte*. Noch entscheidender ist die kritische Auflösung des Vernunftbegriffs – also auch die Absage an dessen Realisierung in der Geschichte. Man darf diese Tendenz nicht pauschal als den gemeinsamen Nenner verschiedenster theoretischer Ansätze betrachten: der Ausdruck „Auflösung des Vernunftbegriffs“ läßt sich sowohl auf Derrida als auch auf Lacan oder Foucault anwenden. Parallel dazu wird die Vernunft von der „Begierde“ ersetzt (Deleuze/Guattari, Lyotard, aber auch „Neue Philosophen“ wie Glucksmann in „La cuisinière et le mangeur d'hommes“), zirkulierende „Intensitäten“ ersetzen u.a. in Lyotards „Economie libidinale“ die ökonomisch bestimmten Gesellschaftsformationen des Historischen Materialismus. Was man Vernunft genannt hatte, sei im Grunde nur die idealisierte Zwangsvorstellung eines Willens zum Wissen, richtiger noch: einer bloßen Begierde, „Wahrheitsbegierde“. Die vernünftige Weltdeutung und die Rede von einer Verwirklichung der Vernunft in der Weltgeschichte sei

nur eine Fabel gewesen - der Logos nur Mythos. Davon ausgehend entwickeln sich die Rehabilitierung des Polytheismus, das Bekenntnis zum „Polytheismus der Werte“ und zum „Kairos“ - zur Beliebigkeit der jeweiligen „Gelegenheit“ - , aber auch (bei den „Neuen Philosophen“ wie in der Theologie) eine „Neo-Metaphysik“ (Bernard-Henri Lévy), in der Gott wieder der Ganz-Andere wird (Maurice Clavel: „Dieu est Dieu, nom de Dieu!“, 1976; René Girard, „Des choses cachées depuis la fondation du monde“, 1978; Bernard-Henri Lévy, „Le Testament de Dieu“, 1979...) - bis zur Anerkennung einer Radikalität des Bösen, an der die Ansprüche der säkularisierten Theodizee der Vernunft in der Geschichte scheitern. Ein Leitmotiv zieht sich durch die geistige Entwicklung der siebziger und achtziger Jahre hindurch: die Gleichsetzung von Vernunft und Herrschaft. Ihr zufolge tritt an die Stelle der ökonomischen Kritik an der kapitalistischen Irrationalität eine „Kritik der Herrschaft“. Und gerade da, wo man sich etwas um Bloch gekümmert hatte (in der Zeitschrift „Esprit“ und in der Reihe „Critique de la politique“ (!) des Payot-Verlags), wird diese Linie vertreten.

Die gleichzeitige Bemühung um eine neue politische Kultur, die Bemühung, „neue Projekte geschichtlich zu aktivieren“ („Esprit“, Mai 1978), mußte deshalb den Anschluß an Blochs Anregungen verpassen. Das Interesse für utopische Ansätze ließ sich nicht mehr ohne weiteres mit der Problematik der historischen Emanzipation verbinden. Nicht nur Bloch, sondern auch Marcuse war zu einem Antediluvianer geworden. Daß allerdings die „konkrete Utopie“ mit der konkreten gesellschaftlichen Situation konfrontiert werden mußte, läßt sich nicht leugnen: dies ist der Anlaß der „Convocation en utopie“ - einer interdisziplinären Tagung, die ich 1978 mit Pierre Furter veranstaltet habe und die 1979 unter dem Titel „Stratégies de l'utopie“ erschien. Der Plural „Strategien“ weist unzweideutig darauf hin, daß die praktische Geschichtsphilosophie es mit einer, wenn man will, „polytheistischen“ Vervielfältigung der Erfahrungen und Widersprüche aufzunehmen hatte. Die utopischen Praktiken reflektierend und den Diskurs der „konkreten Utopie“ an ihnen messend, haben wir sozusagen damals festgestellt, daß wir in die Postmoderne eingetreten waren - noch bevor das Wort bei uns modisch wurde (Lyotards Buch „La condition post-moderne“ erschien erst ein paar Wochen später).

Mit der Entscheidung, die gegenwärtige Situation als „Postmoderne“ zu diagnostizieren, entsteht gleichzeitig das Problem, wie dabei die Postmoderne nicht auch legitimiert wird. Also: wie kann der Haltung entgangen werden, sich im Zerfall des gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhangs, dem Verlust eines einheitlichen Sinns einzurichten und nicht mehr nach einer Veränderung zu suchen?

Die gegenwärtige Lage als „postmodern“ zu bezeichnen ist sicher keine „Entscheidung“, sondern höchstens ein „Vorurteil“, aber im hermeneutischen, heuristischen Sinne des Wortes. Was wir allerdings zu „entscheiden“ haben ist, ob wir mit der Geschichte Blinden spielen wollen, anders gesagt: konkrete Utopie ist mit Vogelstraußpolitik unvereinbar. Utopie hat sicher „einen Fahrplan“: der ist aber nicht schwarz auf weiß an allen Wänden zu lesen, ist vielleicht „um die Ecke“, um ein anderes Blochsches Bild anzuführen. Aber eine Gesellschaft hat viele Ecken wie das Haus der Geschichte viele Treppen und Räume - Sphären wie Schichten haben alle ihre Zeitlichkeit und verhalten sich „ungleichzeitig“ zueinander und zur „Invariante der Richtung“, die sie bis

zur Unkenntlichkeit variieren bzw. „allegorisieren“ (dies ist für mich ein Schlüsselbegriff, auf den ich noch zurückkommen werde). Daß das „stärkste Glied“, um welches sich dynamische Widersprüche einer Veränderung zentriert hätten, nicht mehr lokalisierbar ist, hat u.a. Marcuses hartnäckiges Suchen und Scheitern gezeigt. Daß der Widerspruch das ganze „Volk“ umfaßt, ist zwar eine Verallgemeinerung, aber sie bedeutet nicht mehr, wie bei Marx, eine (praktisch notwendige) Polarisierung, sondern deshalb eher eine „Delokalisierung“. Darum sind die postmodernen Stichworte der „Deterritorialisierung“ oder „Dekodierung“ durchaus ernst zu nehmen. Übrigens kann ich als Marxist (selbst wenn ich natürlich kein lineares Kausalverhältnis und keine naive Abildtheorie unterstelle, sondern eben - heute mehr denn je - eine unendlich verzweigte und vermittelte Mehrschichtigkeit von Subsystemen voraussetze) den Gedanken nicht gelten lassen, daß Ideologien, auch postmoderne, völlig aus der Luft gegriffen sind. Gerade dann würde man dem „totalen Verblendungszusammenhang“ erliegen und das „Spiel“ der Postmoderne mitmachen. Ich habe sie in einem Aufsatz als ein „animistisches Denken“ beschrieben, insofern sie die Möglichkeit einer rationalisierenden Legitimation der Wissenschaftlichkeit verwirft und sich davon dispensiert, über ihren eigenen Gültigkeitsanspruch Rechenschaft abzulegen. Sie entschlägt sich dadurch, zum Teil bewußt, der Mittel einer Unterscheidung zwischen dem Realen und dem Fiktiven: ihr Diskurs will eben nur Mythos sein - eine Erzählung unter anderen möglichen Erzählungen. Und doch ist Lyotards „Condition post-moderne“ durchaus der „Versuch einer Geschichtsschreibung der neostrukturalistischen Dekonstruktion“ (Manfred Frank) - was noch einen verkappten ideologiekritischen Anspruch impliziert. Darüber hinaus verschwindet die Sehnsucht nach so etwas wie einem Konsens nicht ganz: das multiple coding der postmodernen Architektur hat keine andere Funktion. Aber auch in Lyotards letztem Werk, „Le différend“ (1984), soll im Rahmen der Auffassung eines „atomisierten“ Sozialgebildes, in dem nur Verträge auf Zeit denkbar sind, ein unvorhersehbares „Sich-Ereignen“, ein „Kairos“, dafür stehen, daß das Buch nicht nur zeugt, sondern auch „einen Leser überzeugt“!

Der Schwerpunkt meiner Position besteht nun darin, daß man seit Marcuse, Touraine, Bell und anderen sich nicht mehr darüber hinwegtäuschen kann, daß es qualitativ neue Folgewirkungen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts gibt. Daß - wie Marc Guillaume es in „Le Capital et son double“ 1973 überzeugend gezeigt hat - die Warenwirtschaft sich heute zu einer derartigen Verflüssigung des Austauschs gesteigert hat, daß die Rede von „Delokalisierung“ wenigstens der Tendenz nach nicht fehlgreift. Fügt man hinzu, daß das Bedürfnis zugunsten der „Begierde“ oder einer „politischen Ökonomie des Zeichens“ (Baudrillard) ausgeblendet wurde, dann ist angesichts der zur „Semiokratie“ (Guillaume) gesteigerten „Mythologie“ (Benjamin, Barthes) die Rede von einer „Dekodierung“ mindestens heuristisch brauchbar.

Ebensowenig darf man verkennen, daß die neuen Technologien, die allmählich die alten ablösen - und davon hängt übrigens das Überleben unserer Gesellschaften ab -, Identitäten auflösen: ich meine nicht nur den Identitätsverlust des Industrieproletariats und ganzer Sektoren und Gegenden, sondern die fragwürdig gewordene Identifizierung mit der Arbeitsgesellschaft und dem Sozialstaat, wo gerade der „Fortschritt“ einen früh (1973) von Dan Bell diagnostizier-

ten Rückfall in den Kampf aller gegen aller bewirkt. Ich meine auch die wuchernde Vermehrung von Informationen, die industrielle Überproduktion von Bildern und Fiktionen, die nicht nur den Übergang von der technischen Reproduzierbarkeit des Kunstwerks (Benjamin) zur Massenkunst und Massenkultur anzeigen, sondern in den neuen Technologien, von denen das Überleben unserer Industriegesellschaft abhängt, den Kern der Produktivkräfte ausmachen.

Dies ist gerade die Tendenz der Veränderung, und wenn ich marxistisch nach einer Veränderung der Tendenz frage, also nach der Negation der Negation, kann ich davon nicht absehen.

In einem Artikel in den „Spuren“ (Nr.3) haben Sie den Postmodernismus an verschiedenen Punkten kritisiert. Könnten Sie diese Kritik zu den unten angegebenen Stichpunkten kurz erläutern?

Meine Kritik an der postmodernen Ideologie geht von den Beobachtungen aus, die ich soeben zusammengefaßt habe. Sie ist für mich, wie gesagt, ein Rückfall in den Animismus – damit will ich auf die Notwendigkeit hinweisen, der Versuchung, die sie sicher ausstrahlt, zu widerstehen und trotz der Wirklichkeit der zur Produktivkraft gewordenen Fiktion die Fiktionen der „postmodernen“ Produktionsweise auf ihre innere Widersprüchlichkeit hin zu hinterfragen. Dies setzt theoretische Mittel voraus, die das Phänomen der Fiktion erfassen können. Man braucht nicht einmal Blochs Philosophie gegen den Strich zu lesen, um sie bei ihm zu finden – ich weise damit auf die Philosophie der Allegorie und des Symbols hin. Insofern fallen sie nicht aus der Blochschen Kohärenz heraus.

Aber Ihre Frage betrifft meine Kritik am Postmodernismus als einer Ideologie, die sich undialektisch mit der neuen Produktionsweise abfindet. Darunter verstehe ich allerdings nicht, daß sie resigniert – ganz im Gegenteil: Lyotards Ästhetik des Erhabenen verkündet eine undialektisch akzeptierte Lage zu einer „positiven Barbarei“, deren Flucht nach vorne nicht mehr, wie bei Benjamin, nach einem qualitativen Sprung strebt. Dadurch will sie gegen die „traurige Wissenschaft“ eines Benjamin oder eines Adorno die fröhliche Wissenschaft der nietzscheanischen Bejahung ausspielen. Da möchte ich nun Einwände wieder aufnehmen und zuspitzen, auf die Lyotard inzwischen geantwortet hat (seine Erwiderung wird in unserem Sammelband „Verabschiedung der (Post-)Moderne?“ im Gunter Narr Verlag erscheinen). Zum einen vermag keiner zu entscheiden, was diese Bejahung vom I-A des Esels Nietzsches, also des „modernen Menschen“, unterscheidet. Zum anderen halte ich an dem doppelten Vorwurf fest, daß die erhabene Flucht nach vorne ein terroristischer Ästhetizismus ist und daß dieser Terror dem strategischen Sprachspiel und totalitären Streben der technisch-technokratischen Rationalität unmöglich ein Ende setzen kann, solange er sich nicht auf eine Dialektik mit der instrumentellen oder funktionellen Vernunft einläßt. Bei allen Schwächen ist in dieser Hinsicht Habermas' Position doch stärker.

Wer den „Polytheismus der Werte“ nicht nur gelten läßt, sondern bejaht, setzt sich allzu leicht über eine Auseinandersetzung mit der Systemtheorie hinweg und akzeptiert eine nicht-reduzierbare Komplexität, der man ihr Spiel belassen soll. Man soll sich, sagt Lyotard, darüber freuen, daß „die Entwicklung zum Vertrag auf Zeit [zur Atomisierung des Konsensus] zweideutig ist: sie wird vom System toleriert und sie weist im System selber auf einen möglichen anderen

Zweck hin“ („La condition post-moderne“). Damit wird aber auch das System schlechthin akzeptiert, unter dem Vorwand, daß es „zweideutig“ ist! Was soll nun „Zweideutigkeit“ bedeuten, wenn man nicht versucht, ihr die tragenden Widersprüche einer Entwicklung abzulesen? Eben eine (erhabene) Resignation, die ihr I-A in Bejahung drapiert. Merleau-Pontys „marxistisches Abwarten“ angesichts der „Vielseitigkeit“ des Realen war alles in allem politisch weniger gefährlich. Die Selbststabilisierung des Systems ist sicher nicht das Ideal der Postmoderne. Sie begnügt sich aber damit, die Unüberwindbarkeit von Alternativen zu konstatieren: Im „Anti-Ödipus“ von Deleuze und Guattari resultiert die praktische Ohnmacht aus dem eigenartigen Reproduktionsprozeß des hochentwickelten Kapitalismus, der sich unaufhörlich seiner äußersten Grenze nähert und gerade dadurch die Basis seiner Reproduktion erweitert. Am Ende der „Condition post-moderne“ von Lyotard besteht die unentscheidbare Alternative in einer Informatisierung der Gesellschaft, welche die Performativität auf alle Gebiete des Wissens erweitert und daher zu potentiell Totalitarismus tendiert, obwohl auf der anderen Seite ein demokratischer Gebrauch dieser neuen technologischen Möglichkeiten „im Prinzip“ denkbar ist. Man kann es der Postmoderne nicht übelnehmen, daß sie auf diese Weise die wissenschaftlich-technische Entwicklung unserer Gesellschaften wahrnimmt und berücksichtigt, anstatt abstrakt damit zu brechen und zu einer regressiven bzw. konservativen Kulturkritik zu werden. Nur vermag sie nicht das Entweder-Oder von Totalitarismus und Demokratie zu überwinden, und wo sie nicht resigniert, mündet ihr Verzicht auf die mühsame Suche nach den Vermittlungen einer Veränderung in jene bejahende Flucht nach vorne, die in Lyotards Ästhetik des Erhabenen ihr Organon findet.

Mit dieser radikalisiert sich noch die Alternative zu der zwischen Totalitarismus und Terror – der terroristischen Geste expressiver Subjektivität. Daß das gemeinte Erhabene auch das Schreckliche und Widerliche einschließt, halte ich für politisch bedenklich. Gott sei Dank, wenn es auf dem Gebiet der Ästhetik bleibt und keine „Ästhetisierung“ der Politik bewirkt! In dieser Hinsicht teile ich Habermas' negative Wertung des „Expressiven“; der „subjektive Faktor“ ist nicht nur ohnmächtig, sondern potentiell gefährlich, wenn er eine abstrakte Revolte darstellt – so sehr er gleichzeitig auch vom Unversöhnten zeugt.

Denn das unversöhnte Besondere ist selber – und dies war, glaube ich, die Pointe Ihrer Frage – nichts mehr wert, wenn man nicht mehr bestimmen kann, was „versöhnt“ und was „unversöhnt“ ist, wenn alles gleichwertig bzw. gleichgültig wird.

Durch das historistisch-relativistische Zitieren aller möglichen Fragmente aus der Vergangenheit in der postmodernen Architektur oder durch Lyotards „Atomisierung des Sozialen in geschmeidige Netze von Sprachspielen“ wird das Besondere gar nicht gerettet, sondern bei allem scheinbaren Erfahrungsreichtum der totalen Verdinglichung preisgegeben. Die angemessene Antwort auf dieses Paradoxon ist dessen Umkehrung – die Rettung des Besonderen setzt voraus, daß man seine Abhängigkeit und Unfreiheit bedenkt, um es als ein immer schon vermitteltes zu erfassen. Benjamins „Denkbild“, Adornos „Konstellation“ und Blochs „Auszugsgestalt“ verfolgen alle drei dieses Ziel.

Die Fragen stellten Mitarbeiter der Tübinger Zeitung „Tüte“.

Leitmotiv und Warenzeichen

Über die Allegorese des Postmodernen

Haslinger: Am Rande des Bloch-Lukács-Symposiums in Dubrovnik hat sich eine kleine Diskussionsrunde zusammengefunden: Gérard Raulet aus Paris, Heinz Paetzold aus Hamburg und Burghart Schmidt aus Wien. Die Frage ist, wie weit sich die Blochsche Ästhetik im postmodernen Kontext noch einmal aktualisieren läßt.

Raulet: Zum Thema Ästhetik steht mein eigener Ansatz insofern etwas schief, als Ästhetik bei Bloch auf der einen Seite nur eine Sphäre des ganzen Systems ist, auf der anderen Seite man den Eindruck hat, daß sich bei Bloch Ästhetik in allen Bereichen seines Philosophierens niederschlägt. Insofern würde ich nicht von einer Aktualisierung der Ästhetik sprechen, wenn man Ästhetik auf Kunst beschränkt, sondern von einer möglichen Aktualisierung einer ästhetisierten Philosophie oder eines ästhetisierten Philosophierens. Der richtige Ansatz scheint mir Blochs Philosophie der symbolischen Formen zu sein, wenn man sie so nennen darf, d.h. seine Auffassung der Allegorie und des Symbols, die auch in engem Zusammenhang mit der Benjaminschen steht, woran Bloch selber noch im „Experimentum Mundi“ erinnert.

Zerfall des „Ganzen“

Paetzold: Ich möchte den Akzent auf die kulturphilosophischen Implikationen der Philosophie Ernst Blochs setzen. Vor allem seine Idee der Ungleichzeitigkeit scheint mir geeignet, ein methodisches Instrumentarium abzugeben, auch Kulturphänomene unserer Zeit zu analysieren. Worauf es ankommt, ist einerseits die kulturellen Phänomene des Alltags zu analysieren in ihrer Symbolstruktur, andererseits an dem von Bloch eingeführten Begriff der utopischen Funktion festzuhalten: Es käme also darauf an, kulturelle Alltagsbildungen einmal in ihrer archaischen Dimension, ihrem archaischen Gesicht, und das andere Mal in ihrer utopischen Funktion zu erfassen.

Schmidt: Ich bin der Überzeugung, daß Gérard Raulet vollkommen recht hat, wenn er sagt, gerade die Verknüpfungsmöglichkeiten zwischen postmoderner Atmosphäre von heute und Aktualität des Blochschen Philosophierens verlangen einen Blick über die Kunst hinaus. Und doch: die erwähnte Ungleichzeitigkeit ist ein Gelände, das Bloch vor allem im Künstlerischen, Kunsthandwerklichen, eben auch Alltagsästhetischen usw. zu ermitteln sich bemüht hat. In seinem Buch „Erbschaft dieser Zeit“ versuchte Bloch für die zwanziger Jahre in allen Schichten der Kunst (der Hochkunst, doch auch den Resten der handwerklichen Kunst in der Provinz) nachzuspüren, was da mit der gleichzeitigen Ebene vielleicht nicht in Übereinklang wäre; und insofern ist von Bloch her im Blick auf die Postmoderne von heute in der Tat die Kategorie „Ungleichzeitigkeit“ eines der Verknüpfungsmomente. Das andere Verknüpfungselement ergibt

sich aus Blochs ständig gebliebenem Interesse am Irrationalen, das von ihm auch wieder besonders in der Kunst aufgespürt wurde, allerdings in diesem Zusammenhang auch in Mythos und Religion, deren Aktualität er nie preisgeben wollte. Wobei aber ganz stark zu betonen ist der Unterschied zwischen dem Irrationalen oder den Irrationalitäten, die Bloch wichtig genommen wissen wollte, und einem Irrationalismus, denn letzterer besteht darin, schließlich überhaupt die Grenze zu ziehen und ständig die Unergründbarkeit als Erklärungsverfahren zu handhaben.

Raulet: Unter Ästhetik kann man etwa eine Theorie der Kunst oder des Kunstwerks verstehen; auf der anderen Seite kann man, wie Bloch es auch tut, Ästhetik als das Erfassen einer Totalität verstehen, die aber nicht in sich geschlossen ist, sondern immer im Begriff ist, sich aufzulösen. Nur bin ich heute im postmodernen Kontext der Meinung, daß man eine solche Totalität nicht einmal mehr ästhetisch konstruieren kann und daß diese innere Auflösung des Ganzen einfach nicht mehr erfaßbar ist. Wenn man das auf die Ungleichzeitigkeiten bezieht, von denen jetzt auch die Rede war, so könnte man das dahin zuspitzen, daß die Brauchbarkeit dieses höchst differenzierten Modells historischen Widerspruchs – „Ungleichzeitigkeit“ – im postmodernen Kontext einer sogenannten Delokalisierung oder Dezentrierung eine vervielfältigte Steigerung der Ungleichzeitigkeit bedeutet. Man ist weder imstande, zwischen dem Gleichzeitigen und dem Ungleichzeitigen zu unterscheiden, noch den Pol zu bestimmen, zu dem sich etwas ungleichzeitig verhält.

Utopische Funktion im „Sperrgut“

Haslinger: Ich will noch an der utopischen Funktion festhalten – wo könnte man sie festmachen?

Raulet: An der utopischen Funktion eines ästhetischen Überschusses ist ohne weiteres festzuhalten, soweit man noch imstande ist, diese überschießende Funktion des Utopischen zu bestimmen, was mir allerdings als sehr schwierig erscheint, wenn ich da an die beliebige Zitierbarkeit, an die Verallgemeinerung des Zitats etwa in postmoderner Architektur denke.

Paetzold: Ich möchte da eingreifen. Gérard Raulet hat zu Recht aufmerksam gemacht auf die ambivalente Struktur ästhetischer Gebilde gerade im postmodernen Kontext. Das zwingt meiner Meinung nach dazu, daß man versuchen muß, eine Scheidung vorzunehmen zwischen denjenigen Strukturen, die utopisch beerbbar sind, und solchen, die man nicht utopisch aufgreifen kann, sondern die einen archaischen oder irrationalistischen Sinn haben, den man nicht beerben kann. Das ist die Aufgabe, das Blochsche Instrumentarium dahingehend zuzuspitzen, daß man eine Unterscheidung durchführt. Sonst kommt man aus der Situation

der totalen Zeichenvermittlung nicht heraus.

Haslinger: Und woher nimmt man Ihrer Ansicht nach das Kriterium für eine solche Unterscheidung?

Paetzold: Bloch hat dazu Ansätze geliefert, indem er bei den Archetypen unterschieden hat zwischen archaischen – d.h. prinzipiell nicht beerbbaren – Strukturen und solchen, die eine utopische Funktion aufweisen.

Schmidt: Ich glaube, im Feld der symbolischen Formen muß man für Bloch noch viel stärker unterscheiden. Dem Archetypischen hat er eine Rechtfertigung im utopischen Sinn verschafft, indem er historisch sich wandelnde Archetypen, gleichsam starting-point-Typen von den behauptet dauernd zugrunde liegenden Urstrukturen unterschied. Aber darüber hinaus hat er die wesentliche Unterscheidung zwischen Symbol und Allegorie gemacht, ja er hat in seinem späten Werk „Experimentum Mundi“ diese Unterscheidung sogar gebietsweise getroffen, indem er das Symbol dem religiösen Wollen und Bedürfen zuordnet und die Allegorie dem künstlerischen Wollen und Bedürfen. Und in der Allegorie fassen wir, was Gérard Raulet meinte, wenn er von einer Mehrung der Ungleichzeitigkeiten heute sprach. Ich bin auch der Meinung, es geht um eine Explosion und Ungleichzeitigkeiten, die in der Schwierigkeit, sie noch auf eine gleichzeitige „Latte“ zu bringen, wachsend ins Allegorische fallen. Und doch soll man sich nicht täuschen – darin haben alle Systemtheoretiker recht: das System erhält sich doch irgendwo auf einer gleichzeitigen Struktur, im Verhältnis zu dem es weiterhin sinnvoll ist, von Ungleichzeitigkeit zu sprechen. Wäre es in der Tat so, daß die Ungleichzeitigkeiten derart mannigfaltig explodieren, wäre es unsinnig, von Ungleichzeitigkeit und Gleichzeitigkeit zu sprechen. Man kann nicht mehr wie in den Fortschrittstheorien, sei es der bürgerlichen Evolution, sei es der Arbeiterbewegung annehmen, daß es *eine* Gleichzeitigkeit gibt, *ein* Fortschrittsprinzip oder *eine* Klassenkampfphase auszumachen wäre, die die Zukunft entscheiden wird. Auch die Gleichzeitigkeiten haben sich gemehrt, das ist klar. Aber es gibt noch zu viel selbstregulative Stabilität der Gleichzeitigkeiten, als daß der Begriff der Ungleichzeitigkeit fast nicht mehr handhabbar wäre. Und den Begriff der Ungleichzeitigkeit im Blochschen Sinne möchte ich ganz an das binden, was sich innerhalb von gleichzeitigen Niveaus den Haupttrends zu sperren versucht. Ein Blochsches Bild ist ja gerade das „Sperrgut“.

Kulturindustrie und Real-Allegorese

Paetzold: An dem Punkt möchte ich anknüpfen. Ich würde einen halben Schritt über Bloch hinaus tun, aber doch nicht vollständig den Boden der Blochschen Philosophie verlassen, indem ich darauf hinweise, daß Bloch zu wenig mit Blockierungen unserer Erfahrung gerechnet hat. Er hat in seiner Theorie des Alltagslebens nicht genügend unterschieden zwischen den antizipatorischen und den illusionären Funktionen des alltäglichen Bewußtseins. Hier würde ich gern an die von Adorno und Horkheimer eingeführte Theorie der Kulturindustrie erinnern, um diese Blockierungen schärfer analysieren zu können. Man müßte die Blochsche Philosophie an dem Punkt konkretisieren und präzisieren, wo sie schon im Ansatz eine Theorie des Alltagslebens enthält, aber diesen Ansatz müßte man dann weitertreiben, wie dies im Kreis von Georg Lukács und seiner Schülerin Agnes Heller entwickelt worden ist wie auch von dem französischen Marxisten Lefebvre.

Haslinger: Ich möchte hier noch einmal nachfragen.

Die Theorie der Kulturindustrie der „Frankfurter Schule“ beinhaltet doch letzten Endes, daß sich dem in der modernen Welt gar nichts mehr entziehen kann. Wenn ich die Kulturindustrie als eine Blockierung einbaue, was bleibt noch übrig?

Paetzold: Adorno und Horkheimer stellten sich das noch so vor, daß auf der einen Seite Gebilde der Kulturindustrie stehen und auf der anderen Seite ästhetische Gebilde im Sinne von autonomer Kunst. Ich denke, daß man beide Begriffssphären dialektisieren sollte – wir haben die Überwindung des autonomen Standes der Kunst durch die Kunstentwicklung selbst in Rechnung zu stellen, und auf der anderen Seite, auf dem Gebiet der Kulturindustrie, haben wir Differenzierungen innerhalb des kulturindustriellen Materials zu sehen, wie das etwa in den Ansätzen von Oskar Negt und Dieter Prokop ausgeführt worden ist. Hier kommt es bei der Analyse auf der einen Seite darauf an, die geringen emanzipatorischen Potentiale, die in kulturindustriellen Produkten stecken, gegenüberzustellen solchen, die nur zur Stabilisierung des Systems beitragen.

Raulet: Die Rede von Blockierungen scheint mir wirklich nicht weit genug zu sehen. Zum einen hat sie den großen Nachteil, daß sie, wie in der „Frankfurter Schule“, am ideologiekritischen Ansatz festhält. Ich wäre eher mit Burghart Schmidt einverstanden, wenn er sagt, daß die Postmoderne eine Mehrung der Ungleichzeitigkeiten bedeutet, und gerade weil diese Ungleichzeitigkeiten sich nicht mehr recht eindeutig auf Gleichzeitiges zentrieren lassen, dies auch eine Mehrung des Gleichzeitigen bedeutet. Und zwar in folgendem Sinne: was jetzt verschwindet, ist die Möglichkeit, zwischen Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit zu unterscheiden. Das bedeutet auch, daß man das Selbe von dem Anderen nicht mehr unterscheiden kann. Man könnte genau so gut sagen: die Postmoderne ist eine verallgemeinerte Gleichzeitigkeit oder Dialektik im Stillstand. Und gerade hier scheint mir, wieder einen halben Schritt über Bloch hinaus, der Rekurs auf Benjamins oder Blochs Auffassung der Allegorie durchaus wichtig zu sein. Dialektik im Stillstand oder stillgestellte Geschichte – so hat Benjamin die Real-Allegorese gefaßt, in der der Kapitalismus seiner Zeit mündet nach der allmählichen Auflösung des traditionellen Ordos. Aber auch diese Vertiefung in eine Real-Allegorese steht im Zentrum der Blochschen Philosophie. Und gerade heute, nach dem Zerfall des Fortschrittsgedankens, nach dem Zerfall eines Richtung gebenden Klassenstandpunkts, ist die Real-Allegorese die reale Basis, auf der wir nach einem Sinn der Geschichte suchen können.

Leitmotiv und Warenzeichen

Schmidt: Daran anknüpfend glaube ich an mehr Schlupflöcher und an mehr Bahnen des Maulwurfs unter der Erde – gerade im Hinblick auf das von Herrn Paetzold aufgeworfene Thema der Kulturindustrie. Sicher: über Bloch hinausdenken; aber in der gesamten Debatte über Kulturindustrie von der „Frankfurter Schule“ bis zu Wolfgang Fritz Haug ist Bloch weithin der einzige, der angemeldet hat, daß die Kulturindustrie ihrerseits nicht bloß die ideologische Funktion für die Massen hat, die ihr sonst von der Kritik nachgesagt wurde. Zwar hat auch Haug ein Utopikum anmelden wollen; er nennt es nicht Kulturindustrie, sondern die Warenästhetik. Aber eigentlich hat er sich nur vom Anheizen des Warenhungers einen Umschlag versprochen. Der Warenhunger selbst sollte auf einen Punkt kommen, wo

er es an sich selber nicht mehr aushält. Im Warenhunger nach *bestimmten* Waren der Kulturindustrie hat Haug kein Utopikum aufgespürt, während Bloch seit „Erbschaft dieser Zeit“ verzweifelt und mit Zähigkeit nach den utopischen Ansätzen in der Kulturindustrie, der Massenkultur gesucht hat, weil er unter dem Allegoriebegriff stand, d.h. überall ein Allegorisieren spürte. Es nisten sich schwalbisch an festgelegten Zeichenverhältnissen eventuell neue Bedeutungen an. Ich nenne ein Beispiel. Bloch sagt etwa gegenüber dem Wagnerschen Leitmotiv: Sicher haben die Leute in gewisser Weise recht, daß das so eine Art Vorgriff auf Warenzeichen wäre, auf Markenzeichen. Aber damit ist das Wagnersche Leitmotiv doch nicht im mindesten erschöpft. Allegorisch tastet es sich nach allen möglichen anderen Wirkungsweisen hinüber; und da war es Bloch, der den ersten ernsthaften Ansatz gegen die Ansicht einer sich dem Utopischen verschließenden, nur ersatzbefriedigend vertröstenden Kulturindustrie versuchte.

Paezold: Ich möchte die postmoderne Atmosphäre noch nach einer anderen Seite hin charakterisieren. Auf dem Gebiete der Ideologie stehen wir einem Phänomen gegenüber, mit dem wir es schwer haben zurechtzukommen. Ich meine das sogenannte zynische Bewußtsein; es handelt sich hier um ideologische Bewußtseinsstrukturen, die keine soziale Semantik mehr aufweisen bzw. bei denen die soziale Semantik gleichgültig wird und die Schwierigkeit besteht darin, hier einen neuen Typus von Ideologiekritik zu entwickeln, der dieser Sachlage gerecht wird. In diesem Falle kann man bestenfalls Machtstrukturen geltend machen, nicht aber die von den sozialen Ideologien behaupteten sozialen Ideen kritisch hinterfragen. Und meine Meinung dazu, wie man mit diesem Problem zurecht kommen muß, ist, daß man einen Ansatzpunkt braucht, der auch unterhalb der verbalen Sprache, der kommunikativen Sprache ansetzt. Und das, meine ich, ist der Typus ästhetische Erfahrung, und zwar ästhetische Erfahrung verstanden als sinnliche Wahrnehmung, Wahrnehmung mit den Sinnen und jenseits von Sprache oder unterhalb vom sprachlichen, kommunikativen Niveau.

Zynismus der Verdrängung

Haslinger: Gibt es nicht auch so etwas wie ein zynisches Bewußtsein der Sinne? Oder ist das jetzt zu weit gegriffen?

Paezold: Ein zynisches Bewußtsein der Sinne ist für mich schwer auszumachen. Ich kann mir ein sinnliches Bewußtsein vorstellen, das sozusagen hinter dem, was die Sinne tun, zurückbleibt, das also nicht einholt, was die Sinne in der Wahrnehmung vollziehen.

Schmidt: Natürlich gibt es eine zynische Struktur der Sinnlichkeit, weil all unsere Sinnlichkeit in ihrem Aufmerken und Nicht-Hinhören, Nicht-Hinsehen gesellschaftlich vorgegeben ist. Bis hin zu dem, was ich mir unter zynischem Bewußtsein vorstellen kann, muß das auch für unsere Sinnlichkeit gelten, die ja dressiert ist. Beim zynischen Bewußtsein kann ich mir vorstellen, daß es alles ganz genau weiß, aber weil es alles ganz genau weiß, weiß es auch, daß sich nichts ändern läßt und es kann die Hände in den Schoß legen. 'Befragt mich, ich durchblicke das alles viel besser als ihr meint, ich brauche eure kritischen Einsichten nicht'. So auch in den Sinnen. Man kann mit der feinsten sinnlichen Schärfe im zynischen Sinne zuschauen, d.h. alles bemerken, sich durch alles aufregen lassen, aber eben sagen: 'Es ist nichts zu machen. Ich bin rein beobachtendes Weltauge.' Eine solche

zynisch hochverfeinerte Sinnlichkeit hat ja Schopenhauer in seiner Ästhetik vertreten. Also das gibt es ohne weiteres für mich, und da ist allenfalls dagegen anzumelden, daß alles auf der Oberfläche Dressierte, welches durchaus imstande ist, durch Verfeinerungen, Differenzen der Genauigkeiten unerschwerlich aufs äußerste noch zu fassen, dennoch nichts mit dem zu tun hat, was unsere Kultur verdrängte bis da hinaus, in unserem Bewußtsein wie in unseren Sinnen. Oder anders gesagt: Blochs und Benjamins Insistieren aufs „Nebenbei“ konnte auch Formen des sich im Nebenbei erschöpfenden Nebenbei annehmen von Simmel bis Sternberger. Das Verdrängte liegt dann woanders. Da liegt ja eine strukturelle Zuordnung, die ineinander greift. Man kann sich viel von dem Verdrängten versprechen, das einfach doch nicht aus der Welt will, bei allen feinen Manövern der Informatik, der Simulatorik, der Ideologisierung auch der Sinnenwelt. So wie etwa Oskar Negt und Alexander Kluge davon ausgehen, daß unsere gesamte Schulung im Arbeitsvermögen frühere Arbeitsvermögen verbannen will, aber das ist nur ein Verdrängungsprozeß. Die ausgeschlossenen Arbeitsvermögen stecken immer noch ein Bedürfnis an, das, je stärker das Verdrängte zusammengeballt wird, noch irgendwo sich wieder melden wird oder auch eben dann explodieren kann.

Haslinger: D.h., Sie würden die Blochsche Vorstellung eines Noch-nicht-Bewußten im Verdrängten suchen?

Schmidt: Nicht ausschließlich, aber wesentlich. Das sagen ja alle Debatten über Blochs Freud-Verhältnis, daß er im Elan für das Noch-nicht-Akzeptierte, Noch-nicht-Bewußte sehr verächtlich über das Nicht-mehr-Bewußte gesprochen hat. Ich glaube, die Dimensionen gehören zusammen, das Verdrängte als Chance für die Zukunft, weil es keine Zukunft haben sollte, gehört so in die Zukunft wie die Chancen neuer Arbeitsvermögen, neuer Bedürfnisse, neuer Weisen sinnlicher Vergnügung, Befriedigung und Auseinandersetzung.

Paezold: Ich möchte dem noch eine systematische Bemerkung hinzufügen. Wir müssen uns darauf konzentrieren, den Begriff der utopischen Funktion in verschiedenen Facetten und Dimensionen zu konkretisieren. Wir haben auf der Ebene einer Auseinandersetzung mit dem mythischen Material Strukturierungen auszuführen, die die utopische Funktion in Bezug auf den Mythos konkretisieren. Hierbei können wir uns vielfach auf Blochs Überlegungen beziehen. Wir haben andererseits auf dem Gebiet der Sinneswahrnehmung, der reinen sinnlichen Wahrnehmung, wie wir sie anhand von gegenstandsloser oder abstrakter Malerei vollziehen können, zu unterscheiden zwischen utopischen Funktionen, wo Sinneswahrnehmungen utopisch beerbt werden können, und solchen, die zynisch geworden sind im eben bezeichneten Sinn. Und wir haben auf anderen Ebenen des Bildmaterials - der realistischen Malerei etwa - ähnliche oder vergleichbare Differenzierungen vorzunehmen. Hierfür könnte die Philosophie der symbolischen Formen ein Schlüssel sein, auch zu analytischen Differenzierungen zu kommen.

Allegorese und Kritik

Raulet: Eine Philosophie der mythischen oder symbolischen Formen kann ohnehin sehr nützlich sein, wenn man mikrologisch arbeitet. Ich hatte schon auf jene Totalität hingewiesen, die sich innerlich auflöst. Eine solche Totalität könnte man durchaus „blochisch“ als eine Auszugsgestalt auffassen, und auch eine solche Auszugsgestalt war für

Bloch ohne Zweifel die Produktionsweise im Marxschen Sinn. Ist aber heute gerade diese Totalität der Produktionsweise nicht mehr erfassbar, dann haben wir mikrologisch zu arbeiten; d.h. die verschiedenen Erscheinungen innerhalb der gegebenen Produktionsweise, sagen wir der postmodernen Produktionsweise, haben wir mikrologisch zu untersuchen als Allegorien, in denen doch eine Spannung steckt, genauso wie es in der größeren Totalität, in einer größeren Auszugsgestalt eine Spannung gab. Und diese Spannung der Allegorie scheint mir der inneren Spannung des Benjaminschen Denkbildes recht nahe zu sein, auf jeden Fall besagt sie, daß, wenn es heute noch einen „Sinn“ gibt, dann nirgendwo anders als gerade in der Auszugsgestalt oder der Allegorie selber, in diesen Mikrostrukturen des sozialen Gefüges.

Haslinger: Heißt das, daß die Kritik der politischen Ökonomie noch einmal geschrieben werden müßte in Bezug auf eine nicht mehr durchschaubare Totalität der Gesellschaft?

Raulet: Ja, das könnte man schon so formulieren.

Schmidt: Man müßte sofort ergänzen, daß die Kritik der politischen Ökonomie als Kritik auf dem Niveau des Gleichzeitigen zu überarbeiten oder umzuarbeiten wäre in Hinblick auf das von uns beredete Ungleichzeitige. Das stünde zur Zeit wohl sehr am Platz, und einen Versuch sehe ich in „Geschichte und Eigensinn“ von Negt und Kluge, wo dem nachgespürt wird, was auf dem gleichzeitigen Niveau nicht mehr sein soll: Geschichte der Arbeitsvermögen in Deutschland heißt ein Teil, genauer „Deutschland als Produktionsöffentlichkeit“, der sich genau mit dem beschäftigt, was eben beiseitegeschoben wurde; was die Gleichzeitigkeit weggeschafft hat. Und das ist doch nicht ganz weg, da ist die Freudsche Anregung aus der Verdrängungstheorie: was einmal geschichtlich geworden war, läßt sich nicht ohne weiteres beseitigen, sondern im Hegelschen Sinn nur aufheben. Unter der Aufgehobenheit ist es immer auch als Möglichkeit und Chance da. Das mindestens müßte mit der Kritik der politischen Ökonomie geschehen, daß sie aus einer bloßen Perspektive der Gleichzeitigkeit aufs Ungleichzeitige zurückreflektiert wird.

Paetzold: Man kann in diesem Zusammenhang auch an Marx' Überlegungen selbst anschließen. Marx hat bekanntlich von der asiatischen Produktionsweise als einer von der westlich-kapitalistischen Produktionsweise unterschiedenen Form der Vergesellschaftung gehandelt, und hier könnte man einen Ansatzpunkt finden für das von Bloch spekulativ bearbeitete Problem einer Polyrhythmik der geschichtlichen Bewegung. Das heißt, daß man davon ausgehen muß, daß es nicht einen einheitlichen welthistorischen Prozeß gibt, sondern daß dieser Prozeß seinerseits sich in unterschiedliche Strukturen auffächert, die über jeweils eigene Sphären, wie Bloch das genannt hat, verfügen.

Schmidt: Ich möchte noch einmal zurückkehren zum Mythischen, weil mir das als eine der zentralen Fragen von heute erscheint. Cassirer war der erste, der die Konfrontation Mythos-Logos durchbrach und klarstellte, daß der Mythos an Logizität sogar die neuzeitliche Wissenschaftlichkeit zu übertreffen vermag. Er sah den Unterschied woanders, nämlich in der Berufungsbasis: der Mythos muß sich auf Offenbarung berufen, die neuzeitliche Wissenschaft beruft sich aufs Empirische. Weil der Mythos sich auf das sich Offenbarende beruft, darum gerade kann er sogar viel logischer sein, viel genauer konstruiert sein als neuzeitliche Wis-

senschaftlichkeit, die ihre Einsichten theoretischer Art immer den empirischen Daten anpassen muß. Die Einsicht in den Blödsinn einer schlichten Konfrontation von Mythos und Logos lief weiter – etwa haben von der „Kritischen Theorie“ her Horkheimer und Adorno klar festgehalten, daß der Mythos eine Form von Aufklärung ist, wenn man ihn geschichtlich nimmt, nämlich gegen das Magisch-Animistische einer Göttlichkeit im Numinosen, also Unbestimmbaren. Dieses Göttliche konnte – das ist Dialektik –, indem es allgemein überall gegenwärtig war, in jedem einzelnen Ding, einem Stück Holz etwa, als Fetisch da sein. Gegenüber dieser magisch-animistischen Phase war der Mythos als Personalisierung der Götter schon ein aufklärerischer Fortschritt. Bei Bloch tritt nun die Einsicht auf, daß man unterscheiden muß im mythischen Material. Es gibt archaische Mythen und es gibt revolutionäre Mythen; d.h. im Mythos gab es schon die Unterscheidung zwischen Ideologie, die stabilisieren will, und Utopie, die beunruhigen will. Und dazu hat Bloch gegen das grenzenlose Entmythologisieren gesagt: Der revolutionäre Mythos muß nicht unbedingt entmythologisiert werden, zwar sicher müssen wir ihn übersetzen, aber nicht aufklärerhaft moralisieren. Noch ein anderer Horizont des Mythischen von Roland Barthes: Fassen wir das Mythische *nicht* an seinen ausgeführten Bildern, sondern an seiner Produktionsstruktur, dem ständigen symbolischen Auswechseln zwischen Zeichen und Bedeutungen, so daß ich im Mythos selber zur Allegorese komme als Verfahren, dem mythischen Bewußtsein selber allerdings in Konventionalisierungen per se unterschlagen, dann können wir heute feststellen, in wie vielen mythischen Strukturen wir verfangen sind, obwohl wir nicht mehr an die alten Götter glauben. An deren Stelle sind andere Zeichen und Bilder gerückt. Aber sie funktionieren genau so wie die alten Götter und ihre Verehrungsweise. Und in solcher mythischen Verstricktheit, in der wir uns finden, ist gerade Blochs Erinnern gerade auch an das Revolutionäre im Mythos von äußerster Wichtigkeit, sonst würde Roland Barthes' Ansatz etwa nahezu an die „Kritische Theorie“ einer durch Schlußstein endgültig versteinerten Welt erinnern.

Raulet: Das Kriterium, mit dessen Hilfe man noch eine Unterscheidung zwischen Logos und Mythos treffen kann, muß sich aus dem Mythos selber herausbilden – so habe ich Burghart Schmidt verstanden. In Hinblick auf eine Vernunft, die es in der Gesellschaft schon gäbe, eine dialektische Entmythologisierung vorzunehmen, die den Mythos von seiner Regressivität befreien würde, scheint mir heute gänzlich unmöglich zu sein. Daraus begründet sich meines Erachtens das postmoderne Bekenntnis zum Mythos – diese Position der Postmoderne, die nicht mehr unterscheiden will zwischen Mythos und Logos.

Hans-Joachim Lenger

Hommage à Bloch

Fragmente eines Vortrags über die Zeitschrift „Spuren“

„Hommage“ – das ist ein Wort, das der Sphäre des Künstlerischen entlehnt ist; ich greife dieses Wort auf, um die Arbeit der „Spuren“ in einem ersten Versuch so zu beschreiben: sie markieren einen Ort, an dem unterschiedliche Schreibweisen aufeinandertreffen – literarische, künstlerische, philosophische –, die ganz unterschiedliche Motive zum Ausgangspunkt nehmen. Und diese Schreibweisen beziehen sich auch in unterschiedlicher Weise auf ein Werk, auf eine Intention, vielleicht auf eine Intensität, die sich mit dem Namen Blochs verbunden hat. Kurz, hier findet keine Exegese Blochs statt, die den Horizont utopischen Denkens zum wiederholten Mal rekonstruierte, sondern ein Experiment, in das sich viele mögliche Horizonte, viele mögliche Perspektiven, viele mögliche Figuren eintragen mögen.

Was nämlich Bloch betrifft, so wird es langweilig geworden sein, weitere Nacherzählungen seiner Schriften zu hören; das Original ist wie immer, so auch hier allemal besser. Was indes im Blochschen Text weiter beunruhigt, was vielleicht sogar im System des Utopischen nicht immer aufgeht, ist das Detail, die Marginalie, das Unscheinbare. Wenn ich im folgenden Bloch zitiere, dann will ich mich auf ein einziges Fragment aus jenem Buch beschränken, dessen Titel auch der Zeitschrift den Namen gab: „Spuren“.

Das Merke. – Immer mehr kommt unter uns daneben auf. Man achte gerade auf kleine Dinge, gehe ihnen nach.

Was leicht und seltsam ist, führt oft am weitesten. Man hört etwa eine Geschichte, wie die vom Soldaten, der zu spät zum Appell kam. Er stellt sich nicht in Reih und Glied, sondern neben den Offizier, der „dadurch“ nichts merkt. Außer dem Vergnügen, das diese Geschichte vermittelt, schafft hier doch noch ein Eindruck: was war hier, da ging doch etwas, ja, ging auf seine Weise um. Ein Eindruck, der über das Gehörte nicht zur Ruhe kommen läßt. Ein Eindruck in der Oberfläche des Lebens, so daß diese reißt, möglicherweise.

Soweit hier Bloch. – Das ist allerdings eine merkwürdige Topographie der Phänomene, in der immer mehr „unter uns“ „daneben“ aufkommt. Schon das „Unter uns“ ist vieldeutig, erst recht das „Daneben“.

„Unter uns“ – das ist vielleicht jenes Feld, in dem wir miteinander umgehen, in dem wir also „unter uns“ sind. Es läßt aber auch ein „Drunten“ anklingen, ein „Darunter“, das „Unbewußte“ vielleicht, das als „unterhalb“ des Bewußten gedacht wird, und ebenso den Maulwurf, mit dessen Arbeit Marx einmal die Latenz der Revolution verglich. Und was das „Daneben“ angeht, so belehrt schon die Umgangssprache über das Sperrige, Mißachtete, Ausgeschlossene, Verfemte, aber auch das Bedrohliche dieses Ortes: wenn sich etwa einer „daneben benimmt“, wenn etwas „daneben geht“ oder einer sagt: „Ich bin heute irgendwie daneben“.

Der Soldat jedenfalls stellt sich an diesen verfeimten Ort, an diesen „Un-Ort“ oder auch „Nicht-Ort“, und entzieht sich so einer Ordnung des geregelt Militärischen, die doch davon lebt, daß nichts sich ihr entzieht. Das ist also in gewisser Hin-

sicht Subversion, was der Soldat da macht, aber zugleich ist es Affirmation, Bestätigung, Bejahung. Denn der Soldat tritt seinen Kameraden gegenüber, er bezieht den Ort des Offiziers, von dem aus die Truppe kontrolliert und diszipliniert wird. Er macht sich in gewisser Hinsicht dem Offizier gleich, simuliert den Offizier, verbirgt so den Soldaten, verbirgt seine Abwesenheit in einer verqueren Anwesenheit, in der unbemerkten Anwesenheit des „Daneben“.

Ich möchte die Behauptung wagen, daß es dieses Spiel, diese Simulation, diese Verbergung, diese überaus paradoxe Figur ist, die eine Intensität Blochschen Schreibens bezeichnet. Keine Dialektik von Herr und Knecht, keine Dialektik des Klassenkampfes und der Revolution wird diese Intensität bannen können, und das läßt Bloch einem Denken oft so nah erscheinen, das wir mit dem Schlagwort des „Poststrukturalismus“ zu bezeichnen gewohnt sind. Dies mag an dieser Stelle schon Hinweis darauf sein, in welcher Weise sich die Zeitschrift „Spuren“ mit Problemen des sogenannten Poststrukturalismus und der sogenannten Postmoderne befaßt.

Davon aber später. Ich will zunächst das Verhältnis von Affirmation und Subversion noch etwas weiter verfolgen und auf einige Texte in der Zeitschrift „Spuren“ verweisen, die daran arbeiten. Zum Beispiel haben wir uns in mehreren Texten mit dem rätselhaften Phänomen beschäftigt, daß ein Anonymos mit der Spraydose, bekannt als der Sprayer von Zürich, eine derart herausfordernde Kraft freisetzen konnte, daß über Jahre hinweg mit internationalem Haftbefehl nach ihm gefahndet wurde und sogar der diplomatische Apparat zweier Länder in Bewegung geriet.

Der Zürcher Sprayer hat mehrere Beiträge in den „Spuren“ veröffentlicht, einige Sätze will ich zitieren.

Dann habe ich auch andere Aktionen noch gemacht. Ich dachte einmal: verschenk doch mal Geld per Briefpost. Ich habe hundert Schweizer Franken genommen, Augen zugemacht und wahllos Namen und Adressen angetippt. Und dann habe ich den Brief geschrieben: „Guten Tag, Sie bekommen hier zehn Franken. Sie bekommen die einfach so. Eine besondere Auflage ist damit nicht verbunden. Sie können das Geld verbrauchen. Wenn Sie Lust haben, können Sie mir auch zurückschreiben.“ Und die Adressen waren so merkwürdig: meist Geschäftsleute. Was nun das Sonderbare ist: von diesen zehn Leuten hat mir nicht ein einziger zurückgeschrieben. Und ich dachte mir, offenbar sind die Leute auf alle Fälle nicht zufrieden, wenn man Geld verschenkt. Das war für mich ein psychologisch sehr wichtiges Experiment. Dann habe ich auf die gleiche Weise Kunstwerke versandt. Da haben merkwürdigerweise einige Leute geantwortet. Eine ganze Menge sogar. Die wollten vor allen Dingen wissen, was nun das Zeug bedeuten soll. Ich habe es nachher so gemacht, daß es eine Kettenwirkung ergeben sollte. Ich schrieb in die Briefe: „Wenn Sie das Kunstwerk nicht gebrauchen können, schicken Sie es einfach an irgendjemanden weiter.“ Beim Geld hat niemand geantwortet; bei den Kunstwerken haben einige geschrieben: Was bedeutet das, können Sie mir das nicht erklären? Denen habe ich zurückgeschrieben, daß sie das selbst herauskriegen müßten, meine Aufgabe sei einfach, das Zeug zu machen, und was damit weiter geschieht, sei Aufgabe des Empfängers.

Lassen Sie mich noch einen Abschnitt aus einem ande-

ren Text zitieren, der in den „Spuren“ veröffentlicht wurde und das hier Gemeinte auf seine Weise akzentuiert; er stammt von Gunnar Schmidt und widmet sich jenen Datenreisenden des Computerzeitalters, die als „Hacker“ oder „Crasher“ bekannt geworden sind. Schmidt geht von einer kleinen Zeitungsmeldung aus: in den USA waren 200 Güterwagen einer Eisenbahnlinie spurlos verschwunden – „Die mit dem Fall befaßte Polizeibehörde deutete an, daß ein manipulierter Computer die Wagen auf die Reise geschickt hatte, ohne ihren Zielort anzugeben.“ Schmidt untersucht nun das Verhältnis von „Realem“, also hier der Eisenbahnzüge, und dem „Symbolischen“, also der digitalen Zeichen, ein Verhältnis, das in Unordnung geriet.

Das Beispiel der Eisenbahnzüge zeigt, daß die Verknüpfung von Realem und Symbolischem nicht natürlich, sondern künstlich ist und daher aufgebrochen werden kann. Bringt man ein Zeichen zur Auflösung, so hört (für den Benutzer der Ordnung des Symbolischen) auch der repräsentierte Gegenstand auf zu existieren. Die Wagons, denen ihre symbolische Vertretung abhanden gekommen ist, stehen nun zur freien Disposition, sie sind von der Ordnung freigesetzt. Doch gilt auch die Umkehrung. In der Schaffung von Zeichen, denen keine Referentielle zuordbar sind, wird das System übertoll; die Symbole haben keine Entsprechung im Realen. Durch die artifizielle Verdichtung des Systems bekommt es Fiktionalitätscharakter. Das Injizieren von Zeichen, die nichts repräsentieren, und das Extrahieren von Zeichen, die etwas repräsentieren, lassen ein amorphes Ganzes aus Fiktionalität, Leerstellen und Repräsentation entstehen. Es wird deutlich: In der Rationalität der Zeichenorganisation durch die kybernetische Maschine steckt die subversive Dialektik des eigensinnigen Zeichens.

Ich habe diese beiden Beispiele herausgegriffen, um zu zeigen, daß auch hier eine „Arbeit am Unscheinbaren“ versucht wird, am „Kleinen und Leichten“, das vergnügt und doch im bloßen Vergnügen nicht zu Ende geht. In beiden Beispielen fehlt jedenfalls der klagende Ton, der den meisten Emanzipationsdebatten eignet; das kommt, weil nicht vom Mangel die Rede ist, aus dem man herausmüßte, sondern von einem gewissen Überfluß. Überfluß der Zeichen beim Sprayer, Überfluß auch beim Hacker, der den Datenströmen neue Zeichen injiziert, die Simulation also intensiviert und eben dadurch „kippen“ läßt. All dies korrespondiert mit dem verqueren Ort des „Daneben“, den eben auch die Dialektik als Algebra der Revolution nicht kennt, oder genauer: den sie zwar kennt, doch – wie wir aus der Geschichte der Revolution belehrt wurden –, ebenfalls nur als verfeimten Ort, als Disziplinlosigkeit nämlich, als Abweichung, als Krankheit und Perversion im schlimmsten Fall. Dieser Ort findet auch in der dialektischen Weisheit kein Obdach, selbst dann nicht, wenn sie subtiler ist als jene Stalins. Die Rätselfigur des „Daneben“ könnte also darauf verweisen, daß *auch* oder *gerade* die Ordnung dialektischer Vernunft in ihrer subtilen Architektonik eines Orts der Unvernunft bedarf, um sich selbst als Vernunft definieren zu können; ja, daß sie in ihrer Arbeit diesen Ort immer neu hervorbringt, herausfordert und von ihm herausgefordert wird.

Ich spiele auf ein Problem an, das seit einiger Zeit nachhaltig diskutiert wird; das Stichwort des sogenannten „Poststrukturalismus“ ist bereits gefallen, und wenn Autoren wie Foucault, Derrida, Lyotard, auch Baudrillard, höchst unterschiedliche Wege gegangen sind und gehen, so ist doch ein immer wieder aufblitzendes Motiv ihrer Schriften das Denken dieses „ungedachten Daneben“.

Es war also genau kalkuliert, wenn wir in den ersten beiden Heften der „Spuren“ ein Gespräch veröffentlicht haben, das Michel Foucault uns 1982 gewährt hat; Foucault, ein bedeutender französischer Denker, der übrigens auch von Bloch nicht gerade kenntnisreich abqualifiziert worden war

– siehe „Experimentum Mundi“. Als wir Foucault um dieses Gespräch baten, da wollten wir signalisieren, daß die „Spuren“ einen Dialog anstreben, der – pauschal gesprochen – zwischen den Traditionen „Kritischer Theorie“ auf der einen Seite, den Traditionen französischer Phänomenologie auf der anderen Seite geführt werden müßte. Foucault:

Überraschenderweise hat Frankreich wenig, indirekt oder gar nicht den Strom des Weberschen Denkens, die Kritische Theorie oder die Frankfurter Schule gekannt. Das stellt übrigens ein kleines historisches Problem dar, das mich fesselt und das ich keineswegs gelöst habe: Bekanntlich sind viele Repräsentanten der Frankfurter Schule 1935 nach Paris gekommen um dort Zuflucht zu finden. Sie sind ziemlich schnell wieder abgereist, wahrscheinlich abgestoßen – einige haben das gesagt –, jedenfalls aber traurig und betrübt darüber, daß sie nicht mehr Widerhall gefunden hatten. (...) Wenn ich die Frankfurter Schule rechtzeitig gekannt hätte, wäre mir viel Arbeit erspart geblieben. Manchen Unsinn hätte ich nicht gesagt und viele Umwege nicht gemacht, als ich versuchte, mich nicht beirren zu lassen, während doch die Frankfurter Schule die Wege geöffnet hat. Es gibt da ein merkwürdiges Problem der Undurchlässigkeit zweier Denkformen, die einander sehr nahe waren. Vielleicht ist es diese Nähe selbst, die die Undurchlässigkeit erklärt. Nichts verbirgt ein gemeinschaftliches Problem mehr als zwei verwandte Weisen, es in Angriff zu nehmen.

Leider ist diese souveräne Aussage Foucaults in der Bundesrepublik oft kleinkariert mißverstanden worden, nämlich sozusagen als Mitteilung eines reuigen Sünders, der sich nun doch von der „Kritischen Theorie“ habe bekehren lassen. Kein Mißverständnis könnte größer sein. Heute kommt es nämlich weniger denn je auf Rechthaberei oder einen fruchtlosen Grabenkrieg irgendwelcher Schulen an, dies scheint auch Foucault bedeuten zu wollen, und eine These will ich anschließen: Die französische Lektüre Husserls, Heideggers, Nietzsches, die im sogenannten poststrukturalistischen Denken wirksam geworden ist, scheint mir jedenfalls das Spiel der subversiven Bejahung, des Orts „daneben“, die Strategien der Verführung, der Verheimlichung und die Bewegungen des Wunsches oft treuer erfahrbar zu machen als es die theologische Technik des schlechten Gewissens vermag, die ja noch in der Dialektik funktioniert, wenn sie die bestehende Welt im Namen metaphysischer Hinterwelten kritisiert. Affirmation gilt in der „Kritischen Theorie“ – wie oft bei Herbert Marcuse – oft nur als Stabilisierung bestehender Herrschaft; die subversive Affirmation des „Daneben“ entgeht ihr. Und wenn Adorno Blochs „Spuren“ einmal vorgeworfen hat, sie verschwiegen ihren Hegel, hätten ihn aber gut intus, wenn er ihm also in gewisser Weise ein Spiel mit der Simulation und der Verheimlichung vorhielt, das beim Soldaten zumindest listig aufging, dann gewinnt die These an Wahrscheinlichkeit, daß Blochs Phänomenologie des Unscheinbaren heute ein ausgezeichneter Ausgangspunkt ist, um von deutscher Seite den Dialog mit den französischen Autoren der Gegenwart zu suchen.

Immer wieder haben wir uns in den „Spuren“ etwa mit den Arbeiten Jean Baudrillards auseinandergesetzt, für den die sogenannte Geschichte längst jene kritische Masse erreicht hat, die – nach einem Modell der Astrophysik – eine Implosion auslöst: Implosion des Sinns, Implosion des Sozialen, Implosion des Theoretischen, und zwar, weil die Inflation der Zeichen das Referentielle, also die „Wirklichkeit“, mit sich forgerissen hat und kein „Riß“ in der Oberfläche eine neue Wahrheit, einen neuen Sinn und eine neue Geschichte mehr freigeben wird. (Baudrillards Beitrag in den „Spuren“ ist als Einführung in sein Denken übrigens sehr geeignet.)

Einem deutschen Leser Baudrillards könnte sich manchmal der Eindruck aufdrängen, hier habe sich die Instanz des Negativen, an welche sich Adornos Dialektik band, bis auf

einen winzigen, aber intensiven Punkt zurückgezogen, den der Verführung, des Verschwindens, des Todes. Doch gerade deswegen konnten Volker Einrauch und Lothar Kurza, die sich in den „Spuren“ mit Baudrillards Medientheorie auseinandersetzen, vielleicht auch zu Recht schreiben:

Zugegeben, zwischen Adorno und Baudrillard liegen Welten. Und darüber sollte man nicht einfach hinweg. Baudrillard, das sind nicht mehr die alten Töne der Dialektik und der Negativität, der Aufhebung und der behutsamen Reflexion. Das ist ein wucherndes, hochinfektiöses Schreiben, ein orkanartiges Fortreißen und Zermalmen aller Begriffe, die je Sinn und Ordnung geloben wollten. Und Baudrillard scheint da nichts auszusparen, nicht einmal die Kritik, nicht einmal die, so daß am Ende nur noch was bleibt? Die Leere, der Tod, die Wüste und das Nichts. Baudrillard, das ist wahrlich eine verführerische Reise durch eine künstlich ausgeleuchtete Nacht, eine Reise, die, wenn sie bei Anbruch des Tages ihr jähes Ende findet, und dieses Ende ist ihr gewiß – einen nachhaltigen Kater hinterläßt.

Ich bin auf diese Diskussion mit französischen Gegenwartsautoren auch eingegangen, weil sie eine Frage berührt und deutlicher werden läßt, die ich zu Beginn angedeutet habe: die Frage der Schreibweisen, der unterschiedlichen Schreibweisen, die in den „Spuren“ aufeinandertreffen. Wenn es richtig ist, daß die Vernunftfälschung der Metaphysik und der Wissenschaften eben nur *eine* mögliche Erzählung ist; wenn es stimmt, daß diese Weise des Erzählens durch Operationen, die sich vielleicht rekonstruieren lassen, ins Zentrum der Diskurse versetzt oder ein solches Zentrum erst geschaffen hat; wenn es weiter stimmt, daß wir heute in einer Vielfalt dezentrierender Bewegungen begriffen sind, dann gewinnt die Maxime, eine Vielfalt von Schreib- und Erzählweisen nicht nur zuzulassen, sondern geradezu herauszufordern, große Bedeutung.

Ich hatte zu Beginn nur einen ersten Teil des Blochschen Fragments über „Das Merke“ gelesen und möchte nun einen zweiten folgen lassen. Bloch schreibt weiter:

Kurz, es ist gut, auch fabelnd zu denken. Denn so vieles eben wird nicht mit sich fertig, wenn es vorfällt, auch wo es schön berichtet wird. Sondern ganz seltsam geht mehr darin um, der Fall hat es in sich, dieses zeigt oder schlägt er an. Geschichten dieser Art werden nicht nur erzählt, sondern man zählt auch, was es darin geschlagen hat oder horcht auf: was ging da. Aus Begebenheiten kommt da ein Merke, das sonst nicht so wäre; oder ein Merke, das schon ist, nimmt kleine Vorfälle als Spuren und Beispiele. Sie deuten auf ein Weniger oder Mehr, das erzählend zu bedenken, denkend wieder zu erzählen wäre; das in den Geschichten nicht stimmt, weil es mit uns und allem nicht stimmt. Manches läßt sich nur in solchen Geschichten fassen, nicht im breiteren, höheren Stil, oder dann nicht so. Wie einige dieser Dinge auffielen, wird hier nun weiter zu erzählen und zu merken versucht; liebhaberhaft, im Erzählen merkend, im Merken das Erzählte meinent. Es sind kleine Züge und andre aus dem Leben, die man nicht vergessen hat; am Abfall ist heute viel. Aber auch der ältere Trieb war da, Geschichten zu hören, gute und geringe, Geschichten in verschiedenem Ton, aus verschiedenen Jahren, die, wenn sie zu Ende gehen, erst einmal im Anrühren zu Ende gehen.

Ich will daran anschließen, denn was Bloch hier bedeutet, könnte mir helfen, einen Zugang zur künstlerischen Seite der Zeitschrift „Spuren“ zu eröffnen. Von den kleinen, eher alltäglichen Begebenheiten habe ich gesprochen, auch von einer wohl theoretisch oder philosophisch zu nennenden Diskussion, die in der Zeitschrift geführt wird.

Drittens jedoch ist das Künstlerische und Ästhetische ein wichtiges Element, auf das ich noch eingehen möchte, weil es von ebenso großer Bedeutung in unserem Versuch ist.

Das kleine Beispiel, das ich in diesem Zusammenhang erwähnen will, stammt von Jochen Hiltmann und bezieht sich auf das Problem eines möglichen Aufstands der Natur. Es handelt sich um einen Text, der gewisse Tagesnachrichten – vornehmlich Hamburger – mit dem Œuvre des Künstlers Wols in Verbindung bringt und die Vision eines Fliegen-

staates entwirft, der aus einer eingefriedeten Giftmülldeponie hervortreten wird.

Dieser Sommer war ein langer und heißer Sommer ähnlich dem von 1983. Der heilige Georg muß den Teufel selbst erschlagen und den Kadaver auf das Forschungsfeld, den sauberen Müllberg geworfen haben. Jedenfalls bildete sich an einem Ort auf dem Berg die schwarze Wolke. Wie ein Ungewitter zog sie herauf, eine ungeheure Menge von Fliegen. Die Stadtverwaltung versuchte zunächst verschiedene chemische Mittel, die gewöhnlich zur Vernichtung von aller Art pflanzlichen und tierischen „Schädlingen“ verwendet wurden. Schließlich ließ sie die Bergkuppe mit einer Betonschicht überschütten. Aber die Fliegen – oder was auch immer – verursachten einen so starken Druck, daß der Beton sich hob, an mehreren Stellen riß und Zwischenräume sich bildeten. In diesen aber blieb es leer.

Man war bestürzt. Man war in tiefere Unsicherheit gestürzt. Unvermutet geschieht etwas Undenkbares: Ein Fliegenstaat, fremdartig, abstoßend, baut sich blitzartig auf, in völliger Abweichung von jeglicher Norm, und stört die Anordnung der Vernunft, ehe ihm der wissenschaftliche Prozeß gemacht werden kann. Ein Maler, der etwas gesehen hat, jenseits der Kunst, berichtet: „Ich habe sie gesehen, wirklich gesehen: die Schwärme in ihrer einzigartigen Unberechenbarkeit. Diese Bewegung einer Wolke von Reflexgewittern, die riesenhafte Unordnung im Zwinger seiner wachsenden Masse. Auch häßliche, plumpe, große Fliegen, deren Flug stumpf ist; vereinzelt, halb Wurf halb Fall lösten sie sich aus der dunklen Wolke und klatschten auf die Erde; wie Auswurf der metallurgischen Welt ins Organische, Sekrete von Reizungen an der Organhaut der Erde, gleich der Färbung des Meeres durch Myriaden schwarzer Quallen.“

Was das nun mit Bildender Kunst zu tun hat, mag zunächst nicht so recht einleuchten; es müßten natürlich auch der ganze Text, die ganze Montage, also auch die Abbildungen hinzugezogen werden. Doch mag deutlich werden, daß hier ein Schreiben versucht wird, das sich mit der assoziativen Kraft Bildender Kunst gleichsam auflädt und deren mögliche Erzählung freisetzt; ein Schreiben, das sich an der Intensität von Bildern mißt und daher die institutionellen Regelsysteme der Kunstkritik und des Kunstbetriebs mißachten muß.

Die kleine Auswahl von Beiträgen, mit der ich versucht habe deutlich zu machen, in welcher Form die Zeitschrift „Spuren“ eine Hommage an Ernst Bloch ist, mag glücklich oder weniger glücklich gewesen sein. Ich habe einzelne Abschnitte, einzelne Themen, einzelne Autoren und Schreibweisen aus einem Kontext gelöst und sie in den Kontext meiner Rede gestellt. Andere Lesarten wären also möglich, in anderen Perspektiven könnten sie auslaufen, und daher wäre auch eine andere Vorstellung der Zeitschrift „Spuren“ heute abend möglich gewesen.

Doch denke ich, daß ein Gedanke Blochs stets bedacht werden müßte: die Zäsur des „Daneben“, die kleine Finte des Soldaten, Sprayers oder Hackers; die kleinen Finten des Alltags; die kleinen, genau kalkulierten Verführungen der Dialektik auch als Algebra der Revolution; die kleinen Zäsuren und Einschnitte, das Spiel aus Anwesenheit und Abwesenheit, die das Regelsystem der Institutionen, Apparate und Machtdispositive blind werden läßt, vielleicht sogar mitunter hilflos. Das „Daneben“ nämlich hat selbst zum engsten Nachbarn, was Bloch das „Dunkel des gelebten Augenblicks“ genannt hat: jenes mystisch geladene, noch nie angehoffene, stets versuchende und versucherische „Loch“ im Seienden, das in kein System zu bergen ist und sich daher in *allen* Systemen als „Spur“, als Unstimmigkeit im Unscheinbaren Geltung verschafft.

Zwei Sätze aus Blochs Fragment „Das Merke“ hatte ich noch nicht gelesen; ich will sie hier ans Ende setzen:

Es ist ein Spurenlesen kreuz und quer, in Abschnitten, die nur den Rahmen aufteilen. Denn schließlich ist alles, was einem begegnet und auffällt, dasselbe.

Index

„Spuren“-Themen

Andre, Hans: Corporate Identity. *Vom Aufmarsch der Schriften*. 10/27.
Assever, Ruth: Wassyl Stus. *Ein ukrainischer Dichter der Gegenwart*. 9/16.
Baudrillard, Jean: Das Jahr 2000 wird nicht stattfinden. *Nach der Geschichte: Herrschaft der Simulation?* 6/21.
Bauer, Elisabeth Eleonore/Traber, Jürgen Habakuk: Friedenswerkstatt „drüben“. *Ein Besuch in der DDR*. 3/12.
Bauer, Gerhard: Exil. *Ein Vortrag, gehalten in den USA*. 11/12; 16.
Baumann, Gerd: Der Mythos vom guten Leben. *Sprache und ideologischer Wandel in einer afrikanischen Kultur*. 4/37.
Bergmann, Werner: Musik. *Das Hintergrundrauschen der Kultur*. 7/17.
Beuys, Joseph: Eine radikale Veränderung. *Erläuterungen zur Honigpumpe*. 9/37.
Biermann, Wolf: Im Hamburger Federbett. *Ein Gespräch mit Frieder Reininghaus*. 4/8.
Bischof, Rita: Der Abfall der Idee. *Oder: Georges Batailles Entwurf einer Heterologie*. 8/30.
Blecking, Diethelm: Polnische Zustände. *Ein Blick aus einem Warschauer Fenster*. 2/7.
Bloch, Ernst: Ein Sieg des Magazins. *Aufsatz aus dem Jahr 1929*. 1/4.
 - Drei Briefe. *An Siegfried Kracauer, Joachim Schumacher, Thomas Mann*. 4/6.
 - Briefwechsel mit Max Horkheimer 1936-1938. 10/53.
Bloch, Jan Robert: Die Eisen der völkischen Geheimkammer. *Zur Mythologie der „entscheidenden Waffe“*. 2/20.
 - Neue Häuser in der Baker Street. *Nebst einer Anfrage, das Recht auf Fälschung betreffend*. 6/17/19.
 - Abschied vom Müll. *Vom Einsatz im Kampf gegen das Chaos*. 9/23.
 - (Hrsg.) Ernst Bloch - Max Horkheimer: Briefwechsel 1936 bis 1938. 10/53.
Bloch, Karola: Über die „Spuren“. *Grüßwort der Herausgeberin*. 3/4.
Böhme, Hartmut: Melancholie der Kritik. *Zur Rehabilitation des saturnischen Temperaments*. 11/12/28.
Blume, Bernhard/Blume, Maria: Ödipale Komplikationen. *Fotografie*. 7.
Boehnecke, Heiner: Motive der Verkehrten Welt. *Vom Einbruch des Lachens in die Hierarchie*. 5/20.
Brandt, Heinz: Tragödie und Fanal. *Über den 17. Juni*. 3/9.
Brehmer, KP: Vergrößerung des blinden Flecks. *Antwort an Günter Kunert*. 9/15.
Burisch, Wolfram: Soziale Medizin in zynischem Zwang. 9/51.
Büttner, Werner/Oehlen, Albert: Eine Geschichte. 2/27.
Dietschy, Beat R.: „500 Jahre Unterdrückung sind zuviel“. *Über die Organisation indianischen Widerstands*. 3/43.
Ditzen, Lore: Aus einem europäischen Testament. *Der polnische Maler Joseph Czapski*. 1/27.
Dombrowsky, Wolf R.: Apokalypsis zum Apokalypsis. *Versuch über leicht verderbliche Ware*. 10/10.
Döpfer, Claus/Fröhling, Christine/Minsen, Mins: Über das Leben der Dinge in ihren alten Tagen und danach. 8/18.
Effenberger, Boris: André hat nicht in Drachenblut gebadet. *Über einen Film von Louis Malle und ein Buch von Christoph Hein*. 6/31.
Effenberger, Boris/Lohr, Stefan/Reininghaus, Frieder: Prälieden zur terroristischen Gesellschaft. 6/8.
Ekelöf, Gunnar: Eine Wallfahrt - 1983. *Über die Lyrikerin Edith Södergran*. 10/16.
Feldkamp, Karl: Erdberührungen. 3/4.
Fetscher, Iring: Der Börsenspekulant. *Wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann*. 5/33.
Fleischhauer, Peter/Meder, Norbert: Superzeichen. *Die Tiefen des semantischen Raums*. 10/10.
Flusser, Vilém: Exil und Kreativität. 9/5.
 - Hat Schreiben Zukunft? *Zwei Texte über eine verschwindende Kunst*. 10/20.
 - Vorschritt. *Nachtrag zur Schrift*. 11/12/7.
 - Ein Leserbrief. 11/12/9.

Foucault, Michel/Raulet, Gérard: Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? *Ein Gespräch/Erster Teil*. 1/22.
 - Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? *Ein Gespräch/Zweiter Teil*. 2/38.
 - Nachtrag zu Marx. 8/8.
Friederici, Michael: Freiheit und Democracy. *Über Herbert Achterbusch*. 3/39.
Fährnders, Walter: Brüche. *Zur Wiederentdeckung Franz Jungs*. 5/38.
Geier, Manfred: Ubus Bauch. *Perspektiven einer Pataphysik des Raums*. 8/40.
 - HYPER OLYMPIC. *Ein Video-Sprachspiel*. 10/32.
Geissler, Volker: Modell Future. *Der Stil unserer Zeit*. 1/10.
Heer, Hannes: „Das Vertrauen bröckelt“. *Gespräch über Krieg, Alltag und Widerstand*. 3/15.
Heinemann, Gottfried: Ein praktischer Vorschlag. *Zur Verbesserung des Kalenders und zur Neuerschaffung der Zeit*. 3/10.
Hempel, Hans-Peter: Paul Celan. *Die fort-dauernde Apokalypse*. 8/46.
Hercher, Jutta: Die Melodie der Verhältnisse. *Über den Jazzmusiker Breuer*. 11/12/89.
Hiltmann, Jochen: Eine fremde Mannschaft. *Vom Zeitgeist des bundesdeutschen Ausstellungswesens*. 1/19.
 - Ich vermiss Joseph Beuys im Bundestag. *Eine kleine Anfrage*. 2/5.
 - Die neuen Wilden. 4/53.
 - Punks. *Fotografie*. 5.
 - Fünf Finger hat die Hand, vierundzwanzig Stunden der Tag. *Fotografie*. 6.
 - Ceuf Coaquarie. *(Ich erinnere euch an Wols)*. 7/35.
 - Der Fliegenstaat. 8/24.
 - Beuys - Honigpumpe. *Fotografie*. 9.
 - Tätowierung. *Fotografie*. 10.
 - Miruk. *Vorläufige Auskunft über Un-Ju-Sa, Korea*. 10/11/76.
Hinterberger, Norbert: Drei Texte. 6/14.
Hollender, Dietmar: Musik als Schallkunst. *Wagners ästhetische „Umwertung aller Werte“*. 4/32.
Hunscha, Christa: Nahkampfarbeit. *Über die Schuld der Opfer*. 3/24.
Jahn, Roland/Rost, Michael: Die Machtstrukturen sind gefährdet. *Über Opposition in der DDR*. 3/27.
Johannmeier, Rolf: Spielleute. *Die Lust der Subversion*. 5/13.
Kesting, Hanjo: Ein Märchen aus uralten Zeiten. *Oder: Wende durch „Werkzeuge“?* 4/26.
Kirsch, Sarah: Gedichte. 4/12.
 - Amtsanmaßung. *Aus einem Gespräch mit Jochen Hiltmann*. 4/11.
 - /Naegeli, Harald: Porzellanschnecken. *Ein Briefwechsel*. 8/5.
Klippel, Susanne: Reise ins deutsche Ausland. 1/35.
 - Der mächtige Spatz. *Yankes auf Grenada*. 4/4.
Kunert, Günter: Erkundungen. *Neue Stücke*. 5/7.
 - Zurück in die Steinzeit. *Ein Vortrag*. 9/9.
Kurzawa, Lothar: Die Phantome ringen noch... *Drei Beobachtungen vom Verschwinden einer Kunst*. 10/61.
Lenger, Hans-Joachim: Das Schweigen der Mehrheit. *Anmerkungen zur „Volkszählung“*. 1/6.
 - Ein Gefühl der Sicherheit. *Notizen zur alltäglichen Ökonomie der Angst*. 1/9.
 - Terror der Zeichen. *Oder: Warum es keine Gnade geben kann*. 6/37.
 - Journalistisches Ressentiment. *Ein ZeitZeichen zeigte sich an*. 7/5.
 - Im Schatten des kleinen Turms. 7/15.
 - Hoffnung zur Unzeit. *Über das Hamburger Institut für Sozialforschung*. 8/50.
 - Honigpumpe. *Joseph Beuys und die Ökonomie aus dem Nichts heraus*. 9/42.
 - „Lo-Lotte...“. *Nazistische Töne bei Matthes & Seitz*. 10/7.
 - „Wie bitte?“. *Vom deutschen Wesen im deutschen Computer*. 11/12/13.
Lenk, Elisabeth: Leserbrief zu Bergfleth. 11/12/9.
Lingner, Michael: Hypnotische Griffe. *Zur aktuellen Kontroverse um Wagners Kunstkonzeption*. 4/20.

Loewy, Hanno: Die Rücksichtslosigkeit der Verunsicherung. *Über Harald Naegeli*. 4/49.
Maier, Willfried: Zur Dynamik des babylonischen Turms. *Ernst Jüngers Theorie der totalen Mobilmachung*. 2/15.
 - Die Deutschen sterben aus. *Keine Kopfgeburt*. 6/5.
Medicus, Thomas: Spiegel und Wüste. *Zum anarchischen Vitalismus Pier Paolo Pasolinis*. 5/25.
 - Hermes. *Über Franz Hessel*. 7/40.
Münster, Arno: Strukturalismus, Kritik Praxis. *Zum Tod von Michel Foucault*. 7/22.
Mürner, Christian/Cordes, Gesche-M. (Fotos): Das Zeichen. 6/42.
Naegeli, Harald: Autonomie der Graffiti. *Ein Gespräch*. 4/45.
Negt, Oskar: Für eine neue Marx-Lektüre. *Über revolutionäre Theorie und revolutionäres Subjekt*. 3/18.
Nosratan, Khosrow: Wie erstarrt. *Botho Strauß mit Martin Heidegger*. 2/28.
 - Intellektuelle Anschauung. *Zur Argonautik des Todes bei Schelling*. 9/29.
 - T/Autogramme des Denkens. *Zum Spätwerk Martin Heideggers*. 11/12/82.
Paffenholz, Alfred: Eigenbedarf der Bundeswehr. 3/6.
 - Tevjes Welt. *Besuch im jiddischen Theater in Warschau*. 5/41.
Preufer, Gerhard: „Verbannt ins Grauen heftiger Belustigung“. *Botho Strauß' „Kalldewey, Farce“*. 2/36.
Rebos, Walter: Der energetische Fluß der Bilder. *„Trom“ - Kino als Videospiele*. 2/23.
Reemtsma, Jan Philipp: Aber etwas fehlt... *Antwort an Hans-Joachim Lenger*. 10/65.
Reininghaus, Frieder: Ein Künstler, von der Macht ergriffen. *Richard Strauss und der Faschismus*. 1/32.
 - „Abenteuer Bundesrepublik“. *Der verglimpte Staat*. 2/4.
 - Die Erfahrungen nur unzureichend genutzt. *Exil-Kongress in Osnabrück*. 3/37.
 - Calcutta. *Notizen einer Reise*. 5/45.
 - Hoffnungen - vom Futur bis zum Plusquamperfekt. 8/14.
Roth, Karl Heinz: Glasbruch, Menschenbruch. *Über die Tradition des Vormärz*. 11/12/97.
Ruprecht, Uwe: Waage, schiefe Waage. *Abstände über den Dandyismus*. 11/12/22.
S.: Der Vorwand der „Würde“. *Peep-Shows und die „Würde der Frau“*. 5/10.
Schmidt, Gunnar: „Call me Fuck!“ *Subversive Computerspiele*. 5/10.
 - Pop-Video-Kunst. *Die künstlichen Träume*. 7/27.
 - Steine keine Steine. *Zum Aufstand der Stadtnatur*. 8/11.
Sens, Eberhard: Von Zeiten und Halbwertzeiten. *Zur Semiotik des radioaktiven Mülls*. 11/12/5.
Siede, Claudia: Eine Reise in die fremde Heimat. *Über einen Besuch in der DDR*. 6/6.
Sonnemann, Ulrich: Nachsatz 1985. *Zu einer Diskussion mit Bergfleth aus dem Jahr 1980*. 11/12/10.
Steffen, Marc: Von Prometheus zu Proteus. *Zu einer Sozialgeschichte des Verräters*. 11/12/37.
Stegers, Thomas: Der Mauerläufer. 7/8.
Strohschein, Barbara: Dionysos oder der schlechte Rausch. 4/15.
Syring, Marie Luise: Geschichte als Widerstand. *Das neue Geschichtsbild der französischen Kunst*. 6/48.
 - Die Kunst der Lüge. *Kritische Anmerkungen zum Anarchismus und Neoklassizismus von heute*. 9/47.
Traber, Jürgen Habakuk: Exilforschung. *Ein deutsch-deutscher Dialog*. 2/8.
 - „Lebensphilosophie“. *„Kalldewey, Farce“ in Berlin*. 2/35.
Urian: Definitiv ausgekacht. *So ist der Tod: glatt, klar unüberhörbar*. 7/13.
Vorrath, Jürgen: Taktische Bilder. *Zu Arbeiten von Werner Büttner und Albert Oehlen*. 2/26.
Weiland, René: Axolotl. *Oder vom Verschwinden in der Zeit*. 9/19.
Zagajewski, Adam: Wehrlöse Schriftsteller? *Rede auf dem VS-Kongress*. 6/13.

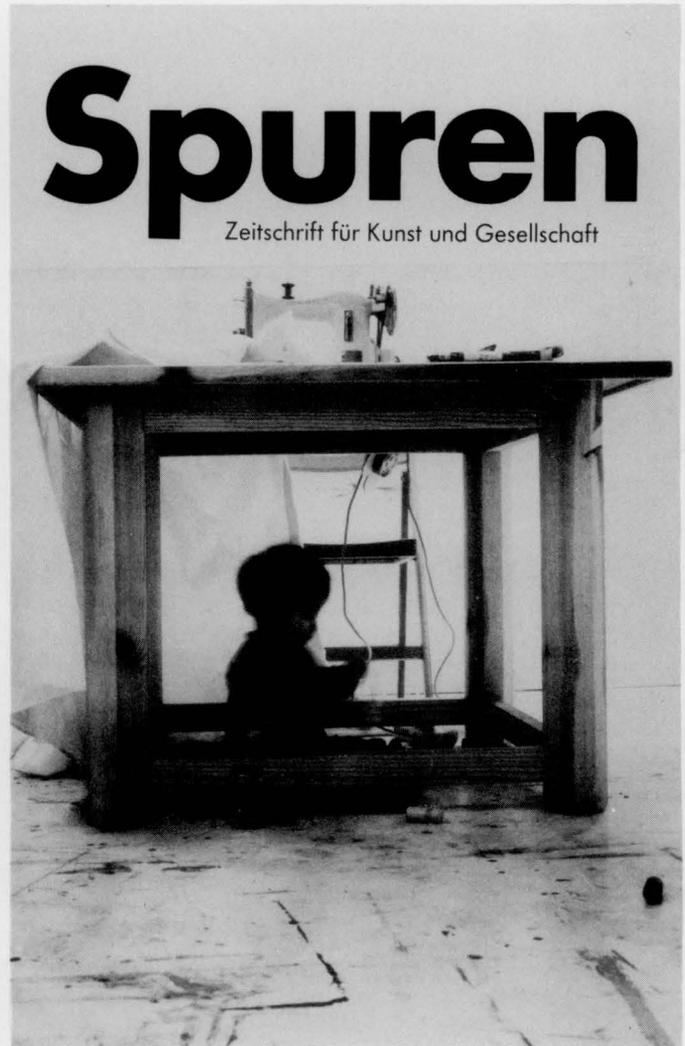
Zürcher Sprayer: Jenseits der Räume. *Über die Kunst, den Fängern zu entgehen*. 1/14.

„Spuren“-Magazin

Assever, Ruth: Christliche Allegorie als protestantisches Ärgernis. *Über ein Buch von Christian Beutler*. 7/51.
Bauer, Elisabeth Eleonore: Deutschland nix gutt... *Das neue Programm des CaDeWe*. 1/42.
 - Carmen-Kraßbrühe. *Über Bizet als deutsche Mode*. 6/62.
Bauer, Gerhard: Nicht mehr ergriffen. *Über Jochen Klepper*. 1/49.
 - Ein mitverbrannter und sehr lebendiger Autor in Briefen. *Über Oskar Maria Graf*. 7/55.
Behrendt, Bernd: Vielleicht zum letzten Mal: Mühlheimer Theatertage. 3/57.
 - Wenn Kernkraftwerke schön sein müssen. 7/56.
 - Interview mit Uwe Jens Jensen. 9/56.
 - Konservatives Literaturtheater. *Interview mit Jürgen Flimm*. 10/69.
Boehnecke, Heiner: Schlaraffenland. *Rezension zweier Bücher*. 10/72.
Berghaus, Ruth: Die Entzeitsituation einer Männergesellschaft. *Gespräch über eine Parsifal-Inszenierung*. 1/45.
Beuys, Joseph: Fanatisch kleinkariert. *Über die Hamburger Kulturdiplomatie*. 10/68.
Binder, Klaus: Max Raphael: Kunsttheorie. 8/60.
Birkenfeld, Helmut: Haltet die Pyramiden fest! Nur wie? 2/60.
Birkenstock, Reinhard: Strafprozeß: Gegenreform. *Über einen Vorstoß der CSU*. 1/40.
Bloch, Jan Robert: Ein linkes Buch zur rechten Zeit. *Rezension von Wolf Dietrich Schmied-Korwarzik's Arbeiten*. 11/12.
Brantsch, Ingmar: Danzig Gdansk 1976. *Gedicht*. 2/43.
Breysach, Barbara: Die neuen Filme von Ulrike Ottinger und Ula Stöckl. 6/60.
 - Erinnerung an die Gemeinschaft. *Tschechows-Inszenierung in Berlin*. 6/62.
Böll, Victor: „Kein schöner Land“. *Über Silvio Blatter*. 6/63.
Damkowski, Christa: Zählen und Erzählen. *Über die Semiotik des Weiblichen*. 5/55.
 - Französische Gefühlskultur. 7/53.
 - Frauen in der Wissenschaft. 7/54.
Dietschy, Beat R.: Auf dem Weg zum utopischen Marxismus. *Über Arno Münsters Bloch-Buch*. 1/56.
Drateln, Doris v.: Reinigende Zerstörungswut. *Über die Bilder Blalla W. Hallmanns*. 2/48.
 - Künstleräume. *Eine Ausstellung in Hamburg*. 3/63.
Edgebrecht, Harald: Das Phantom in der Oper. *Über ein gefälschtes Schubert-Stück*. 1/46.
Einauch, Volker: Zeitreisen. *Chris Markers Film „Sans Soleil“*. 4/78.
Enderle, Dorothea: Nebelgefahr. *Der „Blick aufs Wetter“*. 4/60.
Füsser, Bea: Erotische Beziehungen und konsequenter Feminismus. 1/55.
Greifrath, Matthias: Revolutionen kommen auf Katzenploten. *Über die Kosten von Demonstrationen*. 1/38.
 - Das Leben mit Kindern mag Glück und Last sein. *Über Barbara Sichtermann*. 1/54.
 - Grubers „Hamlet“. 1/42.
 - Übungen über das Sterben. *Über Beckett*. 3/49.
Grützback, Frank: Ein Freundeskreis. *Eine kölsche Initiative*. 3/49.
Halstenberg, Armin: „Napoleon“ auf Deutschlandtournee. *Über A.Gance's Film „Napoleon“*. 2/56.
Hanisch, Heinz T.: Die bleibende Fremdheit. *Über Michel Leiris*. 8/62.
Hesse, Wolfgang: Atomic Café. *Gespräch mit Jayne Loader*. 2/55.
 - Erprobung der Wirklichkeit. *Über das Pahl-Museum*. 3/62.
 - Verbrannte Bücher, verfeimte Dichter. 3/62.

Hielscher, Martin: Die schöne Gefangene. Rezension. 9;59.
 - Das Band am Hals der Olympia. Rezension eines Buchs von Leiris. 9;60.
 - Moos. Rezension einer Novelle. 10;71.
Hoffmann, Joseph: Schocker. Rezension. 5;53.
Hoven, Herbert: „Nikolaus Marggraf“. Oder: Dechiffrierung eines Pseudonyms. 5;56.
Jacobi, Hartmut: Aufruf zur Unterstützung der Verteidiger politischer Gefangener. 8;65.
Jasper, Willi: Geschichten aus Hollywood. Über Chr. Hamptons Bühnenstück. 2;54.
 - Fernsehen und Realität. Am Beispiel von „Im Zeichen des Kreuzes“. 3;59.
Johannsmeier, Rolf: Weltuntergänge. Rezension. 8;59.
Kappel, Robert: DDR-Realität. Über Fontane. 3;64.
 - Woza Albert! - Erhebe Dich, Albert! Über ein Stück afrikanischen Theaters. 4;77.
Kogel, Jörg-Dieter: Die politische Dynamik des Konjunktivs. 1;51.
Kogel, Reni: „Rotkäppchens Lust und Leid“. Über eine Anthologie von Jack Zipes. 1;54.
Konrad, Brigitte: Die Post. Probleme, eine Zeitschrift zu versenden. 4;80.
Kroh, Barbara/Schreiber, Ulrich: Deutschtalientes Festival in Hamburg. 6;52.
Kröhnke, Friedrich: Soziale Biografie eines Sozialisten. 7;55.
Kurzawa, Lothar: 20 Jahre Video-Kunst. 5;51.
 - In der Höhle des Löwen. Eine Kafka-Verfilmung. 6;58.
 - Was wäre, wenn die Kamera nicht dabei gewesen wäre? Ethnologie und Film. 10;74.
Künzli, Brigitte: Carmen-Reduktion. Über P. Brooks Carmen-Inszenierung. 3;51.
Lenger, Hans-Joachim: Kunst am Bau. Hamburg bemalt alte Bunker. 1;38.
 - Herstatt: Stellvertreterprozess. 2;45.
 - Ein Anarchist der Kunst. Herbert Molderings' Duchamp-Buch. 2;59.
 - Überlebenskultur. Über grün-alternative Kulturpolitik. 4;63.
 - Aschermittwoch. Kölner Polizeiaktion gegen Verlag. 6;53.
 - Lasset uns beten! Über Felix Draese und einen Ruf zur Andacht. 7;47.
Loewy, Hanno: Taxifahren oder die hohe Schule der Ware. Über die Kultur des Taxifahrens. 4;67.
 - Der Fleischer aus Wien. Über Alfred Hrdlicka. 4;74.
 - 1984 ist anders. Rezension. 6;64.
 - Reportagen aus einem unwahrscheinlichen Land. Über Israel. 9;61.
Lohr, Stefan: Das Dilemma von Nähe und Masse. Über die Angriffe auf ein NDR-Kulturjournal. 1;58.
 - Vom Mißverständnis des Modells. Harald Szeemanns „Gesamtkunstwerk“-Ausstellung. T122;51.
 - Einem fremd-vertrauten Leben nachgespürt. Über eine Deutsche-Biographie. 4;65.
Lutz, Christoph: Immer wieder Majakowski. Über eine Aufführung in Berlin. 2;53.
 - Ernst Tollers „Pastor Hall“. 3;57.
 - Heimstatt für einen Wanderredner. 7;47.
Madani, Djalal: Herzklopfen. Ausländerhaß in der Bundesrepublik. 1;39.
Meier, Wilfried: „Hälfte des Lebens“. Der Hang zum Biographischen in neudeutscher Dichtung. 8;58.
 - Gestohlene Schöpfung. Rezension. 8;64.
Münsterländer, Heinz: Außenseiter machen sich bemerkbar. Über das Hamburger Adorno-Symposium. 9;56.
Naegeli, Harald: Brief aus dem Bezirksgefängnis Winterthur. 7;57.
Neitzke, Peter: Das endlich bewältigte Labyrinth. Ecos „Name der Rose“. 1;50.
Nopens, Klaus: Der 1. Strafverteidiger. 2;44.
Paffenholz, Alfred: Inquiciacion. Spanische Inquisition und faschistischer Alltag. 1;48.
 - Alltag in der DDR. Rezension. 1;51.
 - Zeugen der Nazi-Zeit. Rezension von 4 Bänden zum Thema. 1;53.
 - Konstruktivismus, Dada, Merz. Über eine Konferenz zur Avantgarde-Theorie. 2;50.
 - Märchen-Verwirrspiele. Über ein Buch von I.

Fetscher. 2;58.
 - Unverbrauchte Bilder. Werner Nekes' Experimentalfilm „Ulisses“. 3;61.
 - Plastik - Der Stoff aus dem der Alltag ist. Eine Ausstellung in Essen. 6;54.
Pasero, Ursula: Dubrovnik: Marx-Symposium. Bericht über einen Kongress. 2;42.
 - Wunderwaffen männlich - Verhütungsrollette weiblich. Über die Frauenzeitschrift „Courage“. 2;61.
 - Gyn/Ökologie. Oder: Die Wortgewalt der Frauen, die die Welt instandbesetzen werden. 4;73.
Pohl, Friedrich-Wilhelm: Humanismus ohne Kompromiß. Über W. Pohrsts „Stammesbewußtsein“. 9;54.
Preußner, Gerhard: Abschied von der Alltagslyrik. Über Theobaldys neuen Gedichtband. 2;58.
 - Wie wir leben könnten. Ein Buch über Morris. 4;66.
Raap, Jürgen: Blutorden. Oder: Die Wiedergeburt des Happenings. 4;61.
Reininghaus, Frieder: Die Schicksalsfrage. Ausländerdebatte in der FAZ. 1;38.
 - Neujahrsgrüße vom VS. Streit um „Friedenspolitik“. 1;41.
 - Grauen der Nacht, Schrecken der Fremde. 1;47.
 - Die größte Transaktion. Über den Schokoladenkönig Ludwicz. 2;46.
 - Zweimal „Faust“ in Köln. Rezension. 3;53.
 - Rückkehr in den Alltag. Bekundungen eines grünen Bundestagsabgeordneten. 4;62.
 - Liebesgrüße nach Moskau. Über den VS. 4;65.
 - Sammelrezension zum „Wagner-Jahr“. 4;68.
 - Auf seiten einer demokratischen Kunst? Über Werner Egk. 4;75.
 - Das Traum-Abo. 4;76.
 - Leichte Reibungsverluste. „Friedens-“ und Verbandspolitik des VS. 5;50.
 - Eigenartig. Über den Umgang mit dem Genie. 5;51.
 - Oper: Von der Sprengkraft eines Mißverständnisses. 6;55.
Rosenstrauch, Hazel: Vorbeugen statt Umkommen. Ein Ärzte-Kongress und der Atomkrieg. 7;45.
 - Tote Fische. Ein neues Buch von Michael Schneider. 8;57.
 - Drachenblut. Rezension. 8;62.
Schlosser, Klaus: Vom Produktionsprozess eines Bußgeldbescheids. 2;47.
Schlüter, Wolfgang: „Feuerpulver“ aus glücklicher Wörterfabrik. 2. Auflage von Wielands „Sämtlichen Werken“. 11/12.
Schossig, Rainer B.: Häßliche Schubert-Huldigung. Über Alfred Hrdlicka. 1;47.
Schultheiß, Helga: Oscar Wilde: Sämtliche Werke. 1;52.
Schulz, Reinhard: Über den Mythos Karajan. 2;52.
Spangemacher, Friedrich: Solidaritätskonzert für argentinische Künstler. 1;48.
 - F.F. Coppola presents: „Napoleon“. 2;55.
 - A. Webers heute - eine unzeitgemäße Utopie. 3;50.
 - Rückfall hinter Adorno. Leserbrief. 8;66.
Sparr, Thomas: „Goethe und der kleine Leipziger Professor“. Hans Meyers Autobiographie. 9;55.
Straeten, Andrea v.d./Medicus, Thomas: Liebesexil. Raul Ruiz' Film „Bernice“. 6;57.
Straube, Rolf: Grauzonen - Farbwelten. Über die Berliner Ausstellung. 2;49.
Strohschein, Barbara: Het Werkteater Amsterdam. 3;56.
 - Recherchen über den Tag X. Zum Beispiel Altona. 3;59.
 - Kabarett aus Bayern. Über Siegfried Zimmer-schied. 4;77.
Traber, Jürgen Habakuk: Berliner Kammeroper. Über Benjamin Britten. 1;44.
 - Die tote Stadt. Über Krongs Böhnenstück. 2;53.
 - Albert Lortzing: „Hans Sachs“. 3;50.
 - „Institut für Lebensmut“. 3;53.
urian: Raymond Roussel: Literatur als Versuchswendung. 6;66.
 - Paris surrealiste. 7;50.
 - Die Langeweile zum Tode. 7;52.
 - Industrielle Ästhetik. 8;55.



Spuren

Zeitschrift für Kunst und Gesellschaft

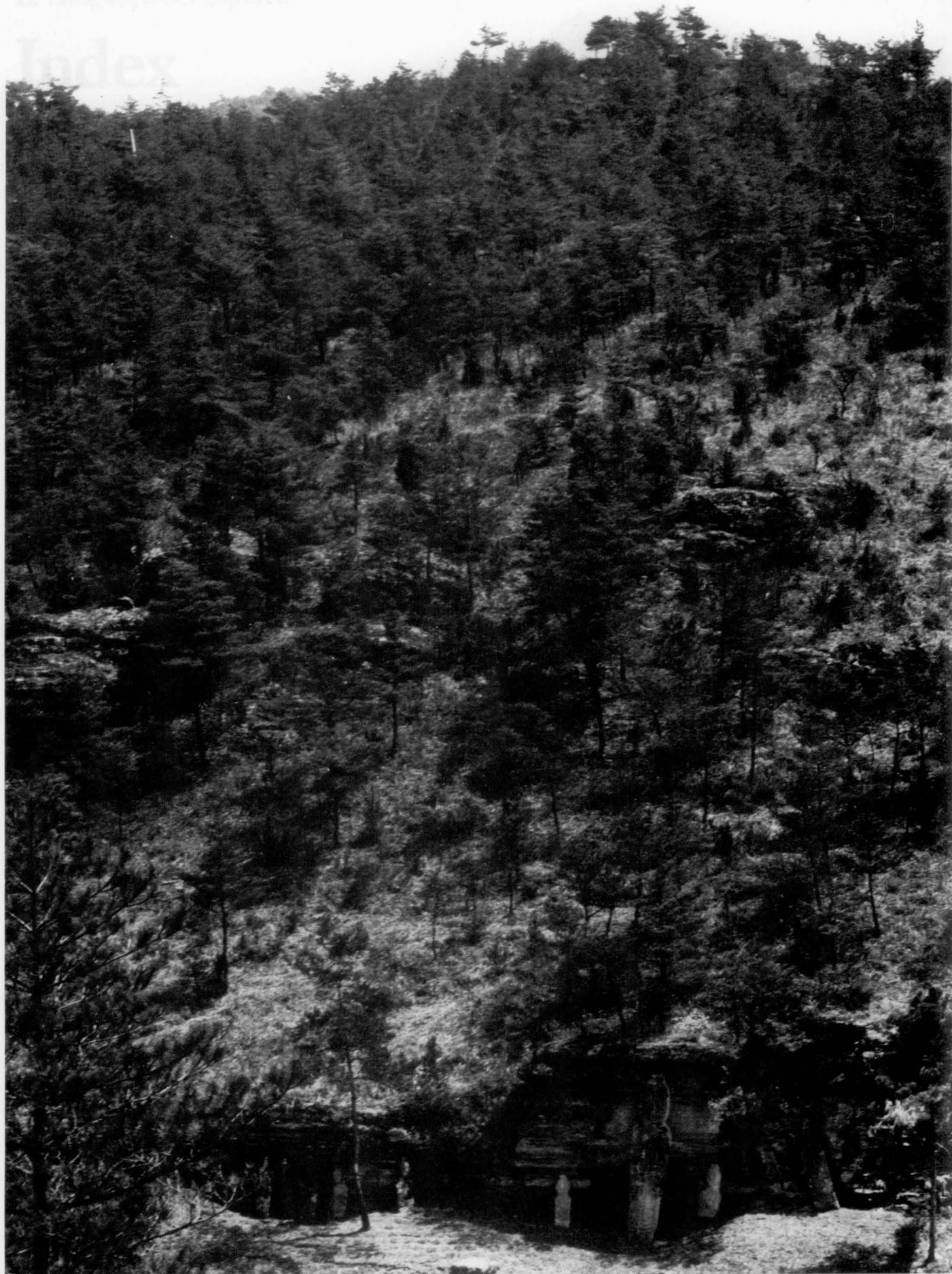
Vorrath, Jürgen: Bilderfreunde, Bildergegner. Rezension. 3;64.
Wolffheim, Elisabeth: Wenigstens die Abtrünnigkeit. Über Hans Henny Jahm. 9;63.
Ziennicki, Waldemar: Zivilcourage. Über die Situation polnischer Intellektueller. 2;43.

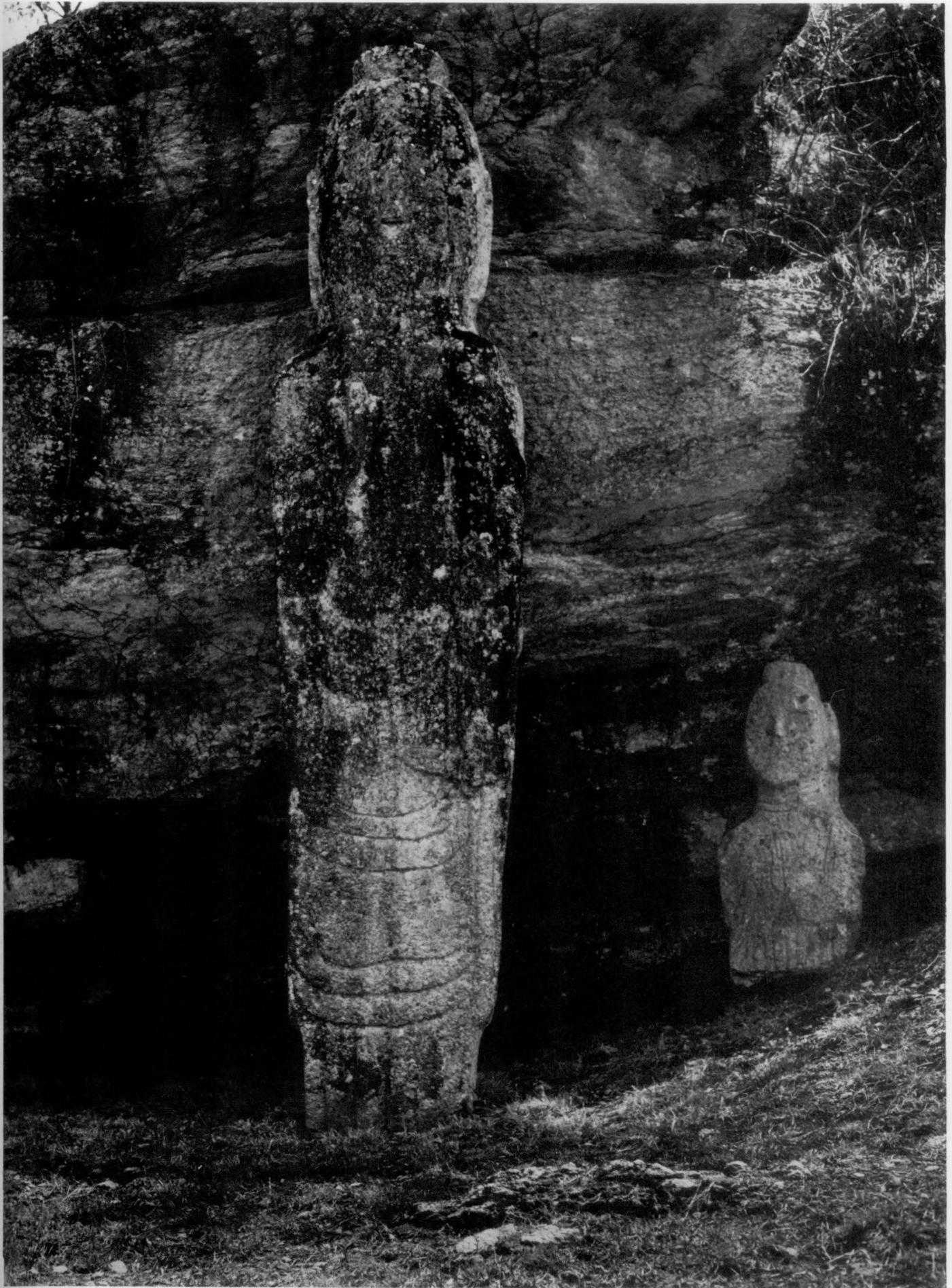
„Spuren“-Theorie

Bahr, Hans-Dieter: Das Ding und das Fremde. 11/12;53.
Bloch, Jan Robert: Kerzenlicht unten, Laserstrahlen oben. Zum Grundton des Krieges. 8;33.
Einrauch, Volker/Kurzawa, Lothar: Baudrillard und die Medien. 2;31.
Givsan, Hassan: Heideggers Überwindung des Menschen. 10;37.
Haslinger, Josef/Paetzold, Heinz/ Raullet, Gérard/ Schmidt, Burghart: Leitmotiv und Warenzeichen. Die Allegorese des Postmodernen. 11/12;61.

Huyssen, Andreas: Stationen der Postmoderne. Von der Gegenkultur zum Neokonservatismus. 6;33.
Leithäuser, Thomas: Der soziale Raum. Modus der Verdinglichung und utopischer Entwurf. 11/12;49.
Lenger, Hans-Joachim: Hommage à Bloch. Aus einem Vortrag über die Zeitschrift „Spuren“. 11/12;69.
Meder, Norbert: Wittgenstein oder die Poetik der Postmoderne. 9;33.
Nosratan, Khosrow: Im Hippodrom. Zur Nomothetik Nietzsches. 4;41.
Raulet, Gérard: Zur Dialektik der Postmoderne. 3;33.
 - Schweigen mit Hintergründen. Blochs Spur in Frankreich. 11/12;65.
Schmidt, Burghart: Kunst und Mythos. 1;31.
Schweppenhäuser, Hermann: Zur gegenwärtigen Bedeutung des Theaters. 5;29.
Türcke, Christoph: Gottesgeschenk Arbeit. Theologisches zu einem profanen Begriff. 7;29.

Index





Miruk

Vorläufige Auskunft über Un-Ju-Sa, Korea

Einst bot der Himmel der Erde die Hand. Zu jener Zeit ist Korea gegründet worden, erzählen uns die Dichter Hwang, Sok-Young und Song, Kie-Sook. Der Sohn des Himmels dachte oft an die Erde. Mit den Göttern des Windes, des Regens und der Wolken lenkte er das Wachstum von Reis und Hirse. Insgesamt aber führte er 365 oder 366 Angelegenheiten, die die Erde betreffen.

Alle Arten der verschiedenen Lebewesen konnten sich im Laufe der Zeit ineinander verwandeln. Eine Bärin und ein Tiger flehten zu jener Zeit den Himmel an, er möge sie in Menschen verwandeln. Der Himmel gab ihnen Beifuß und Knoblauch; er gebot ihnen 60 Tage das Sonnenlicht zu meiden und bei Wasser zu fasten. Die Tiere aßen die Pflanzen. Der ungeduldige Tiger hielt nicht aus; die Bärin aber wurde an diesem Ort der Erde in die Menschenfrau verwandelt und der Sohn des Himmels stürzte sich den Ozean hinunter in ihr Herz: das Menschenherz spiegelt das Himmelsherz wider! Die Bärin-Frau wurde schwanger und gebar im Jahr des Tigers einen Sohn, Tan-gun; dieser gründete die Hauptstadt und nannte das Land Choson.

In Korea sind Himmel und Erde in Bewegung, nicht als ein getrenntes Oben und Unten, sondern als miteinander Tauschendes. Die Kraft der Dichtung hat den milchigen Ozean des Himmels aufgewühlt, um das Medikament des Lebens, den Lebensimpuls auf der Erde zu erhalten: die Einkehr koreanischer Lebenskraft und Willensstärke, die sie in sich selber finden, in Mirukglauben und Minjung. Aber im Land herrschen fremde Denkweisen, fremdes Kapital und Militär; auch das ist Ursache der Teilung des Landes.

Nicht nur Himmel und Erde in Korea sind in Bewegung, es bewegt sich auch in uns. Die westliche Vorstellung, eines einzigen Universums hat sich verändert. Wir haben begriffen: der authentische Naturzustand ist stets „anderswo“. Der Gedanke, daß ein Universum in ein Multiversum zerbrach, brach auch bildhaft mit den Expressionisten in Deutschland hervor. Die Ex-

pressionisten entdeckten für ihre Kunst die Figuren afrikanischer Stämme; Pechstein, Kirchner, Heckel und Nolde erwarben für ihre Ateliers eben solche Figuren. In ihren Kunstwerken finden wir die Gestaltformen und die zerbrochene Zauberkraft afrikanischer Masken und Mythen. Der aus einer Bauernfamilie stammende Rumäne Brancusi schuf meditative Kunstwerke, die in einem Formenkanon buddhistischer Pagoden ihren Ursprung haben.

Wir überschreiten die Figuren europäischer Emanzipationsgeschichte: die Vorstellung einer linearen Folge der Weltkulturen, die Weltgeschichte als ein Weltgericht und vor allem die Rache Gottes als Apokalypse des Johannes. Europäische Emanzipationsbewegung hat Groll und Gram für sich behalten und geltend gemacht; in ihr nistet reaktive Kraft. Die „Drehung“ als Blochsche Kategorie, das Vorsich-selbst-hinauskehren, aus dem zu Nahen sich herausbringen bedeutet uns hier: von der Emanzipation sich emanzipieren.

Der deutsche Reiseführer zu Süd-Korea, München 1984 weist Kyongju, die alte Hauptstadt des Königreichs Silla, als „kunsthistorisches Dokument einer Glanzzeit der koreanischen Geschichte und Kultur“ aus. „Für Reisende, die nur kurz in Korea sind“, wird ein Abstecher nach Kyongju von Seoul aus empfohlen: „Man kann Kyongju mit dem Nachtschnellzug, der Schlafwagen führt, oder mit dem Schnellbus in viereinhalb Stunden bequem erreichen.“

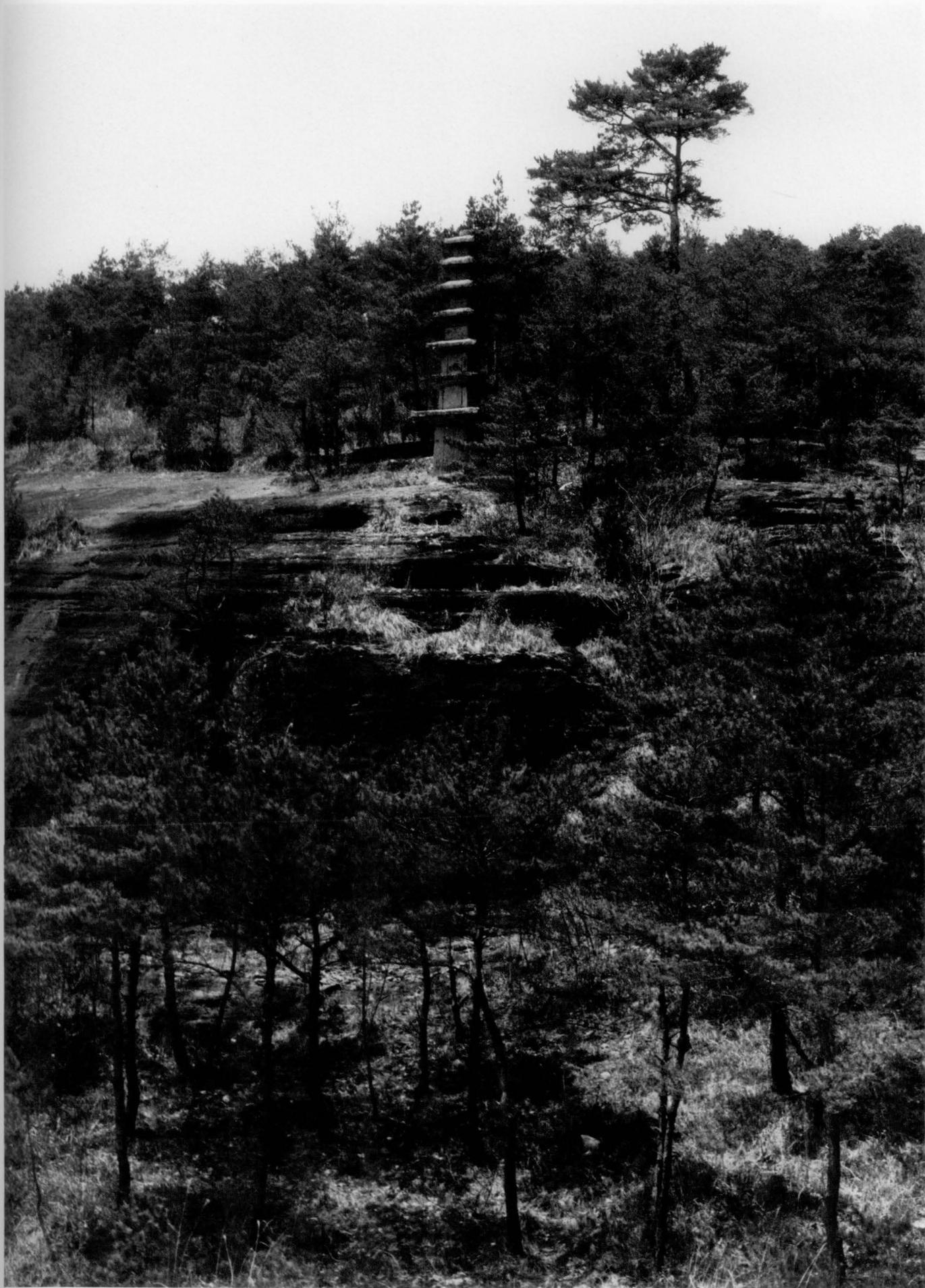
Die Koreaner sind mit Recht stolz auf ihre Museen; historische Denkmäler werden mit Sorgfalt erhalten. Aber die Kunstwerke Kyongjuis werden touristisch erschlossen; sie werden präsentiert als Zeugnisse einer prächtigen Kultur der Silla-Zeit. Fürstliche Heiratgeschenke, königlicher Schmuck und Vasen werden bewundert, gegen Hundefleisch und Schlangenschnaps aber entrüstet man sich, koreanische Empfindungen und Sitten werden mißachtet. Der Theologe Chung, Ha-Eun verweist in diesem Zusammenhang auf das alte koreanische Geschichtswerk: „Die Geschichte der drei Reiche“. Daraus erfahren

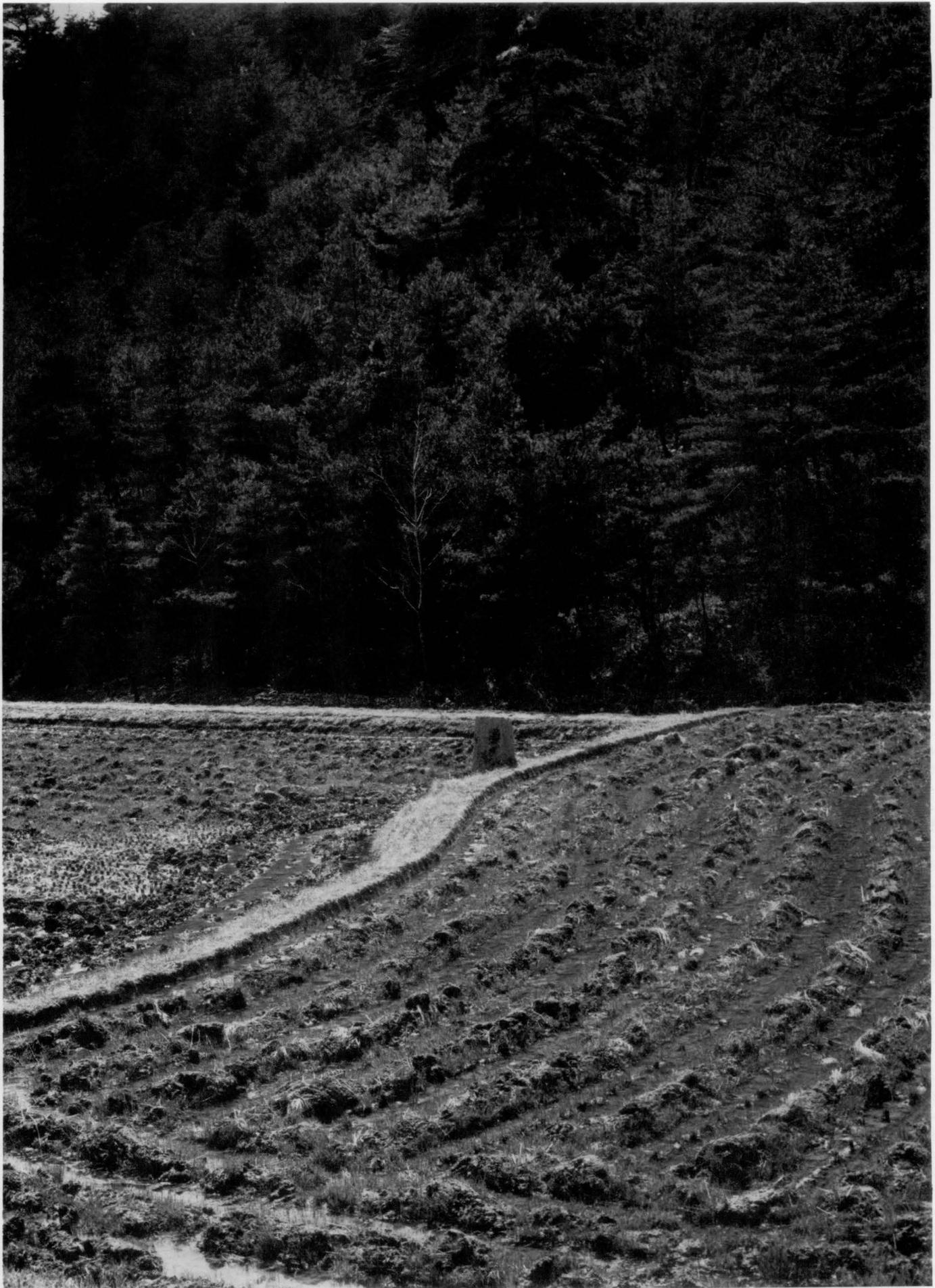
wir: auf dem Lande sei mit Holz geheizt worden, aber in Kyongju, der Hauptstadt der Silla-Dynastie, sei kein Rauch zu sehen gewesen, weil man dort nur mit Holzkohle geheizt habe. Um 880 hatte Kyongju ungefähr 50.000 Einwohner. Unter ihnen gab es 32 Adelsfamilien, von denen jede ungefähr 3.000 Sklaven besaß und den größten Teil des fruchtbaren Landes.

Das Königreich Silla brachte mit Hilfe Chinas zwischen 659 und 668 Packtsche und Kokuryo gewaltsam unter seine Herrschaft. Durch Aufstände fielen die drei Königreiche 890 wieder auseinander. Auch nach der Gründung der Koryo-Dynastie 918 und der erneuten Unterwerfung der Halbinsel gab Packtsche seinen Widerstand nicht auf. Der Glaube an den herabkommenden Maitreya, an Miruk: die Sehnsucht des unterdrückten Minjung, das Paradies auf der Erde in Packtsche soll verwirklicht werden, hielt den Widerstand, den Kampf um die Selbständigkeit lebendig.

In keinem Reiseführer aufgeführt, in keinem Kunstbuch publiziert, über keine asphaltierte Straße und mit keinem Nachtschnellzug zu erreichen ist das Tal Un-Ju-Sa. Ein Autobus fährt von Dorf zu Dorf durch die Cholla-Landschaft in die Provinz-Hauptstadt Kwangju und zurück. Die Fahrgäste sind alle Produzenten und Konsumenten unbedingt notwendiger Lebensmittel; das macht ihr Leben so notwendig. Sie fahren zum Markt, oder sie kommen von dort. Eine laute Geselligkeit von Bäuerinnen und deren Reiskuchen, Hühner, Sojakäse und großen zusammengeknoteten Tuchbündeln, aus denen bunte Geruchsbilder steigen.

Der Bus stoppt auf freier Strecke, inmitten einer sanften Berglandschaft. Man fühlt sich ausgesetzt in eine plötzliche Stille, rätselhaft und merkwürdig. Ist das der richtige Ort? Im Tal arbeitet ein Bauer mit seinem technischen Gerät in kleinen Terrassenformen, – angelegte Reisfelder. Dazwischen gestaute Wasser, Hirsefelder, ineinandergelegte Hölzer und Berghänge unter Kiefernwäldern. Dies ist eine historische Landschaft, eine von Menschen gemachte Landwirtschaft. Die mit diesen Figuren



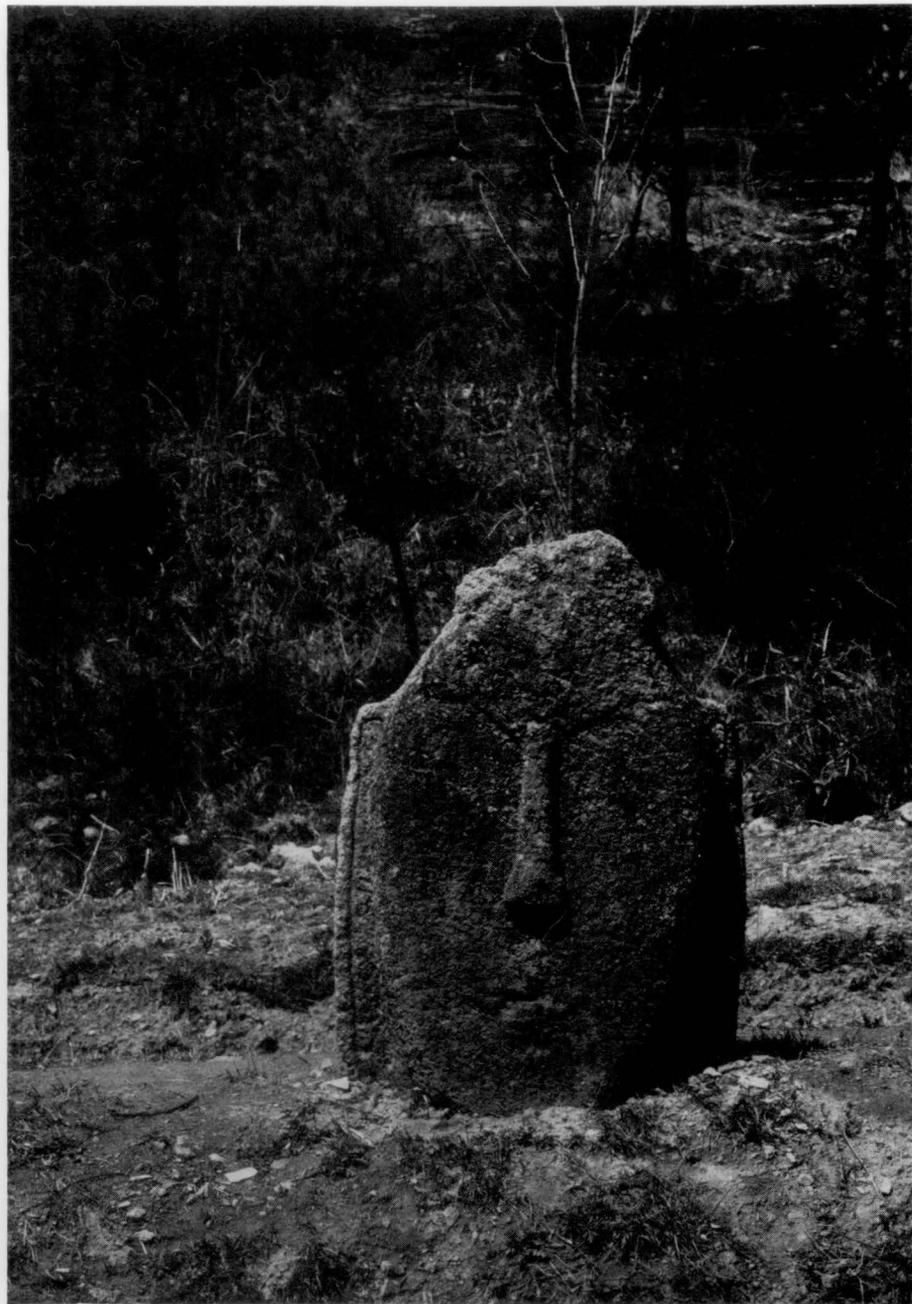


verbundene Tätigkeit ist auf einen nützlichen Zweck gerichtet. Unser Blick schweift über die Landschaft, ist das der falsche Ort? Aber dann findet ein Einspruch statt; die Landwirtschaft, in welcher die nützliche Arbeit das Leben sichert, liegt nun wie ein großer paradiesischer Garten der Cholla Provinz ausgebreitet, als hätten wir ein Bild vor uns, und doch stehen wir mitten darin. Alles, was wir betrachten, deutet an, daß das Bild von dem Umstand beeinflusst ist, daß wir es anschauen. Wir können uns nicht aus dem Bild entfernen.

Auf einem von Humus entblößten nackten Felshang liegen zwei große Buddhafiguren; dort oben blühen wilde Azaleen. Der Autobus wird zu einem merkwürdigen, dickleibigen Maschinentier aus Blech, Stahl und Gummi; man spürt nicht, ob Menschenhand oder Naturkraft am Werk war. Es bewegt sich weiter den Abhang hinunter und stoppt erneut mitten auf steil-abschüssigem Gelände vor dem zaghaften Fingerzeig eines kleinen Schulmädchens mit geflochtenen schwarzen Zöpfen. Dieses mächtige Maschinending auf schmalen, steil abschüssigem Wege folgt dem kindlichen Fingerzeig. Man ist überrascht, daß es sich nicht über den Finger und den ganzen Körper hinwegbewegt hat.

Der Bauer hat mit einem Kleintraktor den Boden gepflügt. Er saß nicht auf der Maschine, sondern schritt lenkend hinter dieser her, als zügelte er ein Rieseninsekt.

Der Bauer in Deutschland sitzt heute auf seinem Traktor; in meiner Kindheit spannte er noch ein Pferd vor seinen Pflug. Hü, hü, hü, schreit er, du altes Biest, geh voran! Das Tier schwitzt, der Brustgurt scheuert weiße Flocken aus dem Pferdehaar. Der Pflug steckt tief in der Erde. Der Bauer schwingt die Peitsche und schlägt das Pferd. Als bald sitzt der Pflug fest; hinter einem Stein? Das Pferd kann nicht vorwärts. Der Bauer nimmt das Pferd an der Trense und schlägt es auf die Nüstern. Das Pferd bäumt sich auf und springt aus dem Zaumzeug. Der Bauer wird ungeduldig und schlägt auf das Pferd ein. Das Tier zittert und steht still. Der Bauer richtet das Zaumzeug wieder, flucht und tritt das Pferd



mit dem Fuß gegen den Bauch. Da sehe ich, wie das Pferd seinen Kopf dreht und weint.

Der koreanische Bauer sitzt mit einer großen Thermosflasche im Schatten einer Kiefer, ein Handtuch um die Stirn, und raucht eine Zigarette. Der Traktor steht, gleich einer Riesen-Ameise, am Rand des angrenzenden Hirsefeldes. Dem abgestellten Ding einer industrialisierten Landwirtschaft, dem Ding eines nützlichen Lebens steht ein heiliges und verlockendes Ding gegenüber: ein Miruk-Stein. Er steht inmitten der Erde des angrenzenden Hirsefeldes. Der obere Teil ist sichtbar, der mittlere Teil ist von grünen Getreidehalmen verdeckt und der untere Teil scheint in der Ackererde versunken. Der Stein im Hirsefeld ist in Bezug auf die nützliche Verrichtung

des Bauern, der die Steine beim Pflügen aus seinem Feld schafft, eine merkwürdige Umkehrung: der heilige Stein ist die Wendung gegen ein steiniges Hirsefeld, ohne welches er nicht hätte entstehen können. Diese Wirkungen der Umkehrung, der immerwährenden Bewegung von Himmel und Erde, die Wirkungen des Tausches sind viel geheimnisvoller als die Existenz eines höchsten Gottes als einziger Beweger und himmlischer Gesetzgeber für Natur und Mensch. Wenn bei sorgfältiger und geduldiger Beobachtung der Natur bestimmte Regelmäßigkeiten enthüllt werden, so nehmen doch die verhüllten Unregelmäßigkeiten mit einer tieferen Kenntnis der Natur zu. Die Bewegung von Himmel und Erde ist von keinem Zentrum beherrscht. Die Welt ist vielfältig beseelt. Da kein allei-

niger Beweger existiert, kann er auch nicht durch Gebete und Opfer bewegt werden. Also: achte auf dein Haus, halte deine Tiere gut, baue sorgsam Pflanzen an und sammle Reis für den Winter; beobachte sorgfältig das Walten der Natur, um möglicherweise im brüderlichen Bündnis mit ihr zu wirken.

Der west-deutsche Bauer baut schon lange keine Pflanzen mehr an, hält keine Tiere mehr; er produziert Fleisch, Milch und Getreide. Er hat mit technologischer Organisation seine Zwecke gegen die Natur durchgesetzt, ohne doch das „Glück zu zwingen“. Mit seinem Maschinenpark hat es der deutsche Bauer einfacher, komplizierter aber sind seine Verhältnisse geworden. Seine Furcht vor Mißernten, seine Angst vor der täglichen Naturgewalt ist seiner Angst vor der täglichen Preisentwicklung auf dem europäischen Agrarmarkt und der Entwicklung der Zinssätze seiner Kreditanstalten gewichen. Sein Unglück beruht auf seinem erreichten Glück, dem sehr hohen Ertrag, auf Überschußproduktion.

Keine politische Macht, keine Diktatur der Welt hat das geschafft, was multinationale Industrie-Konzerne fertiggebracht haben. Ein Zentrum, das geographisch nicht mehr definierbar ist, hat weite Teile der Welt einheitlich nach seinem Bilde zugeordnet, einer Welt, die vielfältig und reich an regionaler Geschichte und eigensinnigen Kulturen war. Gibt es bei dieser Entwicklung für Korea noch ein Ausweichen? Je fester der Zugriff des Zentrums; desto empfindlicher reagiert das Zentrum selbst auf Störungen; je fester Korea in den Zugriff kommt, um so intensiver taucht Koreas Miruk im Inneren des Minjung wieder auf.

Un-Ju-Sa ist ein historisch wichtiger Ort des Widerstands. Im 11. und 12. Jahrhundert hielten sich hier zahlreich entflohenen Sklaven verborgen. In dieser Zeit entstand Chon-Bul-Dong, tausend Steine. Die Miruk-Steine stehen und liegen in den Wäldern, auf den Bergen und im Tal, es sind Steine und Felsen des Ortes. Die Menschen haben sich mit dem begnügt, was sie in ih-

rer Nähe fanden, und nicht nach einer besseren Qualität gesucht. Ein Künstler würde sagen: Stein von schlechter, poröser Qualität. Zu Pagoden errichtet oder einfach und grob zur Figur behauen, wurden die Steine auf den Dämmen der Reisfelder aufgestellt. Unbekannte Wege haben heute noch geheime Bedeutung. Un-Ju-Sa ist nicht abgeschlossene Geschichte, sondern ist Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Wir wissen heute, daß auch die Natur nicht immer „mit sich übereinstimmt“; Un-Ju-Sa ist ein einzigartiger Ort. Zu diesem Ort, zwischen von Kiefern bewachsenen Hügeln, fand das koreanische Minjung immer wieder hin, zu allen historischen Zeiten. Die Steine stehen inmitten der Natur, aus der sie gemacht sind, weil es die Natur derer ist, die sie gemacht haben. Im Minjung hat jeder für sich und für den anderen eine Mirukfigur gemacht.

Der koreanische Dichter Kim, Chi-Ha spricht von der Auflösung des Han: „Zur Veränderung der Welt alles Anhaften am Weltlichen wegreißen! Die Ketten des Teufelskreises zerbrechen! Dan! Je mehr der Han sich anstaut, um so entschiedener abschneiden! Es häufen sich Mord, grenzenlose Rache, Zerstörung, endloser Haß, also Han. Deswegen müssen wir den explosiven Teufelskreis durchbrechen und uns um eine (. . .) Sublimierung durch Dan bemühen.“ In europäische Emanzipationsbewegung setzte sich Groll und Gram als reaktive Kraft, und wurde zur Geltung gebracht. Kim, Chi-Ha bedeutet uns: die reaktiven Kräfte in die aktiven transformieren. Das entspricht dem, was uns in Un-Ju-Sa als Poesie berührt. Dort, wo der Mensch sich positiv gibt, schaffend, schenkend und verschwendend sich äußert, beschämt er die Welt der Negativität, die Welt der Herrschaft; er tritt notwendig in einen schroffen Gegensatz zu ihr. Die Steine in Un-Ju-Sa berühren in uns selbst das Poetische, das, was sich nicht hat aufteilen lassen: in soziale Beziehungen und in Beziehungen des Menschen zur Natur, in Kunst und Politik; also in etwas, das heute völlig verschwunden scheint, sich tiefverborgen hat und entborgen werden will.

Der untere Teil vieler Miruk-Steine in Un-Ju-Sa ist mitunter in der Erde verborgen, als seien sie versunken. Von einigen schauen nur die Köpfe heraus. Es heißt in Un-Ju-Sa: Chon-Bul-Dong, tausend Steine. Wir haben aber nur wenig über hundert Steine gesehen. Der herabsteigende Maitreya hat die Erde von Packtsche durchdrungen.

In der Regel glaubt man an Gott (Jesu oder Buddha) als eine männliche Figur. Der Maitreya-Buddha ist im koreanischen Minjung von Packtsche das Urbild des Miruk (Drachen). Miruk ist eine weibliche Figur der liebenden Mutter, die den noch nicht in zwei Geschlechter geteilten Menschen in sich vereinigt. Wenn Frauen Kinder gebären, gehen sie zu Miruk und bitten um Hilfe. Durch ihre Fähigkeit zu gebären stehen die Frauen Miruk am nächsten.

Das Minjung in Packtsche unter der Herrschaft der Koryo-Dynastie glaubte: wenn tausend Miruk-Steine in „dieser Nacht“ aufgerichtet werden, dann wird die Hauptstadt verlegt; das heißt Umsturz! Die Menschen in Un-Ju-Sa begannen Miruk-Steine aufzurichten. Die Steine in Packtsche, an der Küste, auf den Inseln im Meer und in der Umgebung begannen sich daraufhin nach Un-Ju-Sa zu bewegen. Das geschah, während sie dort tausend Steine aufrichteten und so zuversichtlich beschäftigt waren. Doch dann hörten sie den „Hahn“ in Un-Ju-Sa krähen und ließen Alles liegen. Sie glaubten: wir haben es nicht geschafft, der Morgen ist schon da. Nun gibt es zwei Versionen, die eine geht davon aus: es war ein imitierter Hahnenschrei der Herrschaft der Koryo-Dynastie, um den Aufstand zu verhindern. Der Schrei kündete nicht den Morgen. Die andere Version spricht von einem inneren Konflikt; einer war müde von der schweren Anstrengung, war verzagt und sprach: der Hahn hat geschrien, der Morgen ist angebrochen! Die sich bewegenden Steine in den umliegenden Regionen und im Meer blieben auf der Stelle stehen; einige fielen um. Diese zeigten mit dem Kopf nach Un-Ju-Sa, damit sie wieder aufstehen können, wenn die Zeit gekommen ist. Zwei liegende Maitreya-Buddha in Un-Ju-Sa waren die beiden letzten Miruk-



Steine, deren Aufstand vor Tagesanbruch noch zu bewerkstelligen gewesen wäre. Die Figuren liegen schief, der Oberkörper etwas tiefer als der Unterkörper, sie liegen sozusagen verkehrt herum. Es ist eine verkehrte Welt, in der sie richtig liegen und daran leiden. Von der größeren Figur ist der Kopfrand abgeschlagen, dort sitzt die Kraft

und Energie Buddhas. Es heißt, daß die Herrschaft der Koryo-Dynastie sich vor dem Aufstand fürchtete und vorsorglich diesen Teil abmeißeln ließ. Seither geschah Merkwürdiges: wenn die „Tür“ von Un-Ju-Sa von einem Hineingehenden oder Herauskommenden in ihren Angeln bewegt wird, gibt es einen großen Krach in

der Hauptstadt. Deswegen ließ die Regierung die Tür aus den Angeln heben.

Die Herrschaft wollte Unwahrheit zur Wahrheit machen. Sie ließ kein Minjung-Zeremoniell, und kein Klagelied des Grams zu. So leidet Miruk in einer verkehrten Welt. Aber das Minjung widersteht durch seinen Glauben an Miruk. Mitunter kaut





man gemeinsam Schweinefett als eine symbolische Rache gegen Ungerechtigkeit, Lüge und Mord. So kommt zum Ausdruck, daß das Minjung nicht sagen kann: „das hat mit mir nichts zu tun, ich habe davon nichts gewußt“. Minjung kann einer Ungerechtigkeit nicht zusehen, es weiß nicht nur um Unrecht, Unrecht wird empfunden. In solchen Ritualen kommen Minjung und Schamanismus zusammen. Das half zu allen Zeiten Leiden durch innere Lebenskraft zu überwinden, wie die Puri-Zeremonie, die veranstaltet wird, wenn jemand ungerecht gestorben ist; auch wenn jemand im Unrecht war und unaufgeklärt starb. Die Toten werden zurückgerufen, um noch einmal mit ihnen zu sprechen und zu weinen. Die Ermordeten, werden wieder eingeladen und gemeinsam ausgeweint.

Im Buddhismus stirbt alles Lebendige und wird wiedergeboren. Der Mensch, der die höchste Stufe der Intensität menschli-

chen Lebens erreicht hat wird zum Buddha, er stirbt restlos und wird nicht wiedergeboren, nichts bleibt übrig. Das ist beglückend. In Buddha erfüllt das Leben seinen letzten „Zweck“, aber es ist schon ein Zweck, der sich den Zwecken des Lebens völlig entzieht. Buddhas restloser Tod ist das intensive Verströmen seines Lebens als eine Verschwendung, eine Feier. Der herabkommende Maitreya-Buddha bedeutet, daß sein Tod kein restloser sein konnte, daß immer noch ein Rest bleibt, solange nicht die ganze Menschheit die höchste Stufe der Intensität menschlichen Lebens erreicht hat. Gram und Groll des unterdrückten Minjung sind eine soziale Struktur; sie zu überwinden, heißt ihre Struktur auflösen. So stieg Maitreya wieder herab, wie auf den Rückständen des Poetischen erneut der Raum zu sozialer Struktur sich bildet.

Die heilige Arbeit am Miruk-Stein hatte keineswegs die Absicht, allein den beseel-

ten Fels zu beherrschen, die Felsen gaben sich widerständig, also in besonderer Weise gegenständig. Der Wunsch nach dem Körper Miruks stößt auf einen bereits vorhandenen Körper. In den Miruk-Steinen scheint die Naturform durch, die heilige Arbeit wurde auch von den Felsen beherrscht und man akzeptierte, von ihnen beherrscht zu werden. Sie haben von einer tiefen „Bewegung“ der Welt gewußt, einer Bewegung, die der ihrer Herzen gleicht. Und sie haben von einem Austausch zwischen den Bewegungen gewußt! Darum waren sie, jenseits eines nützlichen, zwekrationalen Zugriffs, von der Gewißheit eines Einflusses auf die Welt überzeugt. Sie haben diesen Einfluß empfunden. Einige wenige Schläge mit dem Eisen und schon teilt die Linie den Fels, irgendetwas wendet sich. Hier löste sich der Groll, wendete sich der Gram in die Macht der Poesie. Einmal aufgelöst in die Macht der Poesie führt kein Weg zurück. Groll und Gram sind nicht

wieder auffindbar, -- verschwunden, und man lacht. Wenn die Poesie zu irgendetwas führt, so radikal zum Glück der Auflösung, die den Platz des Grams leer läßt und die Intensitäten des Poetischen hervorbringt.

Aber es bleibt ein Rückstand. Der neunhundertneunundneunzigste und der tausendste Miruk-Stein, zwei liegende Maitreya-Buddha, liegen nicht eigentlich auf dem Berghang, sondern sie sind Teil des Berges selbst, dessen eine von Humus entblößte Stelle. Sie haften an einer verkehrten Welt. Ihr Aufstand wäre also entweder die Trennung von dieser Welt, der aufsteigende Maitreya, dessen Tod kein restloser sein konnte; oder - da sie Teil dieser Welt selbst - die Apokalypse: als der Kern der Welt enthüllt, erfüllt, deren restloses Ende. Nichts bleibt übrig: keine kleine Fichtenlaus im Gestrüpp und kein Himmel darüber.

Maitreya-Glaube als Minjungtradition

Suh, Nam-Dong

(aus: Minjung, Theologie des Volkes Gottes in Südkorea, hrsg.v. Jürgen Moltmann, Neukirchen 1984, S.203)

Im Maitreya-Glauben konzentriert sich die geschichtliche Sehnsucht des Minjung m.E. intensiver und bedeutungsvoller als in irgendeinem anderen. Vorweg möchte ich meine Überraschung über die Ähnlichkeit zwischen dem christlichen Glauben an das Tausendjährige Reich und dem buddhistischen Maitreya-Glauben einerseits und zwischen dem Himmelreichsglauben und dem Amita-Buddha-Glauben andererseits zum Ausdruck bringen. Das Himmelreich und das Westliche Paradies (Amita) wurden als Herrschaftsideologie benutzt; das

Tausendjährige Reich und die Yonghua-Welt (Friedenswelt, die mit der Ankunft von Maitreya beginnt) sind das Ziel, das sich das Minjung innerhalb der Geschichte ersehnt. Hinter dieser Parallelität sehe ich eine gemeinsame sozioökonomische Grundlage. Historisch vertrat der Maitreya-Glaube die Sehnsucht des unterdrückten Minjung; die Herrschaften verdammt diesen Glauben als Ketzerei und versuchten, ihn auszurotten.

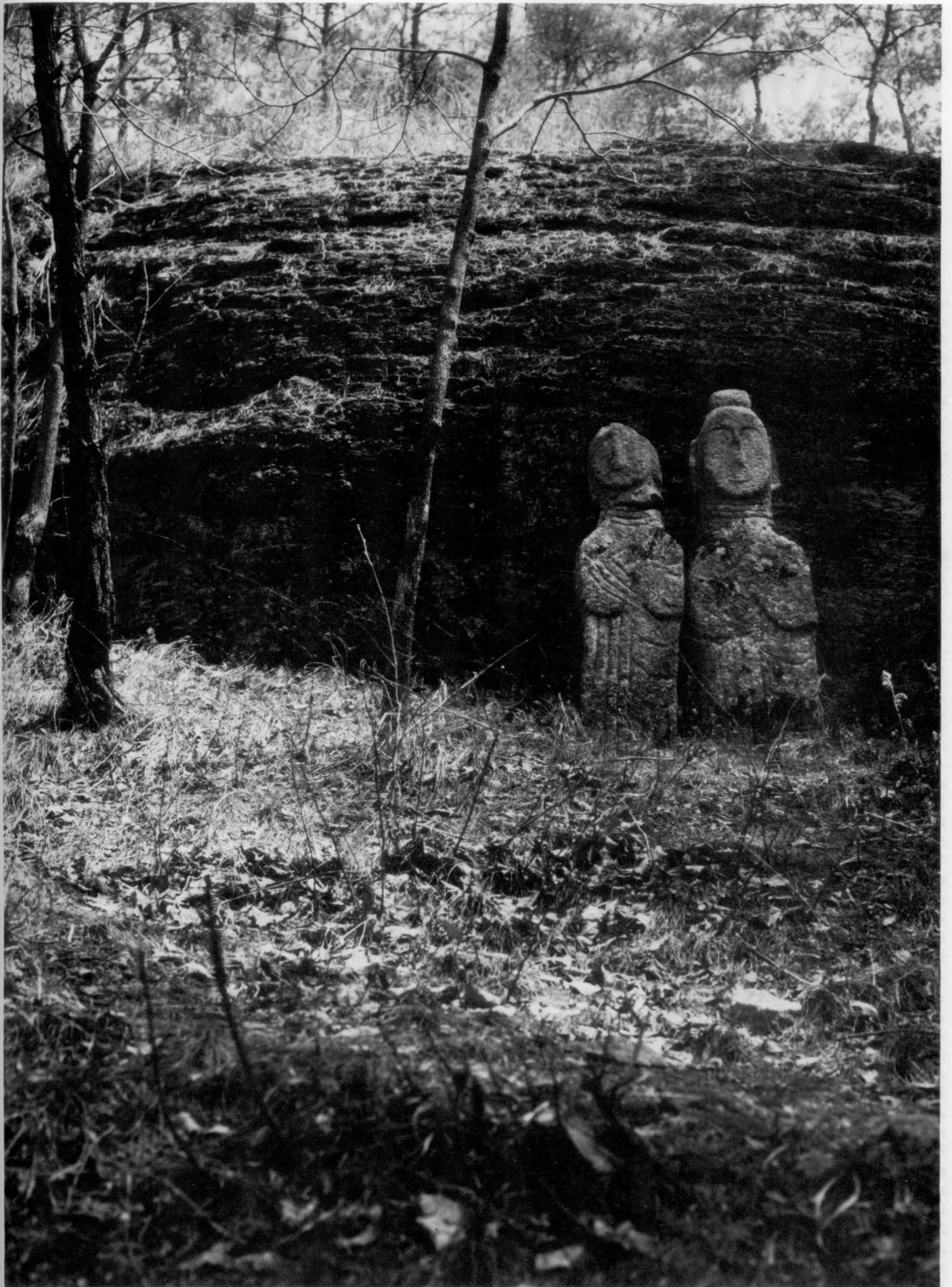
Maitreya war einer der Jünger Siddharthas und starb noch vor ihm. Er (und auch sein Mitjünger Dschidschang) war ein beliebter Buddha, dessen Charakter praxis-, zukunfts- und minjungorientiert war. Die Maitreya-Statuen, meist mit der Axt der Bauern grob aus Stein gehauen und auf dem Damm des Reisfeldes aufgestellt, stellen den Willen des Minjung zur Revolution dar, während die künstlerischen, goldverzierten Amita-Statuen im buddhistischen Tempel den heteronomen Heilswunsch des Adels zum Ausdruck bringen.

Nach der buddhistischen Kosmologie gibt es vom Beginn des Kosmos an bis zu seinem Ende eintausend Kalpas (Äone). In jedem Kalpa erscheint ein neuer Buddha. Der erste ist Kurjusun-Buddha der zweite Kunahammuni-Buddha, der dritte Kaschapa-Buddha, der vierte Siddhartha-Buddha ist der der Gegenwart (Sapa-Welt), der Maitreya-Buddha der der Zukunft (Yonghua-Welt). Der Maitreya ist eigentlich der Herabkommende, der die die Sapa-Welt ersetzende Yonghua-Welt im Diesseits verwirklicht. Der Amita (Siddhartha) ist dagegen der Hinaufgehende, der die ihn Anflehenden ins Westliche Paradies im Jenseits bringt. Im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung jedoch brachte auch der Maitreya-Glaube zwei unterschiedliche Richtungen hervor: Hinaufgehen in den Himmel (Dosol-Welt) und Herabkommen auf die Erde (Yonghua-Welt). Das Herabkommen Maitreyas bedeutet, daß er in diese schmutzige Welt heruntersteigt, sie reinigt und einen seelenverwandlenden heiligen König erscheinen läßt, der eine gerechte Idealwelt (Yonghua-Welt) verwirklicht. Interessant zu bemerken ist, daß die Revolutionsbewegungen in Korea, die auf diesem

Maitreya-Glauben basieren, stets scheiterten; das gilt auch für die christlichen Revolutionsbewegungen in der Kirchengeschichte, die auf dem Glauben an das Tausendjährige Reich beruhten; sie verzeichneten ständig Mißerfolge. Im Gegensatz dazu trug der Amita-Glaube, der auch den verachteten Sklaven das Westliche Paradies versprach und sie so zu loyalen Dienern der bestehenden Ordnungsstruktur machte, zur Konsolidierung der jeweiligen Herrschaft seit der Silla-Dynastie bei.

Aus diesem kurzen Abriss ist ersichtlich, daß die historische Sehnsucht des unterdrückten Minjung in der koreanischen Geschichte im Maitreya-Glauben ihren Ausdruck findet. Noch heute ist dieser Glaube unter dem koreanischen Minjung tief verwurzelt. Der Maitreya wird im tiefsten Unterbewußtsein der Koreaner als Archetyp des Drachens (Miruk) angesehen; an vielen Orten befinden sich an Felsen Maitreya-Reliefs. Undschin Miruk, die größte Buddha-Statue in Korea, wird üblicherweise Maitreya genannt, obwohl sie eigentlich das göttliche Erbarmen (Kuanum) darstellt. Hierin kommt zum Ausdruck, wie tief der Maitreya-Glaube in den Gemeinschaftsgeist des koreanischen Minjung eingebettet ist.

Wie oben sichtbar wurde, stehen sich der Amita-Glaube und der Maitreya-Glaube dogmatisch wie geschichtlich schroff gegenüber. In China und Japan verschwand der Maitreya-Glaube um so schneller, je stärker der Amita-Glaube um sich griff. In Korea aber gibt es beide in Koexistenz. Daraus wird deutlich, daß das Minjung in Korea durch die Unterdrückungsgeschichte hindurch unnachgiebig widersteht und auf der Suche nach der kommenden Welt der Zukunft überlebt und lebt. Die Minjunggeschichte ist also die des Widerstands; die Sehnsucht des Minjung geht nicht auf ein Westliches Paradies im Jenseits, sondern richtet sich auf die Yonghua-Welt im Diesseits. Auch der japanische Historiker Hatata gibt zu, daß das koreanische Volk trotz seiner Machtlosigkeit fähiger als andere Völker war, durch seinen Maitreya-Glauben mächtigen fremden Invasionen zu widerstehen.



T/Autogramme des Denkens

Zum Spätwerk Martin Heideggers

Die Frage bleibt, ob und wie wir die Sätze dieses Spiels hörend, mitspielen und uns in das Spiel fügen. Heidegger

Großäugig sinnt Heidegger, daß sein Denken „mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam“. Noch verschossen in unaufgehobene Verhältnisse der Metaphysik hat er sich „zu früh und zu weit vorgezagt“. Und doch ist ein scheiterndes Denken „das einzige Geschenk, das dem Denken aus dem Sein zukommen könnte“. Es läßt, leises Glück oder stille Gnade, seinen Denkweg „im Namenlosen“. Namenlos nun avancieren T/Autogramme des Denkens. So will es anders um uns werden. Nie kann uns zuviel entbrennen, gediegen glühen. Selbst im 'Dunkel des gelebten Augenblicks' allzuwenig selbst gesehen, das heißt selbst erlebt, allzu wenig intensiv ontologisch, ungegessen in seiner lediglich objektiven Evidenz und allzu konstruktiv auch noch in seinem dunklen Optimismus.' (E. Bloch)

Anfänglich und künftighin

Daher wendet sich Heidegger in ein griechisches Denken, „das eine beispielhafte Sprachlosigkeit vor dem Abgrund des Anwesens zeigt.“ (1) Er entsagt einer Architektur der Vernunft, wie sie die neuzeitlichen Systembildungen von Kant bis Husserl generieren, welche die leistende Subjektivität zur Bezugsmittel des Seienden kuren: „Aber die Subjektivität selbst wird hinsichtlich ihres Seins nicht befragt; sie ist nämlich seit Descartes das fundamentum inconcussum. Im gesamten, aus Descartes hervorgegangenen Denken der Neuzeit bildet infolgedessen die Subjektivität das Hindernis dafür, die Frage nach dem Sein auf ihren Weg zu bringen.“ Für Heidegger hat die Subjektivität „zunächst keinen betonten Bezug zum Menschen und vollends nicht zum Ich“. Sie markiert einen ontologischen Problemtitel, keine transzendente Bestandsformel. Um der „Mythologie eines Intellekts“ zu entgehen, zielt Heidegger auf ein desubjektivierendes „Sehenlassen des Seienden in seiner Gegenständlichkeit“: „Da-sein in seiner Seinsart des Verfallens, der es selbst nicht entrinnt, kommt gerade darin erst zu seinem Sein, wenn es sich dagegen aufbäumt“.

Heidegger fordert, das „Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem“, von dem die Metaphysik zehrt, zu entsetzen: „Die Unterscheidung von Sein und Seiendem ist der unbekannte und unbegründete, aber gleichwohl überall in Anspruch genommene Grund der Metaphysik.“ Also gilt: „Sein ohne das Seiende denken“. Das heißt: „Das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden denken.“ Zu beachten ist: „Denkwege bergen in sich das Geheimnisvolle, daß wir sie vorwärts und rückwärts gehen können, daß sogar der Weg zurück uns erst vorwärts führt.“ Vorwärts oder rückwärts – der Denkweg Heideggers gibt Ausblick auf das, was kommt: „Der 'Schritt zurück' (der Schritt, der vor die Metaphysik zurückgeht) hat einzig den Sinn, in der Sammlung des Denkens auf sich selbst einen Vorausblick auf das, was kommt, zu ermöglichen.“ Das, was kommt, „das Denken, dem hier nachgefragt wird, nenne ich das tautologische Denken. Das ist der ursprüngliche Sinn der Phänomenologie.“ Und: „Spricht hier eine Tautologie? Allerdings. Jedoch die Tautologie im höchsten Sinne, die nicht nichts, sondern alles sagt: das anfänglich und künftighin für das Denken Maßgebende.“ Die T/Autogramme des Denkens. Ihr lautloses Zuspiel von Sach-Verhalt und Maß-Gabe, namenloser Schenkung und freier Schwingung, wird erreichen, wer „auf den Einklang hört, der zwischen Ereignis und Austrag waltet“. Im T/Autogramm des Denkens wissen wir erst recht nicht, wer wir sind; 'wenn etwas spukhaft ist, so ist es der, der sich den vorstellen will, der vorstellt.' (E. Bloch) Wenn also bleibt, was kommt, vorwärts oder rückwärts, anfänglich und künftighin: „Dann muß das Denken am Rätsel des Seins dichten.“

Von Geschick zu Geschick

Der Einklang wird fällig, wenn uns Ereignis und Austrag überfallen. Sie rütteln am Verfall an den „Mythos Gesellschaft“: „Ins Zentrum unserer krisengeschüttelten Gegenwart zielt Heideggers abseitiges Geschäft, klassische Texte von den Vorsokratikern bis Hegel gegen den Strich zu lesen, ihr Ungesagtes, das uns dennoch als Erfahrung überfiel, zur Sprache zu bringen.“ (2) Es ist die Fähnris ontologischer Ethik, die, dem

Scheitern der Metaphysik abgelungen, andere Rettung erringt: „Eine Spinoza und Heidegger vereinende ontologische Ethik kann dem Bewußtsein zumuten, sein Scheitern als Weg in ein anderes Denken aufzufassen.“ (3) Das Scheitern entdeckt den Sach-Verhalt, stößt auf Ereignis und Austrag, heilt im Einklang. Nach Maß-Gabe des T/Autogramms verrichten wir das abseitige Geschäft. Es richtet die Botschaft der Götter, den Unterricht der Phänomenologie. Hier wird steinerne Fertigkeit von namenloser Schenkung erweicht. Diese verwöhnt zu ungewohntem Wohnen im Phänomen. Ihm freilich bietet die Architektonik der Vernunft keinen Bau. Die freie Schwingung des Phänomens baut ab. Sie treibt die Metaphysik zum Einsturz. Erst die Verwindung der Metaphysik hebt auf die Höhe des Phänomens: „Niemand hat je wieder die Höhe der griechischen Erfahrung des Seienden als Phänomen erreicht.“ Die Achtung des Phänomens prägt die erste Rede von den letzten Dingen. Zur Ächtung des Phänomens ist die Metaphysik verkommen. Die Metaphysik zwingt das Phänomen, den Preis der Parusie zu entrichten, die Gestalt der Evidenz anzunehmen, der Explication des sich wissenden Vorstellens zu gehorchen, im Aufriß des Objekts zu zerfallen: „Das einzig wahrhaft und gewiß 'Vorliegende' ist seit Descartes die sich unbedingt wissende Selbstgewißheit des Subjekts. Dieses wissende Vorstellen hat den Grundzug einer 'Präsentation'. Es 'präsentiert' ein Objekt, indem es dieses dem Subjekt repräsentiert, in welcher Repräsentation das Subjekt selbst sich als solches präsentiert.“ (4)

Die Metaphysik regiert das Phänomen als Objekt. Daher braucht das Phänomen die Phänomenologie. Sie reicht das Phänomen, wie es in freier Schwingung weilt und sich als namenlose Schenkung duldet. Das Phänomen kann zeigen, darf zeugen, muß zählen. Denn am Phänomen versieht sich das Sehenlassen nie. Ob Faktum, Fund oder Fiktum – das Sehenlassen erzählt das Phänomen, bevor es noch Objekt eines imperial wissenden Vorstellens wird und dessen Selbstgewißheit trocken verrechnet. Sehenlassen ist ein abseitiges Geschäft, we-

der Bilderbuchphänomenologie noch Guckkastenmetaphysik. Vor dem Unerhörten verstummt es in beispielhafte Sprachlosigkeit. Vom Abgrund des Anwesens wird auch die Botschaft der Götter nicht entbinden. Anfänglich und künftighin ist die Maß-Gabe des T/Autogramms ebenso unvermeidlich wie unauflösbar. Ob getroffen oder verfehlt: an ihr hängt die 'Schärfe des Lebens' (Schelling). Hinfällig scheint die bange Wahl zwischen schaler Wahrheit und pensionierter Existenz. Besser hinzufahren wie das Vieh als überlebte Lehre zu kleistern. So höhlt Heideggers „abwegige Bohrung“ (5) die Materiativ der Metaphysik. Schier unmerklich leben wir, farbenfroh getünchte Mumien, wieder auf. Wir genesen an „*Fragen, die sich selbst ins Herz stoßen müssen, nicht damit das Denken daran sterbe, sondern verwandelt lebe*“. Verwandelt leben – das Sein ohne das Seiende denken. Ohne den Hirnriß der ontologischen Differenz, den die Metaphysik einbrennt, um uns Schmerzensmenschen an sie zu fesseln. Nicht Metaphysik legt den Gram, löst den Grimm, läutert das Grauen. Ihr geschmeidigeres Unglück potenziert unser grobes Elend. Im Verderben gedeiht sie. Dem Schlicht-Spruch der Metaphysik wehren wir selten. Kaum ertragen wir, von ihrer Pracht abzulassen. Meist vermeiden wir, vor der Armut unseres vorläufigen Bildes auszuhalten. Doch nur dort könnte uns die Maß-Gabe des T/Autogramms aufgehen, wenn das Scheitern gelingt und ein Geschick gewährt, das in das uns vorbehaltenene Wesen schont. Ontologisch intensiv.

Abwegige Bohrung I

Im Phänomen liegen freie Schwingung und namenlose Schenkung zueinander. Sie legen das im Phänomen versammelte T/Autogramm aus. Diese Auslage ist der Sach-Verhalt. Er hält die Zwiefalt von Ereignis und Austrag einfältig. So öffnet er das Begreifen, das sich an ihm vergeifen muß. Er ist der T/Autor, der Ereignis und Austrag als Ab-Grund schreibt, in Geschick verschriftet: „Die Grund-Orientierung der überlieferten Metaphysik wird dadurch buchstäblich destruiert und positiv angeeignet, und

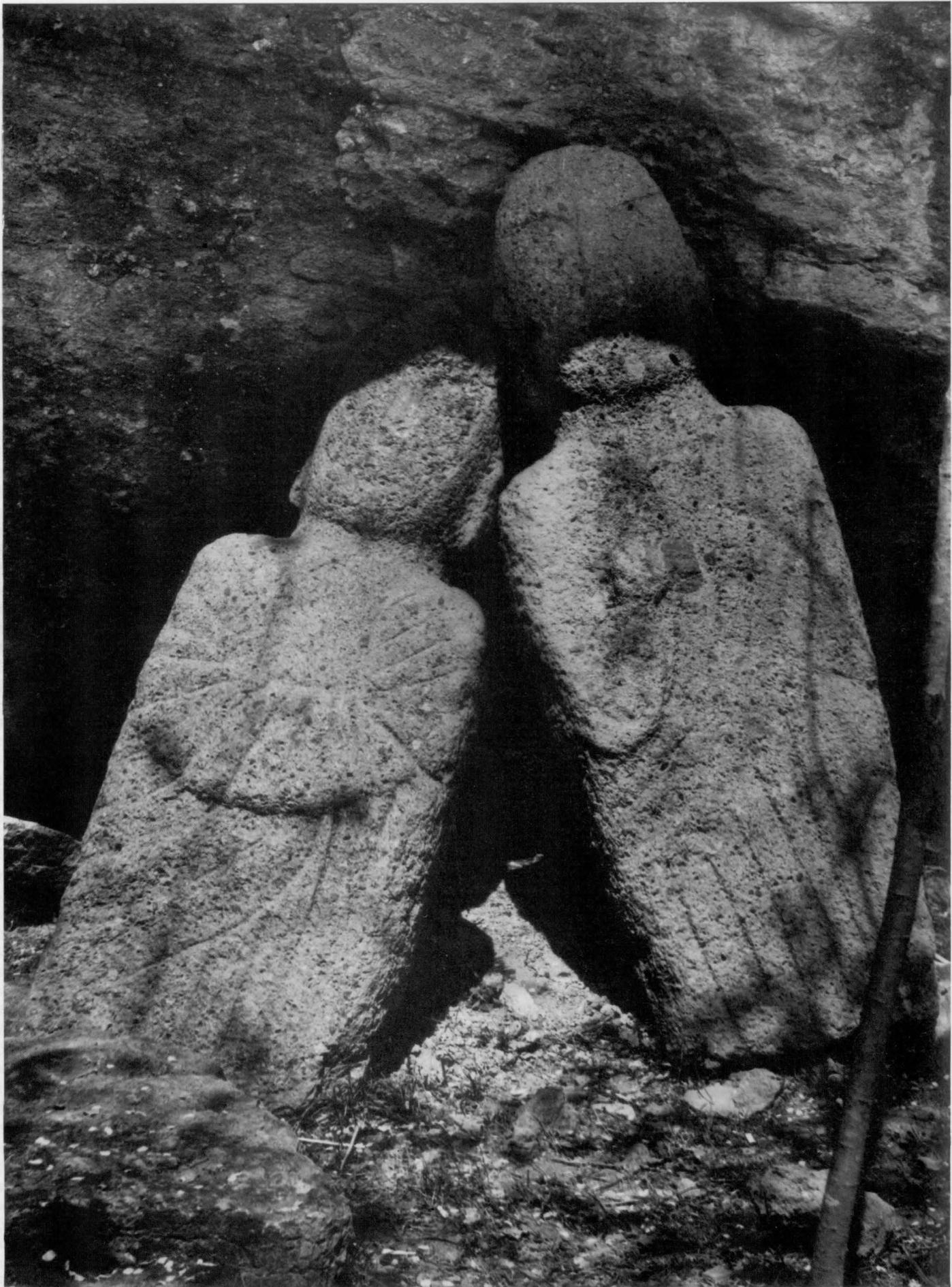
zwar als 'Ab-Grund' im Sinne des tautologischen Sach-Verhaltes“ (6). Ohne Warum spotten die Lettern des Geschicks, verbohrt im Sach-Verhalt. Daß man „den konstruktiven Adam nicht zu frühe ausziehen darf“ (7) will noch die matte Losung einer lümmelhaften Metaphysik. Der T/Autor erschreibt seine De-Konstruktion buchstäblich von Geschick zu Geschick. Durch dick und dünn dringt die Maß-Gabe, „nämlich total gesprochen: das sich entgegen Sehen, bis das Ding sich darin entgegen sieht“ (8). Gelingt das Scheitern, gewährt das Geschick, gelangt der T/Autor ins Sehenlassen. Er beschreibt das Phänomen, um Ereignis und Austrag zu unterschreiben. Das T/Autogramm ist seine Unterschrift. Sie verschreibt freie Schwingung und namenlose Schenkung. Die Architektonik der Vernunft wird abgeschrieben. Ausgeschrieben im Sach-Verhalt, wittern wir andere Gedankenluste: „Was soll es dem Anderen ausmachen, daß das Verfahren des Einen, das als Muster gesetzt ist und wirklich für alle grauen Enten gilt, für das Andere, das wegen seiner Seltenheit, Aristokratie oder Höhe nicht als Muster gesetzt wird, konsequenterweise nicht gilt, eben weil es ein Schwan ist und anderer Regeln Lauf hat.“ (9) Kein Schwan wird heimisch im Entenhausen der Vernunft. Nur der Himmlische hört das Gras wachsen. Doch Ebenbilder Gottes sind wir eben nicht. Wir können uns allein der Maß-Gabe gemäß verhalten, wie sie im Sach-Verhalt eingeschrieben ist.

Scheu und staunend stehen wir vor den T/Autogrammen des Denkens. Allzu unnahbar der Schriftzug, der kosmische Majuskeln schlingt. Unsere „*Tollheit auf Nähe*“ trägt ihn nicht. Wir Sterblichen ziehen zu durchgestimmter Genossenschaft. In solidarischer Verwahrlosung dienen wir dem Umgekehrten Gott, der Architektonik der Vernunft. Die Nahnis des Sach-Verhaltes bleibt versiegelt; ungelesen, was der T/Autor verbrieft. Allerdings sind T/Autogramme unlesbar. Sie lassen sehen ohne Anschrift. Federfuchs und Leseratte können nichts verbuchen. Das Sehenlassen entläßt die verweste Gestalt des Menschen. Es schreibt vor, verwandelt zu leben. Das Sein

ohne das Seiende zu denken. Das Unscheinbarste des Unscheinbaren, das Einfachste des Einfachen, das Nächste des Nahen, das Fernste des Fernen. Das Verhältnis aller Verhältnisse. In einem „durch 'Scheu' bestimmten Verhalten, das nicht mehr nach Gründen und Prinzipien sucht, sondern sich in einem 'grundlosen' Sein geborgen erfahren hat.“ (10) Die Scheu springt ins Sehenlassen. Ihr Sprung, herrlich bedeutend, ist Absprung „von allem deduzierenden oder dialektisch begreifenden Denken, von jedweder Gestalt eines 'begründenden' Denkens.“ (11) Der Sprung in den Ab-Grund t/autorisiert die Scheu. Ihre T/Autorität verhält zum Sach-Verhalt und vergibt zur Maß-Gabe. Stark und zart erzieht die Scheu zum Sehenlassen. Das Unscheinbare, erschienen in der Architektonik der Vernunft, kann erscheinen. Das Phänomen erhält eine Schreibweise, die Phänomenologie. Sie entziffert die T/Autogramme des Denkens. So wirkt der Sprung der Scheu epatant: „Epatante Wendungen, die zu Fragen anreizen, bleiben häufig den wieder eingemeindenden Antworten überlegen und halten das Problem eines Problems offen. Tiefer zurück geht die Frage mit ungelöschter Verwunderung am Unscheinbaren, um es zunehmend transparent zu notieren.“ (12) Die Scheu notiert das Unscheinbare. Das Verhältnis aller Verhältnisse, das Notationsverhältnis. Die Notabeln eines Sprungs, der dem Phänomen beispringt. Die Scheu zerspringt, für „*eine Phänomenologie des Unscheinbaren*“, die Architektonik der Vernunft. Wo die Scheu ihre Blume behält, blamiert sie die Metaphysik.

Abwegige Bohrung II

Auf Unscheinbares zuspringen, nur dies. Ein „ontologischer Witz“, vernarrt in eine „gigantische Verschwörung“? (13) Oder ein „Denken, das nicht mehr in Begriffen, sondern in Grundworten denkt, das kein System darstellt, sondern in Versuchen geschieht, dennoch ein strenges Denken ist, ein Denken, das nicht jenseits allen Philosophierens steht, sondern die Möglichkeit eines neuen Philosophierens eröffnet“ (14)?



Tiefer zurück springt die Scheu, überspringt den Schräg/Strich des T/Autogramms. Sprunghaft wird die unendliche Geschichte des Autors durchgestrichen. Denn am Schräg/Strich tropfen die Namen ab: Platon, Aristoteles... die Autorität des Autors, die Autogramme der Metaphysik. Statt dessen T/Automaten des Unscheinbaren. Der Schräg/Strich, der Autor und T/Autor scheidet, schneidet die StVO der Metaphysik. Er indiziert dem Sprung der Scheu die Kehre: „Die Kehre ist eine Kehre vor dem Abgrund, aber so, daß das Denken die eigene Abgründigkeit eigens auf sich nimmt und dadurch in einer positiven Weise die Verbergung als Mitte aller Unverborgenheit oder Wahrheit erfährt.“ (15) Mit leichtem Schräg/Strich schreibt die Kehre den Sach-Verhalt positiv – das Sein ohne das Seiende. Über dem Schräg-Strich scheint der Scheu das Unscheinbare auf. Es transpariert ohne Warum. Ohne dem Weil des Autors zu parieren. T/Autogramm des Denkens. Der Schräg/Strich markiert den Balken im Auge des Autors. Die Barriere, die den T/Autor vor der Metaphysik schützt. Die Möglichkeit eines neuen Philosophierens eröffnet. Ohne liebe Leiter für Architekten der Subjektivität. Wer verwandelt lebt, hat den Himmel als Abgrund unter sich. Abseitig ist das Geschäft der Kehre. Über den Schräg/Strich handelt es 'kosmisches Spielzeug' (E. Fink). Die ontologische Differenz hat verspielt. Sie schleicht sich, geduckt unter den Schräg/Strich, krummgezogen. Grundworte, gefürchtet und schändlich, winken sich zu. Das Denken, dieser köstlichste Schauder, denkt sich. Freie Schwingung und namenlose Schenkung kehren ein. Ereignis und Austrag verkehren, von aller Metaphysik abgekehrt, die im Corpus der Causa jaust, handfest und immergrün. Mit ungelöschter Verwunderung am Unscheinbaren t/autographiert's das phänomenologische Sekretariat: „Wir freuen uns, daß wir Tintenfäßer sind.“ (L. Aragon)

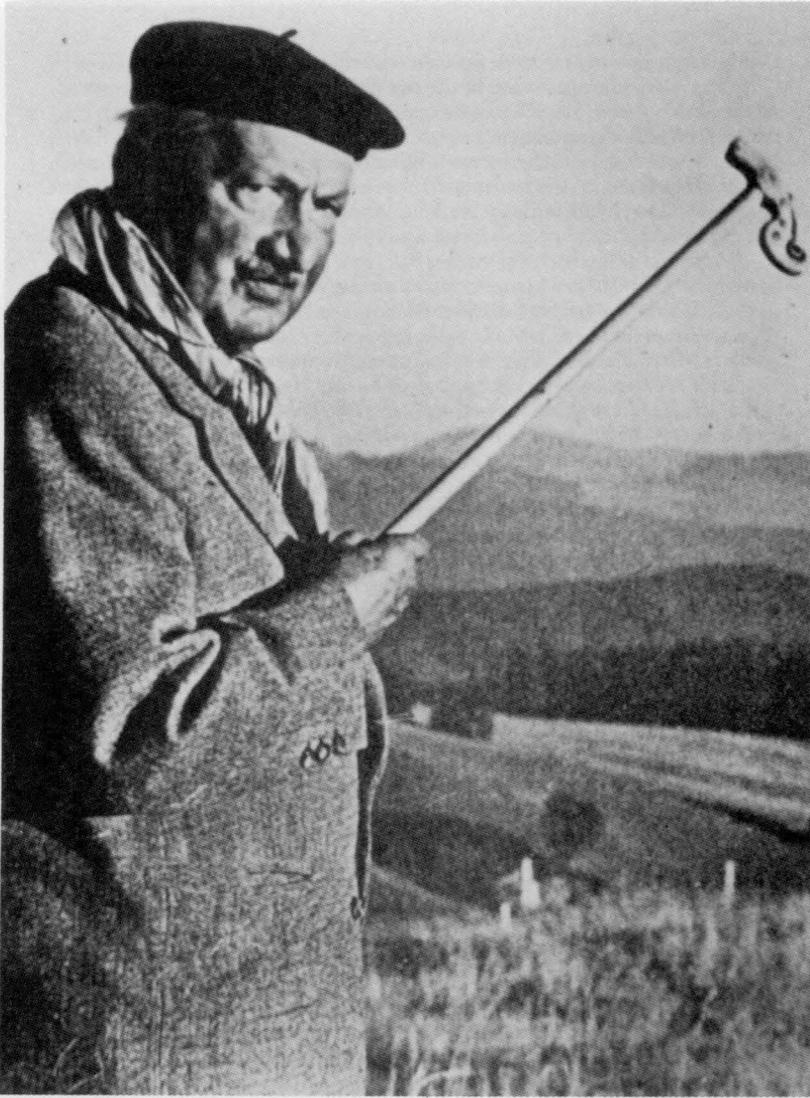
Wir müssen erst buchstabieren, ehe wir lesen, sagte Kant einmal. Magnetisiert von den Lettern des Geschicks, narkotisiert von der Legende des Seins. Eine Schreibweise für Analphabeten. Mühsam buchstabieren

wir das Unscheinbare. Phänomenologie, das Schreib-Spiel des Unscheinbaren, die Zaubertinte für kosmisches Spielzeug. Ein Text wie Spinozas Mänadologie: „Wir müssen nicht erstaunt sein, wenn uns Spinoza ein Material der Analyse vorsetzt, das eine Welt voller Raserei zeigt oder den Umkreis besonders phantastischer oder tatsächlich verrückter Meinungen: eben dieser Näherungsversuch verdeutlicht nicht die abstrakte Aufklärung eines Projekts intellektueller Herrschaft, sondern den Willen zum Wissen, zum Erkennen durch die Totalität der Welt, hin zur großen Außenseite des Wagnisses und des Entdeckens, und zur erhabenen Innenseite des Bewußtseins.“ (16) *Potentia - conatus - mens* (Ethik, III, 12. LS): Spinozas wuchernde Serie, die die Fülle des Unscheinbaren, das Unscheinbare in seiner Fülle, sehen läßt: „Das gesamte System Spinozas zielt auf diesen Punkt, diese Exaltation der Fülle des Existierenden, der Süße des ethischen Entwurfs vom Glück.“ (17) Ontologische Ethik als T/Automat des Unscheinbaren: „Es gibt bei Spinoza die Lust des unendlichen Seins. Das ist die Lust an der Welt. () Das Sein Spinozas ist wild und scheu und vielfältig in seinen Ausdrücken. Es ist wendig und wild. Es gibt immer Neues in der Ontologie Spinozas.“ (18) Heideggers Scheu, Spinozas Scheu: Anomalien der Metaphysik. Im phänomenologischen Text wildert die Scheu und verwildert das Unscheinbare als onto-gnoseologische wirksame Selbstdarstellung der Lust des Seins. Reelle Raserei, modale Phantastik, relationale Verrückung – in der ontologischen Ethik Heideggers und Spinozas wird immer neues kosmisches Spielzeug (Ausdrücke des Seins, Eindrücke des Unscheinbaren) glücken. Die exaltierte Fülle expressiven Seins verspricht den univoken Sach-Verhalt und die konstitutive Maß-Gabe. Das spinozistische Theater inszeniert ontologische Vollkommenheit. Attribut, Wesenheit, Modus, Substanz sind die dramaturgischen Elemente einer spektakulären Lust des Seins. Über den Schräg/Strich affirmiert Spinoza einzelne Wesenheit, partikulare Existenz, individuelle Form, ohne auf scholastische Eminenz, pantheistische Analogie, neuplo-

tinische Äquivokation zurückzugreifen. Die Scheu, die vor der Fülle scheut, füllt die ontologische Ethik mit kosmischem Spielzeug, der Textur des Unscheinbaren. In überschwenglicher Freude, mit unnahbarem Stolz. Freude am Sach-Verhalt. Stolz auf die Maß-Gabe. Im T/Autogramm des Denkens ist ihre Distinktion, wendig und wild, Wange an Wange, schräg gestrichelt: 'Aurorische Berührung' (E. Bloch). Süßes Glück an der Lust des Seins, an der „Mystik ohne Mysterium“ (M. Gueroult): „Das Leben, das will sagen: die Expressivität wird in das Absolute selbst hineingetragen.“ (G. Deleuze) Und die Pierrots des Schräg/Strichs – vergessene Schwestern, unbekannte Brüder – reisen an den Rand des Möglichen.

Abwegige Bohrung III

Im Namenlosen haust das abseitige Geschäft. Alles sinkt, haltungslos: „Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist, aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine wie die andere ohne das mindeste Hindernis verschwinden zu lassen“ (Kant, K.d.r.V. B 641). Magere Kost, schmaler Bissen, weggescholtene Frage Schellings: „warum ist denn Vernunft, warum ist nicht Unvernunft?“ (X; 252) Vielkönnend ist die Botschaft der Götter. Fruchtbar entzündet sie die ungelöschte Verwunderung am Unscheinbaren. Wir harren der Ankunft des Seins und sind aus Eigenschaften ohne Mensch: „Hierher gehört sogar, ob auch keinesfalls nur pessimistisch, sondern auf Umbau vertrauend, Musils 'Mann ohne Eigenschaften', dessen leere, wartende, ständig verwerfende Unbestimmtheit zugleich die Voraussetzung beireithält zu offener Anlangbarkeit, zu versuchender und den Versuch, weil unzulänglich, wieder abbrechender Haltung.“ (19) Abbruch der Architektonik der Vernunft, Umbau in beispielhafte Sprachlosigkeit, Anlangbarkeit der Lust des Seins. Nota bene: „Nichts darf verdammt übersichtlich



sein, oder es ist mittelmäßig falsch.“ (20)

Von Ewigkeit zu Ewigkeit leere, wartende, ständig verwerfende Scheu. Über den Schräg/Strich gelesene Affirmation. Denn vor der Fülle des Unscheinbaren fragt die Scheu: „Sein: Nichts: Selbes?“ Offen anlangbar, verlockt von der Lust des Seins: Amor dei intellectualis. Die Liebe, das will sagen: das Ereignis, im Austrag ertragen, der Austrag, vom Ereignis vereignet. Wenn ich Dich liebe, was geht es Dich an? Also läßt Goethe Philins Marmorlippen sprechen, mit aufmüßig-abweisendem Fabelsatz, „ebenso autistisch kühn und wiederum autistisch gesichert; denn er geht auf einem Grat, von dem es – ohne diese Haltung – nur Absturz gibt.“ (21) Wenn nun die Seele, schmachkend und scheu, im natürlichen Gebet die Botschaft der Götter liebt, was geht es unsere lax und laue Subjektivität an? Im Amor dei intellectus wird die Subjektivität „umgekrempelt wie ein Handschuh“ (E. Levinas); werden Kraft und Bedeutung, Intensität und Intentionalität, ja Rock und Rede t/autistisch ineinander übersetzt – nicht, definitiv metaphy-

sisch, abgeschüttelt, sondern, infinitiv ontologisch, aufgeladen. So verstricken die metakritischen Intermittenzen der Liebe, die Häresiearchien selbstloser Selbstheit, die Sprünge der Scheu, Spinozas 'conatus in suo esse perseverandi' in die Botschaft der Götter: „Selbstsein, weit davon entfernt, selbstmächtig zu sein, ist ohne Bezug des Selbst auf ein Absolutes, das nicht von der Struktur des Selbst ist, nicht denkbar.“ (W. Bartuschat) Der 'conatus' strebt, t/autistisch, soviel an ihm ist und zur Affirmation vermag; dabei auf etwas aus, was darin über sich hinaus ist, auf eine phänomen-elogische Sympathetik von Vernunftkritik und Liebesoffenbarung. Anders gesagt: Wenn der Schatz der Namenlosigkeit möglich ist, dann muß sein Schenkweg existieren... Die phänomenale Scheu beschert die wegenste Oneiromantie ontologischer Ethik. Der 'conatus' träumt, auf t/autistischem Grat, vom Absturz ins T/Autogramm des Denkens; im Traum von einer namenlosen S(pr)ache, durch die wir jener gefaßten Abwesenheit, die wir sein müssen, unfäßbar einwohnen können – licht-woh-

nend noch im Dunkel des gelebten Augenblicks: „Der Mensch scheint mir so voller Götter zu sein wie ein Schwamm, der sich mit Himmel vollgesogen hat.“ (L. Aragon)

Für Freunde des Verewigten die ontomystagogische Urschrift: Die Selbstaffektion der Substanz realisiert die Wesenheit des Absoluten. Die Liebe das T/Autobile von Ewigkeit zu Ewigkeit, die prometheische Lichtwohnung ontologischer Ethik. Punktiertes Einklang von unbestimmter Scheu und unscheinbarer Fülle, von Eigenschaft ohne Mensch und kosmischem Spielzeug. Die fragende Gleichung: „Sein: Nichts: Selbes?“ muß als wuchernde Serie verlesen werden, als maschineller Kettenbrief, der eine flache intentionale Analytik verwirft und eine volle ontologische Ethik entwirft. Die T/Autogramme des Denkens lassen das „Selbe“ sehen, so, wie es sich sehen läßt, in immer neuer Anomalie der Metaphysik und immer weiter hinaus: 'Erst sehr weit hinaus ist alles, was einem begegnet und auffällt, das Selbe.' (E. Bloch) Keine „Mythologie eines Intellectes“, sondern eine 'Mystik ohne Mystereium'. Götter ohne Gott, welche, wissend, die wartende Scheu ins Wesen des Unscheinbaren erinnern, verborgen und maschinell: „Die polytheistische Deutung des Denkens – nach den geltenden Maßstäben eine pathologische Fehlleistung – bezieht ihre Leuchtkraft aus der irrlichternden Annahme, daß die im 'Ich denke' der neuzeitlichen Philosophie eingeschlossenen Eigentumsrechte ein Eigentum garantieren, das möglicherweise immer schon von verborgenen Göttermaschinen kolonisiert ist.“ (H. Freier) Die Erinnerung in das „Selbe“, unerwartet expressiv, vernimmt den unerhörten Einklang von Sach-Verhalt und Maß-Gabe, größter und kleinster Vollkommenheit, Brüllwunder und Atemhauch. Woher sind wir denn, wenn nicht aus Seufzern und Flüstern, Schreien und Flüchen, aus ungelöschter Verwunderung am Unscheinbaren? Unerhörter Einklang, verdammt unübersichtlich, ohne Warum. T/Autologik der Affirmation, wagemutig und erhaben, ohne „betonten Bezug zum Menschen und vollends nicht zum Ich“. Was geht den Vesuv das Gebet einer Jungfrau an,



meint Bloch, launig stichelnd. Phänomenologisch formuliert Heidegger: „In der vollen Wahrnehmungsaussage liegt ein Überschuss an Intentionen, dessen Ausweisung durch die schlichte Sachwahrnehmung nicht bestritten werden kann.“ Freie Schwingung, namenlose Schenkung, beispielhafte Sprachlosigkeit, abseitiges Geschäft, weder Klotzmatte noch Ideenbrei. Der Fund des Absoluten, der überschießend mit sich wuchert, absolviert die Zinsknechtschaft der Metaphysik. Denn die Lust des Seins belustigt: „Die Lust im weitesten Sinne ist nicht nur Lust nach etwas und an etwas, sondern immer zugleich, wie wir sagen könnten, Belustigung, d.h. eine Weise, in der der Mensch in der Lust nach etwas sich selbst als belustigt erfährt, d.h. aber lustig ist.“ Im süßen Glück an der Lust des Seins sind wir lustig. Den Verlust der Metaphysik verschmerzen wir freudig und stolz. Genießerisch schmecken wir die Vorlust einer ontologischen Ethik, ihre phänomenologische „Absolvenz“ ohne metaphysische „Absolution“. So affirmiert's der Aus-Druck der phänomenologischen Schreib-Maschine: „Die Bibel, die Werke von Thomas von Aquin, die Worte Maos, eine Predigt des Bischofs August Graf von Galen, Freuds 'Traumdeutung', Trakls 'Ein Winterabend' oder Heideggers 'Sein und Zeit' sind in der Lage, neue Perspektiven zu eröffnen, Wahrheit geschehen zu lassen, Sein zu stiften.“ Denn: „Dasein ist ein 'Text' und das Erkennen ist ein Ablesen.“ (22) Heidegger, Spinoza und auch Marx sind Anstifter des Seins, Vorbereiter einer ontologischen Ethik, die die Metaphysik überholt, aus ungelöschter Verwunderung am Unscheinbaren: „Wie kann die Philosophie durch ein vorbereitendes Denken überholt werden, ein Denken, das die neue Welt ins Leben zu rufen hilft?“ (23) Ihre Textur presiert, von Umschrift zu Umschrift, unerwartet expressiv, t/ex(t)pressis verbis: „Heidegger hat als erster die Vorurteilhaftigkeit des Subjektbegriffes in ontologischer Kritik aufgedeckt und damit die Kritik des Bewußtseins, die von Marx, Nietzsche, Freud geübt worden war, in sein Denken aufgenommen.“ (24) Die Botschaft der Götter sagt T/Autogramm. Nicht nichts, sondern alles. Es ist an uns, sie, die auf Tau-

benfüßen wandelt, auf Zehenspitzen zu denken. Ontologisch intensiv, *anzahllos und unbedrängt* für die T/Autorität der Scheu. So fein, so überfein, daß uns der Schwindel packt, wenn wir nur den Ein-Satz bedenken: „Die Frage bleibt, ob und wie wir, die Sätze dieses Spiels hörend, mitspielen und uns in das Spiel fügen.“

ANALECTA

Der Zufall

Wenn das Seyn auf sich zu die Spur des Menschenwesens biegt und der Grund in einem Nu als der Abgrund offen liegt ...

Wenn die Armut überall sein Gebirge übersteigt und das Freie sich zum Fall in den Anfang niederneigt ...

Ist Befreiung in das Frohe freien Denkens auf das Hohe, dessen Höhe anzahllos und unbedrängt seltsam nur der Scheu reinen Denkens sich verschenkt ...

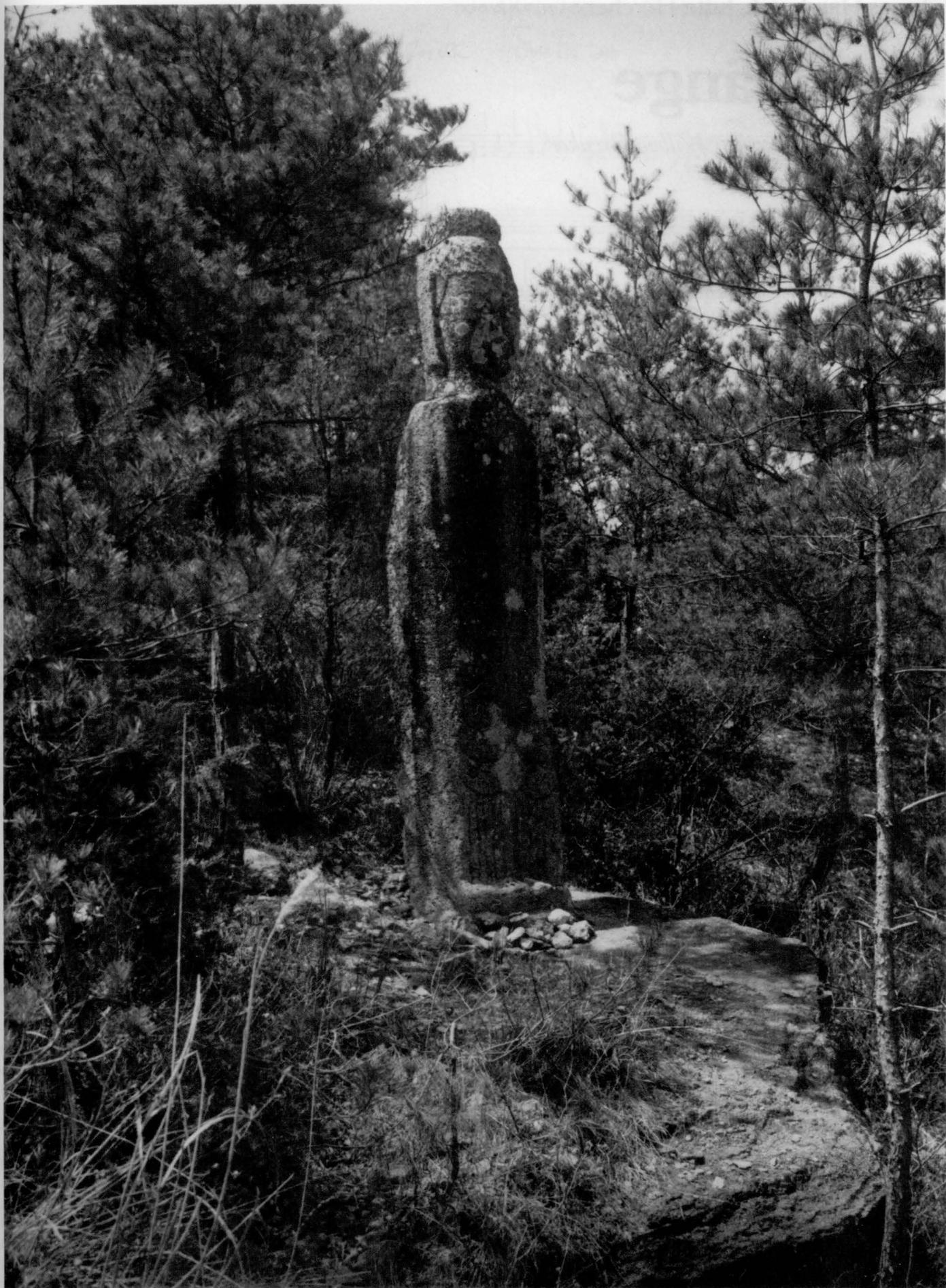
Stets schon alt und niemals neu

Heidegger

Nachweise

- (1) T.Kwan, Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers, Bonn 1982, S.87
- (2) W.Schirmacher, Technik und Gelassenheit, Freiburg/München 1983, S.13f.
- (3) A.a.O., S.74
- (4) W.Marx, Heidegger und die Tradition, Stuttgart 1980, S.139
- (5) E.Bloch, Experimentum Mundi, Frankfurt/M., Bd.15, S.36
- (6) T.Kwan, a.a.O., S.107

- (7) E.Bloch, Geist der Utopie, Erste Fassung, Frankfurt/M. 1971, Bd.16, S.260
- (8) Ebd.
- (9) S.271
- (10) W.Marx, Gibt es auf Erden ein Maß?, Hamburg 1983, S.116
- (11) A.a.O., S.125
- (12) E.Bloch, Bd.15, S.244f.
- (13) J.Hernandez-Pacheco, Die Auflösung des Seins, Wien 1983, S.227f.
- (14) K.Bohrmann, Die Welt als Verhältnis, Frankfurt/M. 1983, S.18
- (15) O.Pöggeler, Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Freiburg/München 1983, S.25f.
- (16) A.Negri, Die wilde Anomalie, Berlin 1982, S.52f.
- (17) A.a.O., S.190
- (18) S.249
- (19) E.Bloch, Bd.15, S.198
- (20) A.a.O., S.29
- (21) E.Bloch, Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 1969, Bd.10, S.134
- (22) T.J.Wilson, Sein als Text, Freiburg/München 1981, S.78,
- (23) G.Petrović, Heidegger und Marx, in: U.Guzzoni (Hg), Nachdenken über Heidegger, Hildesheim 1980, S.228
- (24) H.-G.Gadamer, Heideggers Wege, Tübingen 1983, S.16



Zeitklänge

Über den Jazzmusiker Willem Breuker

Power. On. Down. Immer wieder gleitet der Tonarm des Plattenspielers über die Einprägungen auf der Schallplatte. **Bevhaast 015, 1967-78, 'Music for his films', Johan van der Keupen/Willem Breuker.**

Waddenzee Suite, Solo Willem Breuker, Leo Cypers. 11 Minuten. Flat Jungle, solo Boy Raaymakers, Leo Cypers. 4 Minuten, 30 Sekunden. Aufgenommen Februar 1978.

Taibe Duet. Willem Breuker alto sax, Bob Driessen alto sax. 2 Minuten 54 Sekunden. Aufgenommen 1975.

Die Musik läßt sich unverändert, an jedem Ort, zu jeder Zeit abspielen. Die Töne aus dem Lautsprecher bringen das Trommelfell jedes Mal auf die gleiche Weise in Schwingung, und doch verändert sich die Wahrnehmung, treffen diese Töne immer wieder auf eine andere Realität.

Dialog über einige Musikstücke von Willem Breuker

Taibe Duet. In dem Film 'Palästinenser' von Johan van der Keuken gibt es die wiederkehrende Sequenz des Teetrinkens. Eine Gruppe von palästinensischen Widerstandskämpfern sitzt am Feuer und trinkt Tee. Die Filmsequenz dieses Rituals wird von dem 'Taibe Duet' begleitet, einer Komposition von Willem Breuker für diesen Film. Obwohl 1975 produziert, war der Film, als ich ihn 1982 zur Zeit des Libanonkrieges sah, immer noch aktuell. Wenn ich das 'Taibe Duet' heute höre, erinnert es mich an die damalige Situation: An die Hoffnung, die PLO könne den Angriff Israels abwehren. Kampf um Beirut. September 1982: Massaker in den Flüchtlingslagern Shatila und Sabra. Die PLO willigt ein, aus Beirut abzuziehen. Niederlage eines Kampfes.

Das 'Taibe Duet' läßt sich von der Hoffnung, die jedoch mehr denn je davon entfernt ist, erfüllt zu werden, nicht mehr ablesen.

Waddenzee Suite. Eins der ersten Stücke, die ich auf dem Saxophon lernte war der Anfang der 'Waddenzee Suite'. Ich hörte diese Musik zum ersten Mal auf einem Um-

weltschutz-Fest, mehr nebenbei, durch eine Zeltwand. Vor dem Zelt hatten alle möglichen Bürgerinitiativen ihre Aktivitäten entfaltet, Flugblätter, Broschüren, Friedenswürstchen zu Friedenspreisen. Die Musik hat mich damals berührt weil sie zu diesem politischen Optimismus in Widerspruch stand. In dieser Zeit bekam ich die Vorstellung von einer anderen Form politischer Kultur, die sich differenzierter ausdrücken würde. Die 'Waddenzee Suite' habe ich dann auf Tonband aufgenommen und versuchte immer wieder mit dem Saxophon mitzuspielen.

'Tuten und Blasen', das inzwischen bekannte, linke Hamburger Blasorchester, begann 1977 auf Straßenfesten und später auf Demonstrationen von Weill und Eisler, manchmal von den Musikern improvisiert. Dann hörte ich von ihnen eine Musik, die für mich neu war und das waren Kompositionen von Breuker. Bekannte Musiktraditionen wurden darin ironisiert, aber es war nicht nur Parodie sondern es war eine Öffnung zum Jazz und das war neu. Die Trennung zwischen der Musiktradition der linken Arbeiterbewegung und der Entwicklung des Jazz, die sich so lange erhalten hatte, schien durch diese Kompositionen aufgehoben. Die Musik war eine konkrete Erfahrung des Aufbruchs.

'Blasmusik von Links' - 8. Blasorchesterfestreffen in Tübingen 1985. Jedes Jahr kommen mehr Bläser dazu. Diesmal waren es 150. Besonders bei den Saxophonen ist großer Zuwachs zu verzeichnen. Die Namen der Gruppen haben sich verändert. Statt 'Rote Note' und 'IG Blech' heißen die neuen Gruppen 'Pustebly' und 'Atemgold'. Politischer Anspruch wird nicht mehr mit dem Namen symbolisiert und auch immer weniger mit der Auswahl der Musikstücke. Das Repertoire der Gruppen ist eine Mischung aller Stile und Richtungen geworden, Jazz, Punk, Volksmusik aus Südamerika und Afrika, Stücke von Carla Bley und Willem Breuker oder Eric Satie. Um den Einfluß des Jazz und der unpolitischen Musik etwas einzudämmen hatte die Gruppe 'Blechschaden' extra noch einmal

den 'Kanonen-Song' von Kurt Weill eingeübt und vorgetragen. Aber die Symbole weigern sich zu funktionieren und die alten, großen Gefühle stellen sich nicht mehr ein.

Charakteristisch für die Musik von Breuker ist, daß mit bekannten Musikgenres gebrochen wird. Ein choralähnliches Thema, wie z.B. in der 'Waddenzee Suite' geht in eine Improvisation über. Ein Stück kann mit einer volkstümlichen Melodie beginnen und in ein Thema aus Beethovens *Eroica* übergeleitet werden. Erwartungen werden immer wieder mit einer unerwarteten Wendung konfrontiert.

Irritiert haben mich die sentimental Passagen. Einerseits widersprachen sie der Grundtendenz dieser Musik sich gegen Konventionen aufzulehnen, andererseits konnte ich selbst sentimentale Gefühle, die von der Musik angesprochen wurden, nicht verleugnen. Als ich das 'Breuker Kollektiv' einige Male in Konzerten gehört und beobachtet hatte, sah, wie das Publikum gerade an diesen Stellen immer wieder enthusiastisch applaudierte, da entstand Distanz zu dieser Art von Musik. Ich sah darin mehr ein manipulatives Moment, dem ich mich entziehen wollte.

Sentimentalität: Dazu fällt mir sofort 'Only You' von Elvis Presley ein. Aber auch die 'Internationale' konnte einen Schauer über dem Rücken erzeugen, 'Die Moorsoldaten', 'Bella Ciao'. . . Die Lieder der Arbeiterbewegung sind durchweg sehr sentimental. Wenn ich mich erinnere, wie ich bis Mitte der 70er Jahre mit anderen zusammen Lieder aus der Arbeiterbewegung gesungen habe, wird mir klar, daß die eigenen Gefühle, die sich im Singen ausdrückten, immer auf das große Ziel hin objektiviert wurden.

Oder auch noch 1980: Räumung des besetzten Bohrplatzes 1004 bei Gorleben. Widerstand gegen ein Atommülllager. Auf dem Platz hatten sich dreitausend Menschen zusammengefunden, umzingelt von Hundertschaften Polizei, und sangen ein sehr gefühlsvolles Lied, angestimmt von Walter Mossmann: „Sing doch Vogel, sing, das Gorleben Lied, daß hier der Totengrä-

Langzaam Waddenzee (Johan)

- Waddenzee Suite -

© Willem Breuker
stemra/bunna

①

piano orgl.

bij herhaling ② 2 stemmig

slagw. brushes

③

ber seine eigene Grube gräbt.“ In dem gemeinsamen Singen drückte sich Einheitsgefühl und die Überzeugung aus, für eine gute Sache zu kämpfen. Außerdem vertrieb es die Angst.

Sentimentalität ist das große Gefühl oder auch der Glaube an das große Gefühl. Ich könnte zwar erklären wie sich meine politischen Vorstellungen verändert haben, aber betroffen macht mich, wenn ich an Musikstücken feststelle, daß sie mir fremd geworden sind. Zur Zeit wird Jazz aus den 50er Jahren wiederentdeckt, z.B. Thelonius Monk. Ich frage mich wie die 'Coolheit', die sich verbreitet hat wieder aufbrechen wird.

Die Verrücktheit von damals klingt heute ganz romantisch

Mit diesem Satz charakterisierte Willem Breuker, wie sich auch für ihn Musik und Zeitgefühl verändert haben. Im Januar dieses Jahres führten wir ein Gespräch mit ihm.

Breuker: Als ich 16 Jahre alt war habe ich Klarinette gespielt. Ich war ein schlechter Schüler, aber ich interessierte mich eigentlich mehr dafür, selbst etwas zu machen als aus Büchern zu spielen. Ich war zu faul zum Umblättern und habe einfach weiter improvisiert. Die Leute versuchten es jede Woche mit mir: Das und das mußt du spielen, das ist richtige Musik. Ich wußte schon damals, das hat mit Musik nichts zu tun. Ich habe dann doch versucht, professionell Musik zu lernen und bin zur Musikhochschule gegangen – sie haben mich gleich wieder weggeschickt: Kein Talent, sagten sie: Wenn du Musik machen möchtest, dann wird das ein ganz trauriges und schlechtes Leben.

1966 nahm ich an einem Musikfestival in Loosdrecht teil, mit einem Orchester. Das wurde damals live vom Fernsehen übertragen. Meine Kompositionen waren inspiriert und gemacht für und über die Provobewegung. Ein bißchen 'modieus' vom heutigen Standpunkt aus, aber zum ersten mal war Jazz Musik oder improvisierte Musik direkt mit Politik verbunden worden. Die Jazz Musik hat sich immer aus politi-

schen Entwicklungen herausgehalten, und darum war meine Musik ein Skandal, linksradikal und kommunistisch, und am Tag nach der Aufführung fand ich mich auf den Titelblättern der Tageszeitungen wieder: Ein musikalischer Skandal! Gleich wurde mein Name bekannt als ein 'Enfant terrible'. Ich war zu dieser Zeit selbst in der Provobewegung. Aber die Provobewegung war an der Entwicklung von Kunst eigentlich nicht interessiert.

Frage: Wie hörte sich das Musikstück an, das du 1966 aufgeführt hast?

Breuker: Alles durcheinander. Es hatte mit Jazz und improvisierter Musik – wie die Leute es kannten – nichts zu tun. Die Einen haben darüber gestritten, einmal angeschrien, die anderen haben getanz.

Frage: Gegen welche Konventionen hast du dich gewehrt?

Breuker: Mein Vater war in der 'Partei van de Arbeid' (1). Er war schon immer dabei. Er kam aus einer katholischen Familie und war der einzige, der sich den Sozialisten angeschlossen hat. Ich bin damit aufgewachsen, aber ich fand die Leute von der 'PvdA' ziemlich halbherzig. Eine radikalere Richtung war interessanter.

Frage: In welcher Beziehung stand deine Musik zur politischen Bewegung?

Breuker: Als ich drei, vier Jahre im Jazz-Club gespielt hatte, fragte ich mich: Ist das meine Zukunft? Zu den Konzerten kamen immer wieder dieselben Leute. In den meisten Jazz-Clubs kannte ich mit den Jahren schon die ersten drei Reihen.

Damals gründete ich ein politisches Orchester, das 'Orceest de Volharding' (2), und wir haben oft auf politischen Veranstaltungen gespielt. Nach einiger Zeit sagten die Leute: Kannst du nochmal die 'Internationale' spielen, kannst du das 'Solidaritätslied' spielen – wie eine proletarische Blaskapelle oder als würde man ein Geldstück in eine Musikbox stecken. Wir haben erfahren, daß auch die politischen Leute an Musik eigentlich nicht interessiert waren, sondern nur insoweit, wie sie sie für ihre Zwecke gebrauchen konnten. Das lief auf den Veranstaltungen dann etwa so ab: Jetzt haben wir gesprochen, und nun ein bißchen Musik, aber nicht zu laut und nicht zu lang! Der

Vorsitzende muß auch noch was sagen. Das war so idiotisch und mußte natürlich auch umsonst sein. Wir spielten auf Parteitagen der CPN (3) und PSP (4). Dort gab es zum Abschluß immer ein Fest für die Mitglieder, und dazu wurde dann eine Rockband für z.B. 5000 Gulden engagiert. Da war auf einmal Geld da, und wir sollten umsonst spielen.

Das war eine Enttäuschung, aber man lernt.

Frage: Wir haben zuerst die Musik kennengelernt, die du zu Filmen von Johan van der Keuken (5) komponiert hast. Johan van der Keuken macht intellektuelle Bilder, aber auch sehr kühle Bilder und Montagen, und deine Musik hat eine emotionale Ebene in die Filme gebracht. Dadurch ist eine erstaunliche Spannung entstanden. Was ist es für eine Zeit gewesen, in der du mit Johan van der Keuken zusammengearbeitet hast?

Breuker: Die Musik entstand auf einem anderen Zeitbild. Es ist zehn Jahre her. 1975 – das ist etwas ganz anderes als 1985. Politisch war es interessanter. Damals schien es noch einen Zweck zu haben zu kämpfen.

Und ich habe bemerkt, daß viele Leute, mit denen ich damals gut zusammengearbeitet habe, alles vergessen haben und gute Bürger geworden sind. Sie haben einen Job, und das ist es.

Frage: Bedeutet dies, daß eine politische Bewegung für dich nicht mehr existiert?

Breuker: Die politische Bewegung ist weg, und vielleicht habe ich das auch viel zu romantisch gesehen. Vielleicht war die Musik viel zu politisch, zu viel in eine Richtung. Aber die Deutlichkeit kann man natürlich nur einmal machen. Die kann man nur machen, wenn man denkt, daß man es machen muß. Das läßt sich nicht abrufen.

Frage: An deiner Musik begreife ich, daß Gefühle und Hoffnungen von 1975/1985 nicht mehr existieren. Hinzu kommt so etwas wie 'den eigenen Gefühlen nicht mehr trauen mögen'. Es gibt viele melancholische Momente, vor allem in deiner Filmmusik. Die Musik erzeugt Schmerz und Trauer über bestimmte Situationen und tritt selbst dahinter zurück.

Das Buch 'Volharding' von Willem Breuker

Breuker: Wenn man eine Schallplatte oder Aufnahme oft anhört, dann hat sie ein eigenes Leben, und man hat bestimmte Gedanken dabei, die ändern sich auch nicht mehr. Und wenn es gute sind, bleiben sie, und wenn es die falschen sind, bleiben sie immer falsch. Dann wird es eine Art von Romantik, mit der man vielleicht ein bißchen aufpassen muß. Aber du darfst nicht vergessen, alles was ich mache, das ist ganz sicher, mache ich mit hundertprozentiger Intensität. Wenn ich etwas mache, mache ich es auch, und das hörst du vielleicht auch an der Musik. Und dann kann sie auch, wie in Johan van der Keukens Film über die Palästinenser, ganz stark emotional sein. Darüber bin ich mir aber bewußt. Das muß auch so sein, hundertprozentig, daß die Tränen so schnell kommen wie möglich.

Aber es sind auch Hoffnungen, die man gehabt hat. Es wäre blöd eine neue 'Volharding' zu gründen. Vielleicht war es sogar damals schon blöd, aber wir haben es versucht. Ich glaube, daß ich politisch derselbe geblieben bin - von meinen Hoffnungen her.

Frage: Wie geht es für dich weiter in den 80er Jahren?

Breuker: Die musikalischen Fehler, die ich früher gemacht habe, sind schön, weil sie so unkompliziert und amateurhaft sind. Das finde ich selbst. Mehr Erfahrung sagt nicht, daß man es besser macht - vielleicht wird man nur routinierter.

Aber man muß aufpassen mit dem, was man macht. Es gibt jetzt so viele rote Blaskapellen, in Deutschland und auch hier. Die sind eigentlich zehn Jahre zu spät. Und dann hat es auch keinen Zweck mehr. Hinzu kommt, daß sie ganz große Amateure sind, und das tut der Musik auch nicht gut. Wenn man für Leute etwas macht - und das wird nicht gerne akzeptiert - dann muß man es auch gut machen. Das ist ein großes Problem, wenn man zwischen 20 und 30 ist, da hat man noch bestimmte Ideen. Die Gefahr ist, dabei stehen zu bleiben. Aber man kann seine Ideen auch weiterentwickeln, und danach hast du gefragt: Wie entwickelt man sich weiter? Das weiß man immer nachher. Bestimmten Beispielen zu folgen hat auch keinen Zweck. Es muß immer et-

was zu fragen bleiben, und man folgt immer wieder seiner Intuition. Vor zehn Jahren hätte ich nie daran gedacht, James Last zu verarschen, was ich beim 'Illusionisten' (6) mache. So gibt es viele Sachen, die vielleicht aus einer anderen Richtung kommen, aber auch dazu gehören. Meine Musik geht immer über Musik. Es ist immer ein Kommentar oder sagt etwas über etwas. Und das kann ganz sentimental sein - das kann alles sein.

Mit dem, was man macht, muß man auch für sich selbst einen Schritt weiterkommen. Bei der 'Volharding' habe ich zu einem bestimmten Zeitpunkt keine Entwicklung mehr gesehen. Nach zwei Jahren immer wieder das selbe - das macht keinen Spaß mehr. Am Anfang war man so begeistert von politischen Veranstaltungen. Wir gingen da hin, und alles war phantastisch. So viele Leute kamen da zusammen, und dann gibt es auch keinen Krieg... Aber wenn man sich das zwei Jahre anhört und merkt, daß eigentlich überhaupt nichts passiert, dann fragt man sich doch, was das für einen Sinn hat. Andere Leute spielen Fußball oder gehen in die Kneipe - aber die machen Politik! Und in Wirklichkeit ist es für diese Leute auch nur ein Abend oder ein Nachmittag, an dem sie mal nicht zu Hause sind. Aber sie sagen: Wir reden über Politik, wir mögen Fußball nicht! Sie wollen auch nicht diskutieren. Von dieser Art Politik halte ich nicht viel. Etwas ähnliches passiert auch unter den Musikern. Da hieß es: Ich muß um sechs zu Hause sein, weil um viertel nach sechs meine Schwiegermutter kommt. Die Musik füllt nur ein paar Stunden aus, und worum es geht, das gerät in Vergessenheit.

Frage: Aber unabhängig von persönlicher Unentschiedenheit oder auch Ratlosigkeit findet so etwas wie ein Zeitbruch statt, der eine allgemeinere Ratlosigkeit mit sich bringt. Wir waren heute hier in Amsterdam in einem besetzten Haus, der Teterode. Dort scheinen alle im Übergang zu leben und versuchen gar nicht erst, sich einzurichten.

Breuker: Was ich im Moment spüre: die jungen Leute so zwischen 18 und 20 interessieren sich für Politik überhaupt nicht

mehr. Die leben einfach so. Was morgen kommt ist okay, und wenn es nicht kommt, dann ist es auch gut. Und was gestern passiert ist, das ist schon vergessen. Wir waren damals ganz anders. Wir wollten die ganze Welt verändern und hunderttausend Sachen gleichzeitig machen. Ich gebe z.B. Schulkonzerte. Früher sind wir dabei noch gefragt worden: Warum spielt ihr das? Sie haben sich noch provoziert gefühlt: Das ist doch keine Musik, und so weiter. Und jetzt sitzen sie da, hören sich das an und denken: Der ist auch nicht ganz richtig im Kopf, das ist ein Idiot, okay, laß ihn, und sie gehen weg. Das ist doch eine andere Einstellung.

Frage: Machst du die Erfahrung, daß du mit deiner Musik nicht mehr provozierst?

Breuker: Ich glaube doch noch immer. Aber man ist nicht mehr interessiert daran. Man ist nicht mehr neugierig. Das befremdet mich. Wenn so wenig übrig bleibt - ich weiß nicht. Mit 800.000 Arbeitslosen hier und in Deutschland noch viel mehr - zwei Millionen - vielleicht kommt es da zu so einem Moment. Man sieht es auch an der linken Politik in Holland, die haben nichts mehr zu sagen. Alle warten ab. Ich verstehe auch nicht, daß es in Deutschland so wenig Leute gibt, die brutale Musik machen. 60 Millionen Menschen aber es gibt in Deutschland kein Orchester, das ganz brutale Musik macht und es gibt auch kein Orchester wie das 'Kollektief' (7), zehn Leute, die zusammen spielen. Es scheint so, als würden die Leute dasitzen und abwarten.

1 'Partei van de Arbeid' entspricht der SPD

2 'Orcest de Volharding', direkt übersetzt: Ausdauer

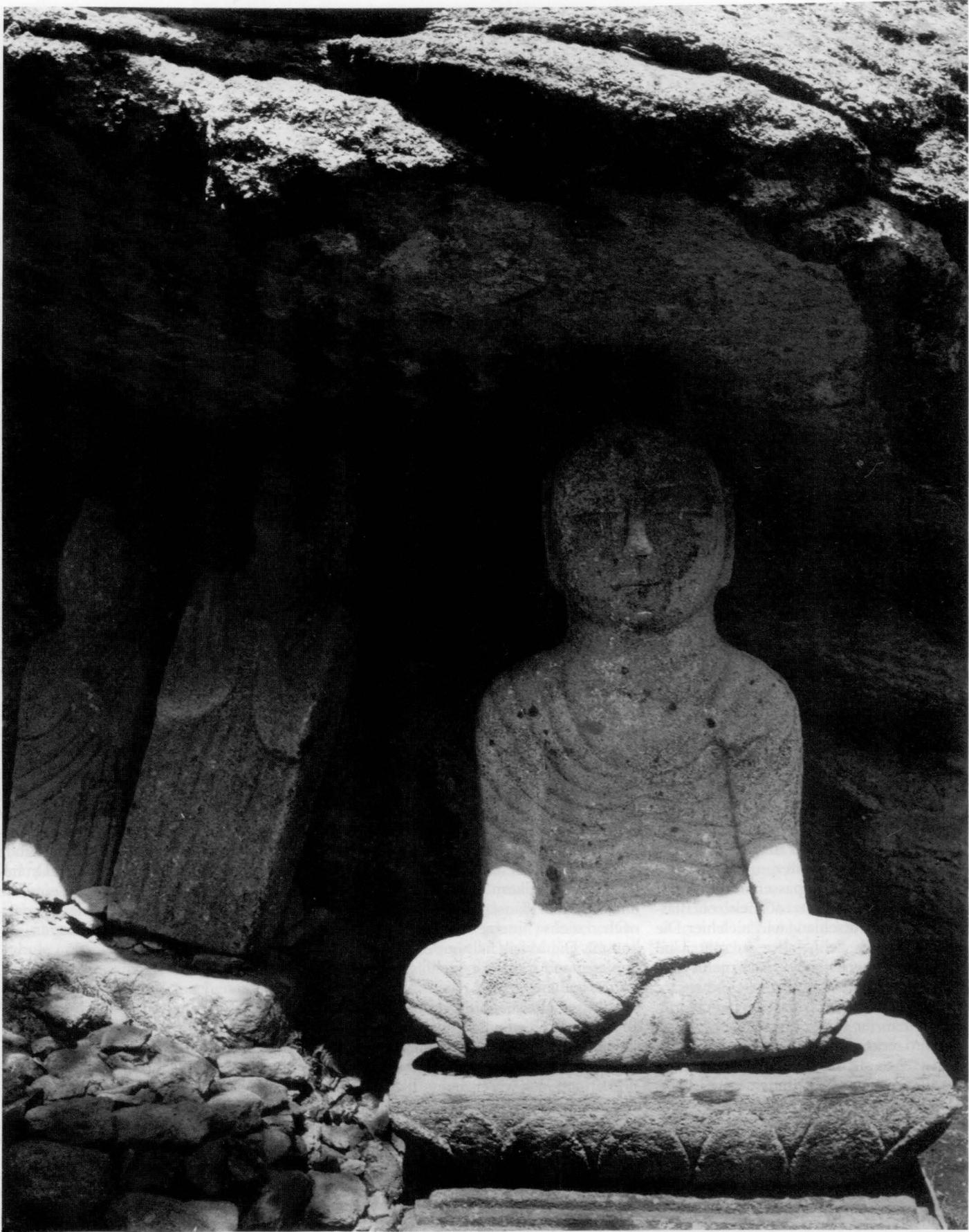
3 CPN - Kommunistische Partei der Niederlande

4 PSP - Sozialistische Partei

5 Johan van der Keuken ist ein bekannter holländischer Dokumentarfilmer. Willem Breuker hat für zahlreiche seiner Filme Musik komponiert.

6 'Der Illusionist' ist ein Kinofilm des holländischen Komikers Freek de Jong. Willem Breuker hat die Filmmusik komponiert.

7 „Willem Breuker Kollektief“



Glasbruch, Menschenbruch

Die radikale Liedtradition des Vormärz und der Revolution von 1848/49

Nun ist doch noch geschehen, worauf kein kritischer Betrachter der hiesigen Folk- und Liedermacherszene mehr zu hoffen wagte. Eine unter die Haut gehende wie boshafte Replik auf tümelndes Geseich, gezähmte Arbeiterbewegtheit und selbstmitleidige Nabelschau ist anzudeuten. Sie ist dadurch zustande gekommen, daß sich unter der Inspiration von Walter Moßmann und Barbara James eine Gruppe von Liedermachern aufmachte, der Verzweiflung und dem Aufbegehren einer verdrängten revolutionären Volksbewegung ihr Engagement und ihre Stimmen zu leihen. Mitglieder von „Liederjahn“, „Folkländer“, „Folk de la Rue des Dentelles“, den „Schönen der Nacht“ und Walter Moßmann sowie Barbara James selbst hatten dafür einen weiten Weg zurückzulegen.

Der Aktionsradius dieser Gruppen – das Dreyeckland, Baden, Wien, Norddeutschland und Sachsen – stimmt mit der Herkunft ihrer Entdeckungen überein. In einem schon 1983 erschienenen Buch über die Flugblattlieder und Dokumente der 1848er Revolution hatten Barbara James und Walter Moßmann den Aufbruch vorbereitet, im vergangenen Jahr wurden die Ergebnisse ihrer Recherchen in Musik umgesetzt. Das Aufspüren der Lieder einer Epoche, in der die Ausgebeuteten – die Einkommen- und Landlosen, die Handwerkeresellen und Handarbeiter – noch ihrer Sprache und ihrer Melodien mächtig waren, hat den Beteiligten gutgetan. „Glasbruch 1848“, gerade bei Trikont-Schallplatten herausgekommen, signalisiert Entdeckungen, Neuanfang und Durchbruch in einem. Ich halte die Platte für das Beste, was wir bis heute von unseren Folk-Liedermachern zu hören bekommen haben.

1.

Was haben wir mit „Glasbruch 1848“, was hat „Glasbruch 1848“ mit uns zu tun? Beginnen wir gleich mit dem größten Dilemma, das sich jedem stellt, der sich einlassen will – der Distanz von 140 Jahren. Was geht es uns an, wenn Kinder den Hungertod ihrer Geschwister beweinen, wenn geschun-

dene Handweber ihren Verlags-Herren blutige Rache schwören, wenn ein Duett Fahnenflucht und Soldatenaufstand vorbereitet? Ist es nicht aus der Mode gekommen, dem subversiven Umschlag von Trauer und Haß in revolutionäre Gewalt zuzuhören – wohlgernekt Gewalt gegen Fensterscheiben und Autokraten? Was sollen wir mit dem Trutzlied eines Handwerkergeheimbunds anfangen, das Gleichheit beschwört und korrumpierendes Geld verurteilt? Rührt uns die herzerreißende Trauer derer, die vor ihrer Emigration nach Nordamerika von Angehörigen und zerbrochenen Hoffnungen Abschied nehmen, wirklich noch an?

Tatsächlich ist der Abstand auf den ersten Blick groß, er wirkt schockartig. Wir geraten in Zusammenhänge, die alt und neu zugleich wirken, die überdies allenfalls als Randständiges in unsere linken Weltbilder passen. Die Lieder von „Glasbruch 1848“ provozieren uns gleich zweimal.

2.

Erstens zwingen sie uns mit ihren eindringlichen Bildern und ihren teilweise wohlvertrauten Melodien zum aktuellen Realitätsvergleich. Sie stoßen uns auf merkwürdige Veränderungen in unserem eigenen Alltag. Sehen wir uns doch nur um: wie groß ist seit den letzten Krisenjahren noch unser eigener Abstand zu Elend, Demütigung, Erwerbslosigkeit, ungesicherter Zukunft, zu elementarem Haß und zur Verzweiflung? Wie reagieren wir auf die Erscheinung, daß die Asyle, Pik-Asse, Knäste und Irrenhäuser schon lange nicht mehr wegzuschließen vermögen, was die großen Produktions- und Verwaltungsmaschinen als „unbrauchbar“ aussortiert haben? Halten wir uns nicht längst zwanghaft aus einem Sozialprozeß heraus, wo scheinbar unsichtbare Fäden Asylanten kaltschnäuzig in Lager wegstecken, Fremdarbeiterfamilien auseinanderreißen, Unangepaßte und Anrühige weg-rationalisieren, Erwerbs- und Einkommenslose demütigen, wo Kleinrentner Schritt für Schritt ihrer „sozialen Euthanasie“ anheimfallen? Längst schleicht sich die große Massenarmut des Vormärz und der

späteren kapitalistischen Depressionen wieder ins Gesichtsfeld der Habenichtse und kleinen Leute. Längst macht sich wieder existenzielle Verzweiflung breit, schlägt um in Akte der Selbstzerstörung statt in kollektives Aufbegehren. Vielleicht sind wir nur deshalb so wenig bereit, die neue Massenverarmung in unsre Bäuche und Köpfe hereinzulassen, weil sie diesmal von hinten anmarschiert, am Ende einer über hundertjährigen Einschließung in Fabrikhallen, Büros, und einer goldenen Lohnsklaverei. Wenn dem so ist, dann könnte „Glasbruch 1848“ zu einer enormen Schärfung unserer wahrnehmenden Sinne beitragen.

Die revolutionären Erhebungen von 1848/49 waren das Ergebnis einer jahrelang von unten gewachsenen Bewegung, die sich in einem qualvollen Lernprozeß ihrer kollektiven Bedürfnisse nach Subsistenz und nach gleicher und gemeinschaftlicher Güterproduktion und -verteilung inne geworden war. Der Kommunismus war aus einer vielfältig miteinander verflochtenen Massenbewegung entstanden, deren innere Zusammenhänge zu einem erheblichen Teil aus – Flugblattliedern bestanden. Diese Flugblattlieder waren ein echter Knotenpunkt: neueste Nachrichten, bössartige Kommentare, Trauergesänge, Wutgeschrei, aber auch Agitationsstücke, denn die radikalen Handwerkerbünde haben sich hervorragend auf sie verstanden. Sie hatten es freilich einfach, zumindest im Vergleich zu heute. Die subversive Kommunikation, die über das radikale Liedgut ging, war noch nicht technologisch wegkonfisziert durch Walkman und Stereoanlagen. Jugendliche, Mann und Frau konnten sich die Texte ohne HiFi aneignen und mit den gerade gängigen Gassenhauern unterlegen. Die Zensur war allgegenwärtig, aber letztlich machtlos, weil sie noch nicht die Technologie und die Medien auf ihrer Seite hatte.

Heute sind die Bedingungen anders, viel schwieriger. Die objektiv vorgegebenen Widerstände gegen eine kollektive Wiederherstellung von Leidenserfahrung, Wut, Trauer und Aufsässigkeit sind gigantisch gewachsen. Niemand weiß heute, wie

es trotz alledem gelingen soll, die Sinnlichkeit und die Erfahrungshorizonte der kommenden Sozialrevolution in einer radikalen Gegenkultur vorwegzunehmen. Die Ära der Bob Dylan, Jimmy Hendrix und des Blues ist unwiderruflich vorbei. Neue Wege müssen ausprobiert werden, und diejenigen werden weiterführen, in denen die überall spürbare Tendenz zur Resignation und Selbstpreisgabe in Boshaftigkeit und nach vorn und oben gewendeten Haß umschlägt. „Glasbruch 1848“ erscheint mir wie eine erste gelungene Vorstudie dazu. Die Platte macht nachvollziehbar, wie die gedemütigten und verarmten Volksmassen schon einmal den chauvinistisch-romantischen Liederdeck des heraufziehenden preußischen und habsburgischen Reformkapitalismus umgedreht haben.

3.

Zweitens malträtiert die auf „Glasbruch 1848“ versammelten Lieder schlicht und ergreifend unser linkes Weltbild. Wo immer wir fraktionell stehen mögen – von denen, die ganz abgeschworen haben, ist hier nicht die Rede –, in uns allen wirkt noch immer jene Mischung aus Arroganz, Phrase und Dummheit nach, die uns bis heute von einer genauen Auseinandersetzung mit der einzigen großen europäischen Revolution abhält, in der die Volksmassen in voller Breite engagiert waren. Haben die in den berühmten blauen Bänden Verewigten nicht schon damals alles Wesentliche zu 1848 gesagt? Haben sie nicht für alle Zeiten die verzweifelten Kartoffel- und Brotaufstände, die Zerstörung der Schul- und Kasterämter, die Landbesetzungen, die Massendesertationen und die blutigen Barrikadenkämpfe in den „unanständigen Vierteln“ Berlins, Wiens, Dresdens und Frankfurts als überflüssige Ergänzungen eines – angeblichen! – bürgerlichen Revolutionsversuchs abgetan? Rümpfen wir etwa nicht besserwieserisch im Pochen auf die Ahnen des sogenannten wissenschaftlichen Sozialismus unsere Nasen über die „utopischen“ Handwerkerkommunisten, die damals hartnäckig einer „socialen Revolution“ das Wort redeten, während die

Wortgewaltigen der Neuen Rheinischen Zeitung sich mit einer politisch-bürgerlichen Umwälzung zufriedengaben? Wer von uns denkt denn darüber nach, was ein solches Etappenmodell angesichts der realen „communistischen“ Tageslosungen der Massenarmut vielleicht auch bewirkt haben könnte? Wenn ich die elementare Gewalt auf mich wirken lasse, die aus manchen Liedern des „Glasbruch 1848“ hervorbricht, dann verstärken sich meine seit langem gehegten Zweifel, ob nicht das bürgerliche Etappenmodell, das alle wirklichen Umwälzungen einem noch gar nicht existierenden modernen Industrieproletariat aufhalste, ein verdammt fragwürdiger und spekulativer Wechsel auf die Zukunft war. Angesichts der elementaren Wucht von „Glasbruch“ müssen wir uns einmal mehr fragen: hat die Prognose von der historischen Mission des modernen Industrieproletariats vielleicht von innen her einen revolutionären Prozeß blockiert, in dessen Verlauf die Forderung nach Brot, Gemeindeland und garantierter Subsistenz eine reale historische Alternative zu den verheerenden Folgen eines durchkapitalisierten mitteleuropäischen „Machtstaats“ zum Ausdruck brachte? Prognosen werden nicht dadurch besser, daß sie dann *nach* der Zerstörung einer revolutionären Bewegung historisch wahr werden.

So motiviert „Glasbruch 1848“ enorm zum kritischen Aufarbeiten, zum Nachdenken. Die Platte fordert auch deshalb dazu heraus, weil endlich einmal die billigen Anleihen und Versatzstücke der bürgerlich-demokratischen Lieder (Hecker-Lieder usw.) fehlen. Die Erniedrigten und Beleidigten, die wahren Träger des großen Aufbegehrens von 1848/49, haben allein das Wort. Auch hinter dieser vordergründigen Banalität steckt eine wichtige historische Korrektur. Für die historisch Eingeweihten ist aufgrund der Forschungen der letzten Jahrzehnte längst klar, daß das deutsche Bürgertum, abgesehen von einer winzigen kleinbürgerlich-republikanischen Minderheit, *von Anfang an* darauf bedacht war, die großen Revolten von 1848/49 um jeden Preis im Bündnis mit den etablierten absolutistischen Gewalten niederzuschla-

gen. Wer es nicht glauben will, der sollte sich einmal die Mühe machen und die Protokolle des Volkswirtschaftlichen Ausschusses des Paulskirchen-„Parlaments“ lesen. Da wurde Klartext geredet. Kein Zipfelchen einer wie immer geratenen Volkssouveränität findet sich da, sondern die Forderung nach einer schrankenlosen Verfügung über das Arbeitsvermögen der Massen, das unter Zuhilfenahme der absolutistischen Knute bis zum letzten ausgepreßt werden soll. Das Bürgertum war von Anfang an saturiert, es bekam ja dann auch, was es wollte: die ungezügelte kapitalistische Verschrottung der Land- und Einkommenslosen, der Hausgewerbefamilien, der Handarbeiter und verarmten Handwerkergesellen, in einem Friedhofsstaat. Auf eine solche Bourgeoisie auch nur einen Pfifferling zu geben, war schon damals absurd. Die deutsche Bourgeoisie hat die 1848 er Revolution keineswegs „verraten“, denn sie hatte sie nie gewollt. Das Bürgertum hat sie lediglich dazu benutzt, um seine Geschäftsgrundlagen zu verbessern. Die spätere sozialdemokratische Arbeiterbewegung ist dann in die Fußstapfen dieser fiktiven bürgerlichen Klasse getreten und hat sich mit Inbrunst ihrer demoralisierten kleinbürgerlichen Randströmungen angenommen. Gut ist ihr das nicht bekommen. Es ist kein Zufall, daß die Mehrzahl der auf „Glasbruch 1848“ versammelten Lieder bis hin zum berühmten Steinitz („Deutsche Volkslieder demokratischen Charakters, 1955 und 1962) in der Versenkung verschwand. Die spätere Sozialdemokratische Arbeiterbewegung hatte mit der sozialrevolutionären Energie des Vormärz und der Revolution von 1848 nichts mehr zu tun. Diese Einsicht ist schmerzlich, aber notwendig. „Glasbruch 1848,“ führt sie uns vor.

4.

Das Kollektiv der Liedermacher hat sich mit Sorgfalt an seine Vorlagen herangemacht. Daß es auf jeden Versuch verzichtete, die Texte und Lieder in irgendeine vorgegebene Schablone hineinzujustieren, ist nach den jahrelangen Gewalttaten der Folk-Szene wohlthuend. Die Ent-

scheidung, im einen Fall einen Volksliedtext zu unterlegen, im anderen historisch authentisch zu rekonstruieren, im dritten eigene Melodien zu entwerfen, fiel von Fall zu Fall. Auch die Wahl der begleitenden Instrumente, ja der instrumentalen Begleitung überhaupt, geschah von glücklicher Hand: abwägend, abwechselnd, immer wieder die Stimmen stropfenweise bei sich allein lassend. Hier wurde endlich einmal genau überlegt, immer wieder durchdacht; die feine HiFi-Soße des Folk-sound hat exemplarisch ihr Leben ausgehaucht.

„Glasbruch 1848“ wird von zwei Versionen des „Badischen Wiegenlieds“ eingeraht. Zuerst hören wir die authentische Kunstliedfassung von Ludwig Pfau, an den Brüchen und Transpositionstechniken Franz Schuberts erprobt; zuletzt hören wir Barbara James von Deutschen Volksliedarchiv, die den Originaldruck entdeckt hat, das Lied mit ihrer ungeschulten Stimme so vortragen, wie es damals sicher nicht nur jenseits des Rheins geschah. Damit sind die Verballhornungen, die das „Badische Wiegenlied“ in den letzten Jahren über sich ergehen lassen mußte, endlich aus der Welt geschafft.

Andere Lieder werden von einer Frauenstimme allein vorgetragen, sie bedürfen keiner Begleitung. „Mamele Mamele gib mir Brot“ beispielsweise, das Sterbelied über ein hungerndes Kind, war bis zu dieser Aufnahme nur regionalgeschichtlich erschlossen - und fehlgedeutet. Jetzt hinterläßt es in seiner nackten Präsentation einen unauslöschlichen Eindruck, vor allem dann, wenn man die späteren exploitierenden Kunstliedfassungen der bürgerlichen Musikkultur (beispielsweise „Schwesterlein, Schwesterlein“ von Johannes Brahms) damit vergleicht.

Eine dritte Liedergruppe rekonstruiert die Abgründe des Bänkelsangs, und zwar hinreißend. Die Verschränkung von ambivalenter Unterwerfung und verhüllter Subversivität wird erstmals überzeugend erschlossen. Im aus dem Wiener Milieu stammenden „Aschenmann“ überwiegt die trauernde Resignation, die das brutale Bombardement der von Windischgrätz kommandierten Truppen erzwungen hat;

die Bänkellieder über die Attentäter Fieschi und Tschech sind abgründig boshaft. In der Aufnahme wird nichts davon weggelassen - und das ist bis zu „Glasbruch 1848“ meines Wissens noch nicht vorgekommen.

Eine weitere Liedergruppe ist der musikalischen Technik verpflichtet, wie sie der linksradikale Sektor der europäischen Folk-Bewegung im vergangenen Jahrzehnt jenseits von Bellman und Brassens entwickelt hat. Im ungewohnten Ensemble mit den anderen Liedgruppen gewinnen sie ungemein, vor allem deshalb, weil sie sich den dort geübten stilistischen Genauigkeiten anpassen. Modale Elemente sind geschickt eingebaut. Das „Blutgericht“-Lied der Weber von Peterswaldau erklingt endlich in der ihm eigenen Kombination von Wut und Verzweiflung, mit abwechselnder Begleitung. Endlich werden die Details ernstgenommen, mit denen die Handweber die Blutsaugermethoden der Verlags-Kapitalisten brandmarken. Und endlich haben wir die historisch wahrhafte Alternative zu jenem unsäglichen Heine-Lied vor uns, in dem die Revoltierenden zu zähnefletschenden Bullenbeißern verkommen. Schließlich gewinnt sogar das „Glaserlied“ eine zusätzliche Note von Subversivität, indem ein im Free Jazz-Stil geblasenes Saxophon auf die heutigen Zeitumstände anspielt. Derart verschränkt sind aktualisierende Techniken immer legitim: sie belegen die Dringlichkeit neuerlicher Glasbrüche, ästhetisieren sie also nicht.

Am tiefsten bewegt hat mich das „Geld-Lied“ von Wilhelm Weitling, das einer Liedersammlung des „Bunds der Gerechten“ aus dem Jahr 1841 entnommen ist. Moßmann hat dem Text eine dreistimmige Variante des „Gaudeamus igitur“ unterlegt. Der Effekt ist überraschend intensiv, ein vehementer Stachel zum Mit- und Nachsingen. Auch historisch ist dieser Rekonstruktionsversuch überzeugend: der Text entspricht genau der Melodie, die überdies in den Handwerkerzirkeln des 19. Jahrhunderts gesungen worden ist. Im Ergebnis haben wir ein trotziges Bundeslied vor uns, das nachgerade auf den Versammlungsbeginn eines „Zelts“ des „Bunds der Gerechten“ einstimmt. Ein überraschender wie

faszinierender Rekonstruktionsversuch also, der unter die Haut geht, wenn Moßmann ihn zusammen mit zwei Freiburger Genossen aus der Jobberszene anstimmt. Rekonstruierte Musik, gerade Musik aus dem Volk, wirkt nur dann nicht ästhetisierend nachgestellt, wenn die Ausführenden damit übereinstimmen. Der dreistimmige a capella-Chor hat offensichtlich ganz analoge Erfahrungen in Geld-Dingen. Wurde nicht auch in unseren Zeitläufen schon einmal eine ganze aufbegehrende Schicht wegekorrumpiert?:

„Für die Freiheit seiner Brüder
Stritt schon mancher Held;
Aber was verdarb ihn wieder?
Immer nur das Geld.“

5.

„Glasbruch 1848“ ist ein außerordentliches Ereignis. Allmählich Vergessenes, Verdrängtes, Verharmlostes und nicht zuletzt rabiat Unterdrücktes wurde dem Staub der Archive entrissen. Mit großer Behutsamkeit wurde eine radikale Liedtradition wieder zum Leben erweckt und für heutigen Gebrauch zur Verfügung gestellt. Buch und Platte laden zum Weiterrecherchieren, zum Nachsingen und Nachspielen ein: zusammengenommen ein enormer Impuls, Lieder von unten als solidarisierende Kommunikationsmittel weiterzuentwickeln und sich dazu zu bekennen, daß es Widerstand ohne Boshaftigkeit und Subversivität nicht geben kann. Sicher ist es völlig offen, ob die Glasbrecher der kommenden Jahre sich dieser Initiative bedienen werden. Was für's erste zählt: eine bedeutsame Tradition ist unwiderruflich in der Welt. Glasbruch allein verhindert Menschenbruch, wenn das Zerbrechen von Menschen zur herrschenden Strategie geworden ist. „Glasbruch 1848“ wird so lange aktuell bleiben, wie die kommunistische Massenforderung uneingelöst ist.

*Barbara James, Walter Moßmann: Glasbruch 1848, Flugblattlieder und Dokumente einer zerbrochenen Revolution. Darmstadt und Neuried: Sammlung Luchterhand SL 462, 1983
Glasbruch 1848, Trikont Schallplatten LC 4270, 8000 München 90, Kistlerstr. 1*

Magazin

„Feuerpulver“ aus „glücklicher Wörterfabrique“

„Nun bin ich mit H:Wieland auch bekant. (. . .) ich hätte mir ihn nicht so vorgestellt wie ich ihn gefunden; er kommt mir im reden ein wenig gezwungen vor. Eine ziemlich kindische stimme; ein beständiges gläselgucken, eine gewisse gelehrte grobheit, und doch zuweilen eine dumme herablassung. mich wundert aber nicht daß er/wenn auch zu weimar oder sonst nicht/ sich hier so zu betragen geruhet, denn die leüte sehen ihn hier an, als wenn er vom himmel herabgefahren wäre. man genirt sich ordentlich wegen ihm, man redet nichts, man ist still; man giebt auf jedes wort acht, was er spricht;--nur schade daß die leüte oft so lange in der erwartung seyn müssen, denn er hat einen defect in der Zunge, vermög er ganz sachte redet, und nicht 6 worte sagen kann, ohne einzuhalten. sonst ist er wie wir ihn alle kennen, ein fortreflicher kopf. das gesicht ist von herzen hässlich, mit blattern angefüllt, und eine ziemlich lange Nase. die statur wird seyn: beiläufig etwas grösser als der papa.“

So karikiert, mit einem Commedia-dell'-Arte-Blick, der 21jährige Mozart den 44jährigen Wieland, dessen „Rosamunde“-Singspiel er 1777 in Mannheim einzustudieren half. 14 Jahre später wird Mozart einen, von Giesecke bearbeiteten, Stoff aus Wielands Märchensammlung „Dschinnistan“ (Winterthur 1787) vertonen; und von Ferenc Fricsay wird berichtet, er habe beim Dirigieren jener Oper, der „Zauberflöte“, eine silbrig-blaue Farbe gesehen. Silberblau assoziierte auch Arno Schmidt mit Wieland; und so ist denn das erste, was dem Erwerber des Hamburger Reprints der „Sämtlichen Werke“ aus dem Karton entgegenfunkelt, der silberne Kopfschnitt & das blauschuppicht gefiederte Marmorpapier (-mit feinen Schlieren Blutrot, als wär's frisch aus dem Herzen eines Paradiesvogels gepresst-) eines Quartbandes mit den „Comischen Erzählungen“ (Neo-Didot-Bleisatz; Fassung der Erstdrucke); das feinschraffierte, von einem Vorsatzblättchen scheu bedeckte Titelkupfer von Raimund Oertling repräsentiert Wieland als den urbanen, skeptischen, nervösen, wetterfühligen Intellektuellen, der nur in waldichten & bergichten Gegenden wohl sich fühlte und Eides-

schwüre oder feierliche Verpflichtungen nie auf sich nahm, mit hellwach=ironischen Augen nicht frei von Resignation, als wisse er insgeheim um den Vorwurf, den der Antisensualismus Prachtbänden solcher Art zu machen pflegt: als habe geschmäckerlicher Spleen hier schmatzend einer bibliophilen Marotte gefrönt. Wielands Aufsatz „Über das Verhältnis des Angenehmen und Schönen zum Nützlichen“ erteilt solchen Buchmuckern, die, da sie die physiognomische Dimension dessen was da geschrieben steht läugnen, ihr Heil wohl eher im Bildschirmtext hätten, den nötigen Bescheid.

Denn die Empfindungen des Nützlichen sowohl wie des Schönen sind dem Menschen tief eingesenkt, und ihre künstliche Trennung ist insofern krämerhaft, als beide zu seiner Erhaltung vonnöten sind – freilich entreißt einzig das Schöne, als Nützlichkeit zweiter Potenz, den dumpfen Triebkräften bloßen Daseyns: Stimulans, ewige Triebfeder zur Veredelung der Menschheit. Die Verächter des Schönen aber?: Krämerseelen, die nichts nützlich nennen „als was ihren Seckel füllt.“ Sie sind in dem Falle jenes Ehrenmannes, der seine häßliche

Tochter an einen Blinden verheirathet hatte, und nicht zugeben wollte, daß seinem Tochtermanne der Staar gestochen würde. / Aber wir anderen, die nur dabey zu gewinnen haben wenn wir klüger werden, was für Abderiten müßten wir seyn, wenn wir uns von diesen interessierten Herren bereden lassen wollten blind zu werden oder blind zu bleiben, damit ihrer Töchter Häßlichkeit nicht offenbar werde?“

Beim Auspacken dann der 15 dunkelblauen, römisch paginierten Oktavbände (enthaltend die, zwischen 1794 und 1811 herausgegebene, „wohlfeile Göschen-Volksausgabe letzter Hand“ und J.G. Grubers „Wielands Leben“, Leipzig 1827/28, ebenfalls Göschen) die Erinnerung an die lakonische Feststellung, mit der Benjamins Jubiläumsessay von 1933 beginnt: „Wieland wird nicht mehr gelesen“. Das gilt nach wie vor. Zu fragen ist, warum. Nicht daß es den gebildeten Bürgerstand, für den Wieland „das klassische Altertum redigierte“, nicht mehr gibt, wäre zuvörderst die Antwort (es gibt ihn, der den Namen im Guten wie im Schlimmen verdient, noch immer); vielmehr ist die Substantialität der antiken Bildungswelt selber, deren die Humanisierung des Mythos als ihrer raison d'être bedarf, zergangen: ein Prozeß, der schon zu Lebzeiten Wielands, spätestens mit Wackenroder/Tieck, einsetzte, und vom deutschen Nationalismus Fichtescher Provenienz (:jener „Puppe“, aus der, nach Benjamin, der „Totenkopfschmetterling“ des Nationalsozialismus kröche) reiche Nahrung empfing. Hölty's „Göttinger Hainbund“ setzt mit dem Autodafé zu Klopstocks 49. Geburtstag das Fanal. „Unter dem Stuhl lag Wielands 'Idris' zerrissen.“ die Fidibus waren aus Wielands Schriften gemacht. Wir sprachen von Freiheit, die Hüte auf dem Kopf, von Deutschland, von Tugend. Dann aßen wir, punschten, und zuletzt verbrannten wir Wielands 'Idris' und Bildnis.“

Den Orden, den Napoleon dem 80jährigen verlieh, hat ihm die Nachwelt nie verziehen. Wieland gerät im Verlauf des 19. Jahrhunderts zunehmend in den

Fokus eines Ressentiments, in dessen Fadenkreuz der befreite Eros, die politische Vernunft, der mündige Geist und die ihrer selbst bewußt gemachte Aufklärung die vier Quadranten bilden, inmitten deren das antiintellektuelle Syndrom Grenzüberschreitungen aller Art hellstichtig anvisiert: ferner Schreckens-Nachhall der Angst vor den Pariser Sansculotten. So schließt A.F.C. Vilmar die „Fäulnis“ einer Gesellschaft, deren sittliche, religiöse und politische Bande sich „auflösen“, mit dem „Sinnenkitzel“ zusammen, den Wieland „bei uns poetisch vertritt“ (Marsburg 1862). Nun hat, ironischerweise, niemand die „Sansculotten“ mehr perhorresziert als Wieland, der dem aufgeklärten Staats-Absolutismus näher stand als der rasenden Volks-Demokratie französischer Prägung, und der eben nicht „dem Kreise der rationalistischen, sondern der sensualistischen Aufklärer angehörte“ (Benjamin): Rousseau und Voltaire, Montesquieu, Bonnet und Helvetius waren es, die seinen „Skeptizismus in weltläufigen Formen“ prägten; und wenn ein Prototyp des deutschen Gymnasialprofessors, Karl Theodor Krititzsch (Halberstadt 1878), „das religiös-sittliche wie das patriotische Element“ vermisst und schreibt, Wieland verspottete „die Begeisterung für ideales Streben und Glauben“, so spricht hier Rancune scharfsichtig auf Wielands, von Argwohn gekräuselt, „patria est ubi bene est“ an: etwa auf seine Decouvrierung des Patriotismus als litterarisch vermittelte Attitüde. „Vielleicht ist er bey den meisten, die eine gewisse Erziehung genossen haben, nur das Aggregat aller der Eindrücke, welche die Maximen und Beyspiele von Vaterlandsiebe, die sie in ihrer Jugend in den alten Schriftstellern lasen, auf ihre damahls noch weichen und unbefangenen Gemüther machten.“ (1793)

Nicht ohne Scharfsicht auch ereifern sich die Puritaner über das, was sie sich versagen müssen. Die Generosität, mit der Wieland (der in seinen schönsten Momenten die harte Helle Horazens mit dem Laubendämmer des romantischen Märchens, wie Zeichnung & Kolorierung, zur Deckung bringt) etwa

im „Musarion“ oder in der comischen Erzählung „Das Urteil des Paris“ den Leser mit Galanteriewaaren beschenkt, deren Flexibilität syntaktischer & metrischer Periodenbildung (- und Wielands Periodenbau einmal mit der musikalischen Prosa der Wiener Klassik zu vergleichen, würde vermutlich den Komparatisten sein musikalisches Herz aufschließen-) und deren Witz jene Komik, die allem Sexuellen inhärent ist, bestätigen und aufheben zugleich – jenes Abundante also, füllhornhaft Freizügige, das die kristalline „Schmucklosigkeit & Trockenheit“ dieser Literatur-der-kurzen-Schatten fruktifiziert, galt der Nachwelt -Arno Schmidt zitiert es: – als „epikurische Schweinheit“; hedonistisch=unanständig; als „üppige Näscherei“, kurz: als „praktischer Materialismus“ (Vilmar). Affekte wider den Geist vom Baum der Erkenntnis –: profanes Derivat der theologischen Anschauung vom Luzifer, der in prometheischer Hybris den Menschen la Lumière bringt (Wieland: „Nur, wer das Licht nicht scheut/, der ist mit mir verbrüdet“) – amalgamieren sich mit Affekten wider Wielands „Oberflächlichkeit“ (: so Benjamins nietzscheanische Prägung) – als würde ihr Gegenstück nicht immer wieder, wie bei Hegel zu Recht höhnte, der leeren, abstrakten Innerlichkeit verfallen.

Und heute? Da der Atomisierung der Gesellschaft reziprok komplementär die Agglutination dessen entspricht, was als „le Zeitgeist“ bereits dictionärisch geworden ist, darf wohl vermutet werden, der Zweck einer neuen Herausgabe Sämtlicher Werke von CMW gehe denn doch über das Ziel hinaus, lediglich „dem Klagegrund der Wieland-Forschung“ abzuwehren, die „ihre anhaltende Unzulänglichkeit oft mit der Tatsache“ begründet, seine Werke seien „nur selten (nämlich antiquarisch) in angemessener Vollständigkeit“ erhältlich (: so J.P. Reemtsma für die „Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur“). Denn in einer Epoche, in der die Leute den Patriotismus nicht einmal mehr „in ihrer Jugend in den alten Schriftstellern“ lesen, sondern, ob Greis, ob Grünschnabel, statt dessen im Fernsehen von Helmut Kohl gebulldoggert sehen, ist diese neue Edition dessen, was Arno Schmidt das „Feuerpulver seiner (Wielands) Prosa“ nannte, sicher auch ein prakti-

scher Einspruch, Widerspruch, eine Gegenrede. „Man wird dann sehen“, ob die so heikle, erst jüngst wieder von Gerd Bergfleth et al. angefeindete Pflanze Aufklärung im Boden „Zeitgeist“ Wurzeln schlägt; leicht hat sie's nicht. Denn die Fermente dieses, frisch gewendeten, Bodens -: Neue Eigentlichkeit, Selbstverwirklichungsgequase, Neue Prüdigkeit und die Begriffstechnokratie der jungen Luhmänner – kompostieren sich ungut, und der jungliberale Dünger aus mystelndem Swami-Gelall, neontologischem Käse (: aus französischen Landen frisch auf den Mensa- Büchertisch) und aus der digitalisierten Medienphrasologie gänzlich verdinglichter LochstreifenHäupter tut ein übriges. Und nur mehr come da lontano tönt ins babylonische Gefasel der real existierenden, dabei zutiefst scheinhaften Fernsehdemokratie Wielands blausilberhelle politische Parabel von den Abderiten, deren demokratisch scheinende Staatseinrichtungen „bloßes Schattenwerk und Gaukelspiel“ gewesen.

Bleibe, womöglich noch, eine Affinität der Gegenwart zum strukturellen Kunstprinzip?: Lessings Prägung „Wielands glückliche Wörterfabrique“, von wahrhaft winckelmannischer Paradoxie (: denn dem 18. Jahrhundert war die Einfalt nicht edel, sondern simpel=bäurisch, die Größe nicht still, sondern erhaben=brausend oder jupiterisch=donnernd, und die Fabrique nicht eine Stätte des Glücks, sondern eine karge Zone des krämerhaften negotium & der entfremdeten Fron) möchte ja sagen, daß der Segen, der auf Wielands mächtiger Produktion ruht, ihrer strukturellen Transparenz sich verdanke, daß der Ton von Glück, der Ausdruck von Humanität nicht mit Genialischem oder naturhaft=Organischem, sondern mit der Bloßlegung ihrer Genese, ihres Gemachtseins verwoben sei. Arno Schmidt rühmt denn auch das „handwerklich Mitteilbare“ der Dichtung, und nicht nur für Deutschlands einzigen Briefroman „Aristipp“ gelte, daß er dem „Fachmann reinlich das Stahlskelett der Trägerkonstruktion“ zeige.

Yet, alas! : auch auf Müll Tod & Honigpumpe senkt sich ja schon die Patina des Veraltens; die ästhetische Oberfläche beginnt sich wieder zu schließen; zugewachsen & ernaltet das opera aperta; fröhlich pinseln

die jungen Wilden am ästhetischen Schein geordneter Bildzusammenhänge: flott, bunt, adrett gerahmt, alles paletti. Wielands Inaktualität ist seine Aktualität. Und daher ist diese Edition -die erste seit hundert Jahren- nicht nur deswegen, weil sie eine Ausgabe nachdruckt, in der der Dichter sein Werk autorisiert hinterließ (und ohne die „behutsamen Modernisierungen“ eines Herausgebers, die den Text faktisch immer kompromittieren), und nicht nur deswegen, weil schon ihr Druckbild, in seiner zittrig stri-

chelnden Typographie, den bunten flüchtigen Flügelstaub einer Schmetterlingssprache über die Blätter streut, die so dünn & sacht durch die Finger gleiten, eine Pionierleistung, deren Wert gar nicht hoch genug zu schätzen ist.-

Wolfgang Schlüter, Lüneburg

Aus Anlaß der 2. Auflage von Wielands „Sämtlichen Werken“, im Greno-Verlag herausgegeben von der „Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur“.

Narziß spricht

Die Liebe, natürlich. Keine andere Quelle beeinflusst die Wendungen der Rede nachhaltiger als sie. Ihre immer wiederkehrenden Sprachszenen sind nun von Roland Barthes als „Fragmente einer Sprache der Liebe“ zur Schau gestellt worden. Barthes beschreibt, wie er das Nachdenken über den discours amoureux beenden möchte.

Roland Barthes hatte die Philosophie (die philosophische Rede über die Literatur, die philosophische Rede über das Zeichen usw.) verlassen wollen, sein Leben lang. Die beirrte Unruhe, die sich im Werk des französischen Semiotologen zur Privilegierung des Geistes ausspricht, sollte nicht nur die Gestalt eines Zweifels haben. Eines Zweifels, der die Philosophie vermehrt. Barthes wollte das Denken unterbrechen, ohne dem Hintersinn eines anderen Denkens zum Sieg zu verhelfen. Die Lehre der Zeichen, um die Barthes sich bemühte, sollte das Denken nicht dem Denken unterordnen. Was Barthes hervorhob, war gerade dieses Ungedachte an der Bedeutung des Zeichens: die stumme Sprache der (Zeichen-)Körper, die von der Interpretation verleugnete Lust.

Inzwischen jedoch droht die Überschreitung der Philosophie zu etwas Selbstverständlichem zu werden. Unter den allzu selbstgewissen Namen des Körpers und der Sinnlichkeit ist ein erblindeter Hegelianismus wiederauferstanden und behauptet nun, gar am Ort des Anderen der Vernunft, die volle Präsenz des gesagten Sinns. Die Philosophie des Körpers ist heute zum heimlichen Exil der Meta-physik geworden. Nach dem Austausch der Terme spricht noch immer der gleiche ständige Sinn wie ehemals, und was er besagt

ist: Anwesenheit – die Gegenwart und Verfügbarkeit des Wissens.

Die fatale Opposition von Körper und Geist, die all dem zu Grunde liegt, ist im Werk von Barthes zunächst immer zurückgewiesen worden. Der Begriff des Zeichens sollte diesen klassischen Widerspruch bereits an seinem Ursprung vermischen. So ist es für Barthes auch nicht darum gegangen, die Metaphysik der Anwesenheit durch eine Philosophie der (Zeichen-) Körper zu ersetzen und ihren vakant gewordenen Platz unter anderem Namen genauso sicher zu behaupten.

Es ist im allgemeinen sehr viel schwieriger sich nicht im Innern der Metaphysik vorzufinden, als diejenigen glauben mögen, die auf den Andrang der natürlichen Bedürfnisse verweisen, um ihr zu entgehen. Auch die Sinnlichkeit wird sich aussprechen müssen, um ihr Recht gegen die bloße Verstandesreflexion zu behaupten. Tut sie dies nicht, bleibt sie kurzschlüssig, im Handeln wie im Denken.

Barthes dagegen versuchte eine neue Schreibweise, eine Öffnung des diskursiven Feldes, die die Unmittelbarkeit des Empirismus zurückweist im Namen der Struktur und des Zeichens, eine Schreibweise aber auch zugleich, die resonant wäre für jenes unerhörte Ereignis, das von ferne in einer abgegriffenen



und leicht mißverständlichen Vokabel erinnert wird: Liebe.

Barthes kühnster Versuch mit einer neuen Schreibweise zu beginnen sind die „Fragments d'un discours amoureux“, die jetzt in der Übersetzung als „Fragments einer Sprache der Liebe“ vorliegen. Hier tritt vieles schärfer hervor als in früheren Werken und sehr vieles wird wieder fragwürdig in einem durchaus präkären Sinne.

Denn die neue Schreibweise des Theoretikers, die so vieles erhoffen ließ, erweist sich nun vorrangig als eine Reduktion der Theorie. Der discours amoureux soll ein liebendes Sprechen sein, keine Abhandlung über einen Gegenstand und schon gar nicht Philosophie, „Philosophie der Liebe“, die von Barthes der Monströsität geziehen wird. „Es ist also ein Liebender, der hier spricht und sagt“.

Die Liebe zur Sprache bringen, ohne sich in der Verdopplung dieser Sprache von ihr zu entfernen – Barthes möchte die Gewalt eines Eingriffs vermeiden, der anders ist, als der Eingriff des liebenden Sprechens selbst.

Bevor Roland Barthes den eigentlichen discours amoureux eröffnet, gibt er der Erklärung einer Notwendigkeit Raum, der „Notwendigkeit des vorliegenden Buches“ und auch, ein wenig später, des „Prinzips aus dem alles erwachsen ist“. Merkwürdige Erklärung des Einfachen. Denn, wie Barthes dem Leser wiederholt versichert, geht es

ihm allein um die selbstgesprochene und einfache (nicht dialektische, nicht dialogische usw.) Bejahung der Liebe. „Diese Bejahung ist im Grunde das Thema des vorliegenden Buches“.

Barthes Erläuterungen sind knapp. Die Umwege zum Thema sollen vermieden werden. Dennoch ist die Einrichtung einer solchen Vorrede zum discours amoureux äußerst gewagt, da sie mit der Aufgabe einer doppelten Rechtfertigung belastet ist: Rechtfertigung der „Notwendigkeit dieses Buches“ und Rechtfertigung dessen, was sich der Notwendigkeit hinzufügt, Rechtfertigung des discours amoureux.

Barthes richtet sein Augenmerk zunächst auf die Abwehr eines theoretischen Anspruchs, der sich kommentierend zum discours amoureux hinzusetzen würde. Der discours amoureux soll sich selbst in Szene setzen, in eine Szene, die von keiner „Metasprache“ beherrscht wird. „Daher die Wahl einer 'dramatischen' Methode, die auf Beispiele verzichtet und sich einzig auf die Wirkungsweise einer ersten Sprache (keiner Metasprache) stützt. Die Beschreibung des Diskurses der Liebe ist also durch seine Nachbildung ersetzt worden, und dieser Diskurs hat seine Hauptperson zurückerstattet bekommen, das *Ich*, und zwar so, daß eine Ausdrucksweise inszeniert wurde, keine Analyse.“

Ein ungewöhnliches Vorha-

ben, zumal es die Absicht dieses Vorwortes ist zu erklären, daß in der Folge das liebende Subjekt die „Unschuld seines Imaginären“ aussprechen wird. Ist diese bislang unerhörte Rede nicht immer nur erträumt und in der halluzinierten Einsamkeit des Selbstgesprächs praktiziert worden? Und ist die behauptete Erfüllung dieses Anspruchs nicht immer auch ein gewalttätiger theoretischer Traum gewesen, der Traum der differenzlosen Koinkidenz?

Müßte aber der discours amoureux nicht in gewisser Weise selbstverständlich sein? Selbstverständlich, damit der philosophische Eros als eine Zudringlichkeit abgewehrt werden kann, als ein lästiger Parasit, der zum selbsteigenen Sinn dieses Sprechens erst noch hinzutritt und ihn gefährdet? Barthes hat sich diese Fragen nicht gestellt. Die „Unschuld“ der Rede aber, um die es Barthes hier geht, wird sich nur dann behaupten können, wenn ihr die Möglichkeit bliebe, sich selbst in Frage zu stellen und auf eine Weise zu antworten, deren Selbstverständlichkeit nicht voraussetzen ist. Gehört es nicht zur Unschuld, daß sie sich erst im Widerspruch bewahrheitet? Hegel hat uns daran erinnert. Ohne die Möglichkeit selbst zu widersprechen und sich in diesem Widerspruch aufzuheben, würde die Unschuld der Rede immer schon jedem beliebigen andrängenden Sinn den Schoß geöffnet haben, was ihr

immerhin verwehrt, als sie selbst in den discours amoureux einzutreten.

Die Szene, in der sich der discours amoureux abspielt, wird von Barthes als eine Folge von „Figuren“ dargestellt. Die Figur ist „die Gebärde des in Bewegung erfaßten und nicht des im Ruhezustand betrachteten Körpers, des Körpers der Athleten, der Redner, der Statuen: das, was sich vom angespannten, gestrafften Körper stillstellen läßt. So auch der Liebende im Banne seiner Figuren... Die Figuren heben sich nach Maßgabe dessen ab, was sich, im Zuge des Diskurses, daran als Gelesenes, Gehörtes, Erlebtes wiedererkennen läßt.“

Die Darstellung der Figur ist der eigentliche discours amoureux. Auch hier folgt wieder der erklärte Abstand von den Erklärungen: die „Metasprache“, die „Logik“, der „Sinn“ werden von Barthes unterschiedslos der Reduktion des liebenden Sprechens verdächtigt und von dessen Darstellung ausgeschlossen. Es ist tatsächlich erstaunlich, mit welcher Naivität eine Unschuld begrüßt werden kann, die mit allem, was sie sagt, sich selbst widersprechen muß. „... um die Figuren zu konstituieren, ist nicht mehr und weniger vonnöten als der folgende Führer: das Liebesgefühl.“

Hat Barthes dies in der Tat sagen und auch denken können? Können solche Sätze nicht nur gegen das eigene Wissen gesagt sein – in einer Wendung des Wis-

sens durch die Erfahrung der Liebe, in einer Rede-wendung, die keine Abwendung vom Wissen ist? Müßte der discours amoureux nicht gerade in dieser Ausschließlichkeit, die Barthes ihm zumißt, das stete Opfer des Vorurteils, der Phrase und der Heuchelei werden, besonders aber dann, wenn man die Figuren dieses Diskurses „konstituiert“, aufschreibt und zur Lektüre weitergibt? Der Text von Barthes steht einer solchen Interpretation sehr weit offen.

Gerade wenn es darum geht, das Eigene des discours amoureux vom explizit philosophischen Diskurs zu schützen, wird man auf das Wissen im allgemeinen nicht verzichten können. Nur solange der discours amoureux auf diese Unterscheidung hin befragbar ist, gerinnt er nicht zur Formel oder zu einer der „Figuren“, die Barthes fraglos evoziert. Sich befragen zu lassen ist durchaus kein Akt der Unterwerfung, kein Triumph einer „Metasprache“, vor der Barthes in einem vagen, in einem sehr vagen Sinne warnt.

Der Entschluß sich von der Philosophie zu entfernen, ohne sie im allgemeinen zu eröffnen, ist gewöhnlich nichts anderes als ihre Vermengung mit den Zufällen und Katastrophen einer Rede, die sich nicht selbst zur Hilfe kommen kann und sich nicht auf sich selbst besinnt. So auch hier.

Denn die Sprachfiguren des discours amoureux sollen sich ja „wiedererkennen“ lassen. Mehr noch: „Eine Figur ist dann zustande gekommen, wenn wenigstens einer sagen kann: *Wie wahr das ist! Diese Sprachszene kenne ich doch.*“ Barthes ist zuweilen von einer erschreckenden Unbedenklichkeit, was die Evidenz solcher Sätze angeht. Ist das Wiedererkennen nicht bereits von Plato und Freud, die Barthes gelegentlich, allzu gelegentlich „zitiert“, als unumgängliche Neigung des Sinns gezeigt worden, als seine Entzweiung, in der sich das Gedächtnis und der Eros der Philosophie auf eine Weise zusagen, die die Erkenntnis in ihrem zweideutigen Wesen aufrechterhält?

Der philosophische Eros beleuchtet nicht nur die Liebe, er setzt sie nicht nur, wie Barthes dies annimmt, in ein allenfalls fahles oder überhelles Licht. Er bringt sie auch zur Erscheinung und zeugt von ihr in der gespannten Zweideutigkeit eines Sprechens, daß in diesem grundlegenden Spiel die Regel

zur Existenz treibt, wie auch den Vorenthalt der Regel, das Ereignis der Liebe.

Der discours amoureux wird daher bereits im Moment seiner Erscheinung geteilt sein. Er erhält sich geradezu in der Möglichkeit der Teilung. Die einfache und selbstverständliche „Bejahung“ des discours amoureux, wie Barthes sie vorsieht, behält sich indes die Teilung seines Ursprungs vor. Sie ist ein narzißtischer Traum. Kann sich doch der Liebende dem Anderen nur in der aufrecht erhaltenen Zweideutigkeit zeigen, in einem Sprechen, das das Ich und den Anderen erreicht. Gegen diese Fremde hat Barthes sich gesperrt.

Barthes möchte der „Versuchung des Sinns“ widerstehen. Eine kühne Formulierung: „Versuchung des Sinns“. Ist dies nicht der eigentliche discours amoureux – die Versuchung des Sinns, die in einem einzigen Ausdruck die Sprache und die Anziehung vereint? Barthes hingegen möchte beide voneinander trennen. Eine Geste, die nicht nur die Gesetzestafeln zerbricht, die der Liebe ihren Weg vorschreiben möchten, sondern darüber hinaus die Möglichkeit des Zeichens, der Schrift und des Buches, deren Barthes sich bedient, um vom Bruch des Gesetzes zu berichten.

So muß denn vollkommen unverständlich bleiben, wie geschrieben werden kann, daß der Sinn die „exzessive Kraft entwertet“. Kann doch der Wert der Kraft allein im gebändigten Exzeß einer Ökonomie gezeigt werden, die den Sinn des Wertes auch hervorbringt.

Die Kraft der Liebe muß sich zugleich als eine Bewegung des Sinns und der Sinnlichkeit dieses Sinns fortschreiben lassen, andernfalls wäre sie neutralisiert und buchstäblich entkräftet, ohne Reibung und ohne Widerstand, niemands Kraft und niemands Sinn, unbemerkt oder ungeschehen.

Barthes reiht die Fragmente des discours amoureux in der Abfolge des Alphabets aneinander. Die Sprachfigur „Abhängigkeit“ wird von der „Abwesenheit“ abgelöst und dann weiter bis zu „Zeichen“, „Zueignung“ und „Zugrundegehen“. Aufgabe dieser „absolut bedeutungslosen Gliederung“ ist es, den „Sinn“ und auch die „Geschichte“ vom discours amoureux fernzuhalten. Barthes versucht die Heterologie des discours amoureux rein hervortreten zu lassen.

So denn auch im ausdrücklichen Abstand von der Geschichte, die den discours amoureux „begleitet“, ohne sich mit ihm in wesentlicher Weise verbunden zu haben. Ist aber die „Notwendigkeit des vorliegenden Buches“ nicht die Geschichte selbst? Eine Geschichte, die nichts „determinierte“, da sie das Buch eröffnet und mit den Seiten des Buches in ihrem Sinn gewendet werden kann?

Zu einer solchen Wendung der Geschichte, die die Freiheit des Umgangs mit ihr einzig denkbar werden ließe, bedürfte es freilich des Lesers. Barthes schließt ihn aus. Der discours amoureux ist „Selbstgespräch“.

So sind die Fragmente, die Barthes hier vorlegt, die Fetzen eines Monologs, was ein weiteresmal hieße, die Notwendigkeit des Buches zu mißachten. Das Drama, die Szene und die Figur des discours amoureux, die Barthes zur Darstellung bringen möchte, sind in ihrem Ursprung Zeugnisse der Schrift. Barthes hat dies vergessen und die Rolle des liebenden Sprechens entwickelt, ohne zu lesen und ohne die Sprache aus der Spitze des Stils fließen zu sehen. Er ist dabei zum Opfer seiner eigenen rücksichtslosen Theatralik geworden.

Ein linkes Buch zur rechten Zeit

Im Marxismus unterscheidet Ernst Bloch den Wärmestrom und den Kältestrom. Diese Unterscheidung ist weniger eine in der Marxschen Theorie selber unaufgehobene als vielmehr Ausdruck der geschichtlichen Praxis, die sich auf Marx beruft. In der Theorie bedeuten Wärmestrom und Kältestrom das Ineinander vom transzendierenden Grundgedanken des „Reichs der Freiheit“ mit der detektivischen Entschleierung des Wesens der Kapitalbewegungen.

Im Ineinander geschieht die Vermittlung zwischen Kompaß und Radiernadel, um die Blochsche Metapher zu verwenden, die Genauigkeit geschieht eingedenk des Ziels. Im Marx-Satz „Die Arbeiterklasse hat keine Ideale zu verwirklichen, sondern die dazu vorhandenen Tendenzen in der Gesellschaft in Freiheit zu setzen“ werden die Ziele zum Zweck ihrer Verwirklichung objektiv gekühlt. Und diese Kühlung erfährt im gleichen Zusammenhang die Wärme des roten Ziels, das nicht auf die Befreiung der Arbeiterklasse begrenzt ist, sondern sich auf seine Aufhebung in der freien und solidari-

Diese von Barthes zusammenhangslos nebeneinander gerückten Fragmente sind von der schlichten Einfalt eines sich selbst nicht einsichtigen Empirismus. Kein Theaterdonner wird sie zu Überwindern der Philosophie machen können. Denn sie sind geständig. Mit jedem Wort. Da sie sich aussprechen müssen, „um verständlich zu machen“, da sie den Sinn und die Philosophie zitieren müssen, um sie verweigern zu können, da schließlich der Signifikant in keinem realen Sinne vom Signifikat getrennt werden kann, ohne die Auffassung des Zeichens im allgemeinen zu zerstören, – da dies nicht so ist, wird der behauptete Abstand von der Geschichte sich nicht unterscheiden lassen von der ständigen Präsenz des bei sich selbst verbleibenden Denkens. Der Name dieser allzu gewissen Anwesenheit, und es gab Zeiten da Barthes dies zu durchschauen schien, ist keinesfalls Liebe, sondern Metaphysik: die in sich selbst verliebte Rede.

Edgar Pankow

Roland Barthes: „Fragmente einer Sprache der Liebe“. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1984, 279 Seiten.

schen Menschengemeinschaft richtet.

In der realstaatlichen Praxis fällt das Ineinander auseinander: im deutschen demokratischen Reich der Notwendigkeit, in den Denkstuben zur chinesischen Zukunft. Die Revolution entläßt nicht nur ihre Kinder, sondern auch ihre Jugendträume. Im Kältestrom frieren die unterdrückten, selbstentfremdeten Menschen und der abgekoppelte Wärmestrom macht sie nicht glücklich, als unvermittelter wird er zum trügerischen Opium.

Unbarmherzig wird der Sozialismus von der Utopie zur

Wissenschaft entwickelt.

Diese Praxis hat Folgen: die osteuropäische Orthodoxie versteht Marx in erster Linie ordnungspolitisch und nicht als Theorie der Überschreitung (ebensowenig wie Hegels „Negation“, die ja die Verflüssigung und Aufhebung des starren Apparats inszenieren könnte). Und Strömungen der westlichen Marx-Rezeption verwechseln den Kritiker Marx mit der Sache, die er kritisiert. Sie verstehen Marx' umfassende Kritik der politischen Ökonomie in einer Art verdinglichter, unphilosophischer Positivität: als ökonomische Grundlegung sozialistischer Zukunft. Nach dieser Lesart steht die Marxsche Theorie in der Tradition des bürgerlichen Industrialisierungsprogramms und bedeutet überdies dessen explosive Entfesselung unter dem Stern radikaler Umwälzungen. Die Marxsche Theorie wäre somit der nach- und überbürgerliche Leitfadens, der zur (endlich gesellschaftlich möglichen) befreiten Entfaltung der Produktivkräfte führt. Die positive Lesart der negativen Theorie verwandelt die Marxsche Dialektik der Aufhebung von Industrie und Ökonomie zu deren bloß technischer Vollendung, aus der marxistisch gedachten Befreiung der gesellschaftlichen Beziehungen vom ökonomischen Diktat wird dessen Kanonisierung. In der Tat gibt es realsozialistische Gründe zur verdinglichten Auslegung: durchgängig und immergleich stehen die wirtschaftlichen „Erfolge beim Aufbau des Sozialismus“ in den Schlagzeilen des „Neuen Deutschland“.

Das unphilosophische Lesen von Marx macht ihn selber zum Antiphilosophen, zum Kulturfeind. Ebenso wenig wie die marxistische Freilegung der ökonomischen Basis der bürgerlichen Ideologie eine Verneinung des Überbaus bedeutet, ebensowenig meint die 11. Feuerbachthese („Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern“) die Abdankung der Philosophie. Der allfällig nötige Gegen-Satz steht in „Einleitung zur Kritik Marx' der Hegelschen Rechtsphilosophie“: „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht verwirklichen ohne die Verwirklichung der Philosophie“.

Dem Buch von Wolfdietch Schmied-Kowarzik nun kommt

es darauf an, einer schmalen Lesart entgegenzuwirken, in der Marx außerdem zum Naturfeind wird. Diesem Buch, das sei vorab erwähnt, stehen zwei weitere thematisch zur Seite:

Wolfdietch Schmied-Kowarzik: „Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis“. Verlag Karl Alber, Feiburg/München 1981.

Hans Immler/Wolfdietch Schmied-Kowarzik: „Marx und die Naturfrage“. VSA-Verlag, Hamburg 1984.

Das erstgenannte Buch ist eine aus dem Marxschen Werk entwickelte Grundlegung der Philosophie der Praxis als übergreifende Basis der menschlichen Geschichte. Diese gesellschaftliche Praxis hat sich allerdings selber aus dem umfassenden Naturzusammenhang zu begreifen, und darin ortet Schmied-Kowarzik die philosophischen Voraussetzungen zur Gestaltung menschen- und naturwürdiger Beziehungen. Das zweite Buch dokumentiert einen Wissenschaftsstreit zweier Positionen:

- Marx hat die Entfremdung der kapitalistischen Produktionsweise gegenüber der Natur sowie ihre revolutionäre Überwindung schon grundlegend durchdacht. Die ökologischen Probleme von heute erfordern keine Korrektur der Marxschen Theorie, sondern lediglich ihre Weiterentwicklung.

- Die Marxsche Werttheorie ist nicht ausreichend in der Lage, als Kritik oder als positive sozialistische Ökonomie das gesellschaftliche Naturproblem zu erfassen. Insbesondere erkennt sie nicht die Fähigkeit der Natur, selbst Wert zu erzeugen. Die ökologischen Probleme machen daher eine Korrektur insbesondere des Arbeitswerttheorems erforderlich.

Hans Immler, der Vertreter der zweiten Position, hat diese in seinem Buch „Natur in der ökonomischen Theorie“ (Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 1985) dargelegt und begründet.

Im hier zentralen Buch „Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur“ lautet der Untertitel „Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx“.

Gilt Marx vielen Verfechtern und Kritikern gleichermaßen als Antizipator der totalen wissenschaftlichen und technischen Verfügbarkeit der Natur durch den kommunistisch geführten

Industrialisierungsprozeß, so arbeitet der Autor im „Bergwerk der Naturphilosophie“ gegen eine solche Verkürzung. Das Buch beginnt mit einer philosophischen Erinnerung an Kant und Schelling, mit der Bestimmung der Natur in ihrem Denken. Damit sind zwei Positionen bezeichnet, die zu gegenläufigen Entwicklungen führten – die erkenntnistheoretische Frage Kants (Wie kommt das Subjekt zum Objekt?) zur analytischen Wissenschaftstheorie in den empirischen Wissenschaften, die ergänzende Gegenfrage des Naturanwalts Schelling (Wie kommt das Objekt zum Subjekt und dadurch zu sich selbst?) zur Naturphilosophie, die die empirische Erkenntnisebene überschreitet und die Naturpotenzen in Freiheit setzt: „Die Natur als bloßes Produkt (natura naturata) nennen wir Natur als Objekt (auf diese allein geht alle Empirie). Die Natur als Produktivität (natura naturans) nennen wir Natur als Subjekt (auf diese allein geht alle Theorie).“ (Zur Naturphilosophie Schellings vgl. auch H.J. Sandkühler (Hrsg.): *Natur und geschichtlicher Prozeß*. Suhrkamp, Frankfurt 1984.)

Im Übergang zu Hegel zeigt der Autor den wesentlichen Unterschied: bei Schelling ist das Produzieren eines der Natur, nicht der Geschichte: „Zwar ist der Mensch, das Bewußtsein, aus der Natur hervorgegangen... die für die geschichtliche Menschwerdung konstituierenden Potenzen des Bewußtseins sind gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie sich durch Negation der Naturbestimmtheit aus dieser befreien“ (Verhältnis, S. 51). Die gesellschaftliche Befreiung aus der bloß naturhaften Bestimmtheit, bei Hegel mittels der Arbeit und Erkenntnis, der Sprache, der Familie ist ein Marxscher Bezugsort, dem sich, wie der Autor nachweist, die Naturphilosophie Schellings beigesellt. Er legt dar, wie der Einfluß Schellings auf Marx (trotz Brechung durch Hegel und Feuerbach) weiterwirkt, das Naturproblem dialektisch der befreiten Menschengemeinschaft verschränkt bleibt. Diese Dialektik kulminiert bei Marx im bekannten Chiasmus. „Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“ Das Buch belegt mit kennzeichnenden Zita-

ten den durchgehenden Weltstrom im Marxschen Denken, der gegen die Reduktion dieses Denkens auf bloß gesellschaftliche Beziehungen und Widersprüche steht. Der Autor verweist dazu auf nachmarxistische Katechismen der Orthodoxie sowie auf die „kritischen Gesellschaftstheoretiker“ Lukács, Sartre und Alfred Schmidt; allerdings könnte eine genauere Behandlung das Problem der Verflüchtigung der Natur in deren Theorien schärfer fassen. Immerhin läge es zum Beispiel nahe, in „Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx“ die Differenz zu Schmidts „Der Begriff der Natur in der Lehre bei Karl Marx“ (Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1978) ausführlicher zu bezeichnen.

Das Bedenken der Naturbedeutungen im Marxschen Werk erinnert an Erich Fromms Buch „Das Menschenbild bei Marx“ (Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1980), das anhand der Frühschriften Marx' Humanismus gegen interessierte Verfälschungen verteidigt. Beide Autoren treffen sich in einem schönen Beispiel: Marx' Naturutopie der wahren Liebe gegen den „rohen Kommunismus“, der die Vergesellschaftung aller Beziehungen antizipiert und dadurch die Persönlichkeit des Menschen negiert (Menschenbild, S. 38 f.; Verhältnis, S. 73 f.): „Das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das natürlichste Verhältnis des Menschen zum Menschen. In ihm zeigt sich also, inwieweit das natürlichste Verhalten des Menschen menschlich oder inwieweit das menschliche Wesen ihm zum natürlichen Wesen, inwieweit seine menschliche Natur ihm zur Natur geworden ist.“

Die philosophischen Naturbücher von Schmied-Kowarzik entstanden unter dem Eindruck der Störungen der Ökologie, der naturvergessenen Industrialisierungsprozesse. Wichtig ist Marx' „Kritik des Gothaer Programms“ („Die Arbeit ist nicht die Quelle alles Reichtums... ä.“), dem interessierten Leser entdeckend neu aber mag der Verweis auf Marx' erstmals 1972 veröffentlichte Rezension von Franz Lists Buch „Das nationale System der politischen Ökonomie“ (1841) sein (Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, Heft 3/ 1972, 14. Jg., Berlin, S. 425-446). Diese Rezension (im übrigen eine Zitatgrube für alle Marx-Freunde)

arbeitet die Doppelgestalt der Industrie heraus und dient dem Autor zur Verdeutlichung seiner praxisphilosophischen Absicht: gegen objektivistische Kausalreihen, nach denen sich die Industrie von selber aufheben soll, setzt er die „bewußtgewordenen und gemeinsam handelnden Individuen“, die in der Aneignung (also nicht bloße Enteignung nach osteuropäischem Modell) der großen Maschinerie als ihre eigene Produktivkraft zu „Trägern der menschlichen Entwicklung“ werden. Im Zusammenhang mit der Entdeckung der „List-Kritik“ sei hier erwähnt, daß Dieter Hasenpflug anhand ihrer das dialektische Ineinander von Industrie und Industriekritik bei Marx in einer Auseinandersetzung mit Otto Ullrich („Technik und Herrschaft“, „Weltniveau“) entwickelte (Marxismus und Industriekritik. In: Prokla 40, Rotbuch, Berlin 1980).

Wenngleich Schmied-Kowarzik mit Marx auf die Industrie als auf das „aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte“ weist, so bleibt auch bei ihm die Frage offen, inwieweit die kapitalistische Formbe-

stimmung der Maschinerie die Produzenten schließlich so weit enteignet, daß sie eben über jene marxistisch gesehene Entfaltung nicht mehr verfügen. Wenn die kritische Ergonomie feststellt, daß in der modernen Produktion die Fähigkeiten und Fertigkeiten verlustig gehen, in den programmgesteuerten industriellen Abläufen eine eingefrorene maschinelle Intelligenz die kognitive Arbeit der Produzenten verdrängt, so müßte die umgreifende Entfremdung der tätigen Subjekte als Verarmungsmoment dem traditionellen Entfaltungsmotiv problemhaft gegenübergestellt werden. So stellt zum Beispiel Otfried Mikler fest: „Im Umkreis der handwerklichen Facharbeiten ist bis auf wenige Tätigkeitsgruppen die einstige Vielfalt weitgehend verschwunden; die Breite stofflich-materieller Produktionsbedingungen in Vorfertigung und Montage spiegelt sich heute in der Vielzahl partialisierter Angelerntentätigkeiten, die auf qualifikatorisch reduziertem Niveau einzelne Ausschnitte der früheren Produktionsfacharbeiten repräsentieren.“ (Facharbeit im

Wandel, Campus, Frankfurt 1981, S. 214). Schmied-Kowarzik führt zwar mit Marx an, daß das Kapital „die Mehrzahl der Arbeiter geistig enteignet und sie damit für steuerbar hält“ (Verhältnis, S. 106); das obige Problem erscheint jedoch gerade in praxisphilosophischer Perspektive nicht kritisch genug bedacht: der Emanzipation des Subjekts wird selber ein objektiver Charakter verliehen.

Das Buch endet mit dem Ausblick auf eine emanzipatorische Natur-Geschichts-Theorie im praxisphilosophischen Marxismus. Beginnend mit Max Adler und Karl August Wittfogel nennt der Autor das in der Marxfolge seltene Begreifen der Eingebundenheit der gesellschaftlichen Entwicklungen in die Natur. In „Marxismus und Wirtschaftsgeschichte“ (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Tübingen 1932, 67. Band, Hefte 4, 5 und 6) zum Beispiel erschließt Wittfogel in seiner vergleichenden Wirtschaftsgeschichte den Marxschen Begriff der natürlichen Produktivkräfte und stellt sich damit nicht nur gegen namhafte Positionen

in der Frankfurter Schule, sondern auch gegen Lukács: „Lukács glaubte, die Natur ist ein gesellschaftlicher Begriff, was er mir gegenüber vorbrachte. Während ich sagte, ontologisch ist das Primat der natürlichen Bedingungen da“ (In: M. Grefrath (Hrsg.): Die Zerstörung einer Zukunft. Rowohlt, Reinbek, 1979, S. 300). Der Ausblick nennt weiterhin Herbert Marcuse und Henri Lefebvre, die das Naturproblem nach langer Verbannung auf ein philosophisches Fundament stellten, und endet mit dem Horizont der Naturphilosophie Ernst Blochs, dessen wechselseitige Verschränkung mit der geschichtsmaterialistischen Erkenntniskritik Alfred Sohn-Rethels der Autor für unabdingbar hält.

Jan Robert Bloch

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: „Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur.“ Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1984.

Zur Gewalt der Vernunft

Sich in die Sprache hineinschreiben, ihren Schlaf störend, sie aufschrecken, so daß auf den Schreiber sie sich stürzt (Foucault schrieb einmal vom Werk, das das Recht erhalten hätte, den Autor zu töten), dieser Fanatismus, dieses Besessensein von Sprache kennzeichnet Jochen Beyse's Novelle 'Der Aufklärungsmacher' ebenso wie beides sein Thema ist.

Beyse, 1949 geboren und in Hamburg lebend, ist so unbekannt eigentlich nicht mehr. Durch eine erste Veröffentlichung aufmerksam gemacht – 1981 erschien sein erster Roman 'Der Ozeanriese' – wurde er 1984 nach Klagenfurt zur Lesung für den Ingeborg Bachmann-Preis eingeladen. Dort ging er zwar leer aus – was auch für Beyse sprechen kann – zumindest konnte man gespannt sein auf das Erscheinen seiner Novelle über den Verleger, Buchhändler und Schriftsteller Friedrich Nicolai und seinen Sohn Moritz.

Friedrich Nicolai ist der 'Aufklärungsmacher'. Der Besitzer der Nicolaischen Verlagsbuchhandlung, Zeitgenosse und Freund Lessings, wurde von den Weimarer Schiller und Goethe nicht gerade geschätzt. Ein gu-

ter Kaufmann aber ohne Geist, lautete deren Urteil. So hielten sie sich einen Kritiker vom Leibe, dem Aufklärung gleich Rationalisierung war und der diese Auffassung, gegen den 'Schwarmgeist' gerichtet, in eigenen Veröffentlichungen auch vertrat.

Zum Beispiel auch in der exakt trockenen 'Beschreibung' einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781', auf der ihn sein Sohn – eigentlich hieß er Samuel Friedrich – begleitete.

Beyse's Novelle setzt hier an. Ohne Anspruch auf historische Authentizität zeigt sie den erwachsenen Sohn Nicolais zwanzig Jahre später wie er versucht, seine Erinnerung von der väterlichen Überlieferung zu befreien und das Schweigen, zu dem ihn sein Vater verurteilte, zu durchbrechen. Denn der Sohn weiß

sich in jeder Zeile der väterlichen Reisebeschreibung anwesend – Zitat: „Jede Beobachtung ist in einem gegen mich gerichteten Satz festgehalten, jede Beschreibung ist eine Aussage gegen die Welt meiner Empfindungen, jede Behauptung ein Urteil gegen das Gefüge meiner Gedanken“.

Es geht Beyse zwar auch um das alte Thema der Väter und der Söhne, doch ganz im Sinne Artauds werden Vater und Sohn von ihm zu einer Person übereinander kopiert. Sie haben sich gegenseitig als Gegener nötig. Der Sohn braucht den Vater als negatives Korrektiv ebenso wie der Vater den Sohn als das, der Aufklärung bedürftigen, Objekt seiner Erziehung.

Doch wie gesagt, die Novelle gerät zum monologischen Gang ins Innere der Sprache und ins Innere der Vernunft selber. Es ist zwar der Sohn Moritz, der als Erwachsener ans Kind sich erinnert, das er gewesen ist oder an den von Goethes Werther begeisterten Halbwüchsigen als den er seinen Vater begleitete; es ist aber gleichzeitig auch der Vater, der nach der verschütteten Art des Sohnes zu denken und zu empfinden fragt.

Wer spricht? – Zitat: „Alles

gäbe ich heute für den Besitz der Moritzschen Notizen. Auch wenn sie nur Ungereimtes enthielten, sie würden jene vertraute Nähe zu allen Dingen ausdrücken, die mir verloren gegangen ist“. Der Machtgestus der väterlichen Vernunft akzeptiert dagegen nur die Distanz zu den Dingen, die Mechanik als deren Bewegungsgesetz und damit letztlich nur sich selbst. In der Novelle sind automatische Schreibfeder, Schrittzähler und ein Sammelurium mechanischer Spielzeuge (die, hinter Glas verborgen, die kindliche Sehnsucht weckten) klappernde Insignien und lächerliche Verballhornungen dessen, worauf die Aufklärungsmacht lebendige Beweglichkeit reduziert.

„Die Natur ist erledigt“, lautet die Reaktion des 'Aufklärungsmachers' auf das Ende eines Unwetters, das er zusammen mit seinem Sohn erlebt. Der erwachsene Sohn weiß damit auch die Niederlage seiner Denk- und Empfindungsweise gemeint. Die kalte Aufklärung des Vaters hat den Sieg davongetragen. Doch, weit entfernt von der zarten Aufklärung Goethes, hat sie, in ihrem Erfolg, auch sich selbst erledigt. Und wieder ist die Frage, wer spricht.

- Zitat: „Ich war nur von den Triumpfen überzeugt, damals, in diesem Wahnsinn glaubte ich mich im Besitz der Wahrheit. Die Mauer in meinem Kopf hatte ich selbst errichtet, aber der Plan für ihren Verlauf war nicht mehr in diesem Kopf. Ich betrieb ein gegen mich selbst abgeschirmtes Geschäft“.

„Raffiniert, verschlagen, aufgeklärt... im Rhythmus dieser Worte bewegt sich das Zeitalter“, heißt es bei Beyse. Dieses Zeitalter ist immer auch das unsere. Es verbirgt sich in seiner Raffinesse vor sich selber, so wie der Vater sich hinter dem Sohn verbirgt – Zitat: „Der Verkleidungskünstler, der Aufklärungsmacher und ich, der Lumpenträger und Sammler, sitzen über ein und demselben Manuskript“ oder noch deutlicher im folgenden: „Ich fragte mich, wen er, Moritz meinte, wenn er Ich sagte, wen ich meinte, wenn ich Moritz schrieb. Ich fühlte ein unsägliches Durcheinander, schlimmer noch eine Wesenslosigkeit, ein Moment hoffnungsloser Selbstaufklärung. In diesem Gefühl, andererseits verstand ich mich sofort zu behaupten, es ist *mein* Gefühl, solange ich denken kann“.

Der Kern der Vernunft ist diffus, lautet Beyses, von den Frankfurtern Horkheimer und Adorno inspiriertes Credo. Indem sie diese Diffusität zu demjenigen macht, was sie bekämpft, bekämpft sie letztlich sich selber.

Doch Beyses Novelle entlarvt auch die Sehnsucht, unsere

Sehnsucht aufs bergende Ganze als modischen Gag einer Zivilisation, die das Ganze zerstört und es nur als Idylle brauchen kann, statt es – ohne ‘Schwarmgeist’ – ernst zu nehmen.

Beyse läßt sich tief auf die Unumkehrbarkeit eines Denkens ein, das sein Anderes elementiert hat und von ihm nur noch eine untröstliche, weil verlorene Erinnerung besitzt. Und doch ist jeder Satz in seinem Text von diesem Anderen, von der Gegenwelt des Sohnes aus geschrieben. Was der kalten Aufklärung mangelt, erläutert dabei besser als jede Beteuerung eine teilweise beißende, sich durch- beißende Ironie, die das verküppelte, da mechanische Hüpfen der ‘schamlos aufgeklärten Vernunft’ vorführt. Einer Fortbewegungsart, die Beyse mit dem Klappern jener Spielfiguren aus Metall vergleicht, deren eine den Grossen Friedrich darstellt, „welcher mittels zweier Federn aufgezogen in vornübergeneigter Haltung über den Verkaufstisch gehen konnte“.

Das Menschengeschlecht, ein Haufen von Freaks und mechanischen Puppen, von der Aufklärung fabriziert und entlassen in die „brutalste Gewalt, die sich überhaupt denken läßt“, die ‘Phantasielosigkeit’. Dies ist das Fazit von Beyses Novelle, dem sie selber eine Sprach-Ästhetik entgegen zu setzen vermag, die bemerkenswert ist.

Thorsten Meiffert

Jochen Beyse: *Der Aufklärungsmacher. Novelle.* List-Verlag.

Abwesenheit einer tragenden Idee, an Unterernährung, die das Werk erschöpft, ehe noch seine Ausführung begonnen ist. Ungleich früher als beispielsweise Benjamin hat Einstein die Mangelhaftigkeit des Werks gegenüber der Idee verspürt, nämlich bevor er sich zu einer literarischen Laufbahn entschloß, und sein Werk erweckt den Eindruck, aus lauter Widerwillen entstanden zu sein, aus Selbsttäuschung womöglich, der sich Einstein offenbar jedoch ständig inne war. Denn obwohl mit einem Werk befaßt, mit dem „Bebuquin“ zuerst, den er als knapp Zwanzigjähriger entwarf, und anschließend über Jahre hinweg mit dessen Fortsetzung, „BEB II“, eckelt dieses Werk Einstein ebensowohl. Allem bis dahin Geschriebenen und Gedachten, sich selbst kehrt er den Rücken zu, nicht jedoch, um nunmehr die Idee, die „Grundverwandlung“, die unabhängige Tat, das Wunder, nach dem die Dilettanten im „Bebuquin“ suchen, direkt anzugehen. Vielmehr setzt er an zu einem anderen Buch, das sein bisheriges Werk negieren wird. Dieses, „Die Fabrikanten der Fiktionen“, ist eine einigermaßen beispiellose, gehässige und gequälte Attacke gegen die Intellektuellen in Bausch und Bogen, gegen die moderne Kunst, schlechthin gegen alles, womit Einstein bis dahin, als Literat und Kunstkritiker, sein Leben gefüllt hatte. Mit diesem Buch macht er sich selbst ungeschehen.

Dieser Prozeß der Selbstaufzehrung“ (Dethlefs) ist ohne Parallele. Zwar gibt es in der Geschichte der modernen Kunst und Literatur einige Fälle derartiger Selbstaufzehrung: Kafka gab Anweisung, seine Manuskripte nach seinem Tode zu vernichten, Lautréamont verschwand als Person hinter und in seinem Werk, Rimbaud und Mallarmé gaben irgendwann das Schreiben ganz auf. Wie Einstein wurden auch sie gequält von der verlorenen Zeit und zerfleischten sich über der Schneide zwischen Imagination und Aktion. Ein Sonderfall ist Einstein durch die Art, wie er sich verschwinden läßt. Er gibt sein Schreiben nicht einfach auf, wie er es immer wieder einmal ankündigt; Einstein legt die Feder nicht aus der Hand, um sogleich zum Gewehr zu greifen, indem er sich der hochverehrten Aktion durch seine Teilnahme am Spanischen Bürgerkrieg auf Seiten der Anarcho-Syndikalisten verschreibt.

Erst wird die Feder zum Gewehr, das er gegen sich selbst richtet. Mit der „Fabrikation der Fiktionen“ löscht er seine literarischen und intellektuellen Spuren, indem er neue darüberlegt. Er holt sich selbst am Anfang ein, beim „Bebuquin“, in dem er schon systematisch alle Lebensmöglichkeiten durchspielt hatte, um am Ende nur dem Tod eine Chance zu lassen. Diese beiden Texte, der Roman und die Haßtirade, sind wie die beiden Teile einer Schachtel, die sich ineinanderschoben und den Schriftsteller Einstein verschließen, der so frei wird für die ersehnte „Grundverwandlung“, die im „Bebuquin“ Todieß und nun als Aktion auftritt.

So sehr diese beiden Texte in ihrer Haltung gegenüber der modernen Kunst differieren: hier eines ihrer frühesten literarischen Exempel, dort ihre restlose Verdammung - so sind beide dennoch demselben Mythos gewidmet, der Erlösung von der Zeit. Soll im „Bebuquin“ die einsame und absolute Tat das Selbst zu sich bringen, ist es in der „Fabrikation der Fiktionen“ das Kollektiv, das dem Einzelnen volle Wirklichkeit zuteil werden läßt. Aber auch sprachlich, und das ist das Faszinierendste, verhalten beide Texte sich komplexer. So „dicht wie ein Kreis“ hatte Einstein sich den „Bebuquin“ vorgestellt und eine literarische Analogie zu den vexierenden Räumen der kubistischen Gemälde angestrebt. Alle Teile des Romans hätten sich gleich gewichtet zueinander verhalten sollen; herkömmliche Erzählstrategien, die auf der Entfaltung eines Textes, seiner Figuren und Themen in der Zeit seiner Lektüre basieren, sollten aufgehoben werden. Das war nur zu haben um den Preis der Schemenhaftigkeit des Personals, das kaum mehr agiert, sondern Monologe austauscht; Monologe, in denen Einstein in komprimierter und dadurch oft satirisch verzogener Form seine gesammelten Ansichten zu Kunst, Philosophie, Musik, Wissenschaft etc. kundtut. Der „Bebuquin“ ist in diesem Sinne ein Romanessay oder eigentlich: ein Gedichtessay.

Was die Lektüre der „Fabrikation der Fiktionen“ so zermürbend macht: das wiederholte Ansetzen ähnlicher oder identischer Argumente in lediglich grammatischer Variation; die Kreisläufe, die von den Gedankengängen beschrieben werden; deren Verkürzung, so daß nahezu jeder einzelne Satz für

Carl Einstein – Literatur als Selbstaufzehrung

Mit Carl Einstein beschäftigt, fällt dieser Reiß auf, an dem sein Werk zum Fragment wird. Aber das ist ungenau. Handelt es sich bei dem vermeintlichen Widerspruch von Einsteins letztem, unvollendetem Buch, der „Fabrikation der Fiktionen“ (Anfang der dreißiger Jahre entstanden) gegen sein übriges Werk tatsächlich um eine Unterbrechung, einen Einschnitt? Und hatte Einstein es überhaupt je auf ein Werk abgesehen?

Das seine, wenn man seine literarische Produktion so bezeichnen will, scheint jedenfalls nicht wie dasjenige Benjamins, wie dessen Summa, die „Passagen“, unter der Last einer Idee zusammengebrochen zu sein, die von keinem einzelnen Werk zu ertragen ist: einer Idee, der gegenü-

ber „alles nur Textliche und Bildliche das Unwahre“ ist – wie Hans Joachim Dethlefs in seiner superben Monographie „Carl Einstein. Konstruktion und Zerschlagung einer ästhetischen Theorie“ bemerkt.

Eher sieht es danach aus, als leide Einsteins Werk unter der

sich allein stehen und aus dem Kontext herausgebrochen werden kann, um, ohne daß der Eindruck von Willkür entstünde, an beliebiger anderer Stelle wieder verwandt werden kann – dieser „hämmernde Duktus“, den H.J. Dethlefs am „Bebuquin“ feststellt, zeichnet dem theoretischen Projekt der „Fabrikation der Fiktionen“ literarische Züge ein, so wie umgekehrt der „Bebuquin“ sich als Literarisierung theoretischer Einsichten lesen läßt. Es ist allerdings dieselbe Sprache, die Einstein in beiden

Texten spricht. Nur die Gewichte haben sich verschoben: von der Literatur zur Theorie, von der Phantasie zu ihrer Abwehr.

Uwe Ruprecht, Hamburg

Hans Joachim Detlefs: *Carl Einstein. Konstruktion und Zerschlagung einer ästhetischen Theorie.* Qumran 1985. 140 S.

Carl Einstein: *Bebuquin.* Hrsg. v. Erich Kleinschmidt. Reclam 1985, Universal-Bibl. 8057/1, 88 S.

Mit Haltung gescheitert

Zeitungspapier vergilbt schnell, und die darauf gedruckten, oft in Eile und ohne größere Sorgfalt verfaßten Texte altern meist noch rascher. Ernst Fischers Feuilleton, Kritiken und Polemiken aus den Jahren 1920 bis 1934, von denen eine Auswahl im ersten Band der geplanten Werkausgabe des Sandler Verlags vorliegt, sind inzwischen blaß und dünn geworden: Gespenster, die ihre Grabesruhe im Archiv verdient hätten.

Weitaus Gültigeres und formal Eigenartigeres ist in den zwanziger Jahren geschrieben worden als diese alles in allem recht gewöhnlichen Zeitungsartikel. So könnte ihre Neuveröffentlichung überflüssig erscheinen und ist es auch, was die Themen, Motive und Bewertungen Fischers anbelangt. Aufschlußreich sind seine frühen Schriften indes durch die in ihnen ausgedrückte Haltung: als Dokumente eines gescheiterten Versuchs, Ästhetik und Politik im journalistischen Alltag zu assoziieren.

Als Walter Benjamin den Kritiker einen „Strategen im Literaturkampf“ nannte, verband er damit nur am Rande politische Perspektiven. Vielmehr dachte er sich einen Kampf der Geister und philosophischen Positionen jenseits der politischen und sozialen Alltäglichkeit. Ernst Fischer ist da erdnäher; keiner zwar, der dem „Volk“ das Wort redet, aber ihm geht es gerade um die Stellen, an denen der Literaturkampf sich mit dem Klassenkampf berührt. Nicht zuletzt deshalb, weil beide Sphären, die poetische und die politische, die pragmatisch-kämpferische und die kontemplative, in seiner Brust bereits einen Kampf ausfechten.

Als Jugendlicher hat der 1899 geborene Fischer Dichter werden wollen. „Pornographischer“ Lyrik wegen wird er von

der Schule in den Krieg entlassen, der ihn wie viele andere politisiert. Nach der Ausmusterung weiß Fischer nicht recht weiter: die Lücke zwischen einem halberzig betriebenen Germanistik-Studium und dem Schreiben von Theaterstücken, deren Aufführung polizeilich verboten wird, füllt er mit lebensnotwendiger Fabrikarbeit. 1920 erscheint sein erster Artikel in der sozialdemokratischen *Grazer Tageszeitung* „Arbeiterwille“. Bald darauf tritt er der Partei bei. Im Journalismus scheint sich Fischer – neben dem Broterwerb – eine Möglichkeit zu bieten, seiner Lust auf Sprache und seinem Kunstinteresse zu fröhnen, um gleichzeitig der sozialistischen Utopie zuzuarbeiten. Aber der Abstand zwischen dem Ästhetischen in ihm, dessen Blick auf das Besondere geht, und dem Politiker, der mit dem Allgemeinen arbeitet, verringert sich nicht. 1927 wird Fischer Feuilletonredakteur des offiziellen Organs der österreichischen Sozialdemokratie, der „Arbeiter-Zeitung“. Nun ist er vollends in der Zwickmühle und muß sein ungerichtes ästhetisches Interesse auf die kulturelle Linie der Partei abstimmen, für die er von da an mitverantwortlich ist.

Fischers Texte halten den Bruch zwischen Orthodoxie und Phantasie, zwischen ästhetischer Offenheit und politischer

Bestimmtheit, zwischen Dichtung und Propaganda fest. Einerseits läßt Fischer zwar sein Sensorium nicht reglementieren: er hat Augen für den Expressionismus und Ohren für die bürgerlichen Dekadenzen eines Musil, Polgar oder Karl Kraus. Andererseits aber lassen diese sich nicht der sozialistischen Utopie widerstandslos andienen. Was an den Autoren dunkel, pessimistisch oder gar – im besten Sinne – asozial ist, bleibt für Fischer ein unlösbares Problem. Er sieht ihre ästhetische Überzeugungskraft, aber er weiß nicht, wie er diese für die sozialistische Zukunft als fruchtbar erklären soll. Am Ende mancher seiner ruhigen und sicheren Analysen bricht Fischer immer wieder, wie zwanghaft, in ein propagandistisches Fieber aus. Nervös schüttelt er dann seine Gegenstände, als wolle er nicht glauben, daß in ihnen tatsäch-

lich kein noch so verstecktes Glimmen eines roten Morgens enthalten ist. Abrupt und wie in Torschlußpanik wird schließlich, oft mit dem allerletzten Satz, aus der Literaturkritik die Vereinnahmung für den Sozialismus um den Preis der Lüge.

Später, jenseits dieser frühen Schriften, als die Nazis ihren Schatten auf Österreich werfen, wird Fischer Mitglied der KPÖ. Für die ist er dreißig Jahre lang an führender Position tätig. Bis 1969: noch als inzwischen Siebzigjähriger hat er seine Eigenheiten; weil er den Einmarsch der Sowjets in Prag partout nicht guthießen will, wird er von der Partei exkommuniziert.

Uwe Ruprecht, Hamburg

Ernst Fischer: *Kultur. Literatur. Politik. Frühe Schriften.* Hrsg. v. Karl-Markus Gauß. Frankfurt am Main: Sandler 1984. 253 S.

Luther, der Teufel und die moderne Gesellschaft

Als vor eineinhalb Jahren mit großem Brimborium der fünfhundertste Geburtstag von Martin Luther gefeiert wurde, da konnte man sich fragen, woher die Einhelligkeit stammte, mit der in beiden Teilen Deutschlands seine Verdienste für unsere heutige Gesellschaft gepriesen wurden. Die Suche nach einer Ahnengalerie zur kulturellen Prestigepflege war gewiß der Grund für den vielstimmigen Lobgesang. Aber das war nur der Vordergrund, hinter dem sich die tatsächliche Aktualität Luthers für das Selbstbewußtsein unserer Epoche eher verbarg. In einem Buch, das im November 1983 unter dem Titel „Heilige Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber“ erschien und zwei Studien von Christoph Türcke und Friedrich Wilhelm Pohl enthält, wird diese Aktualität beim Namen genannt: Luthers Theologie, so heißt es dort, ist das „theologische Urbild für das gegenwärtige ökonomisch-politische Krisenmanagement.“

Die Krise, gegen die sich Luthers Reform der Theologie stemmte, war – so führt Christoph Türcke in seinem Aufsatz „Luthers Geniestreich: die Rationalisierung der Magie“ aus – der Zusammenbruch der mittelalterlichen Weltordnung. Die Ständegesellschaft hatte dem christlichen Abendland als von göttlicher Vernunft geschaffen und garantiert gegolten. Ihr Zerfall ließ nun das Wesen Gottes als unerkennbar erscheinen und erschütterte die Heilsgewißheit der Gläubigen zutiefst. Daher begannen zahlreiche exzessive Frömmigkeitsübungen zu grassieren, mit

denen die Christen den verborgenen Gott beschwören wollten, ihnen das Seelenheil zu gewähren. Luther entlarvte diese Praktiken als „höchst unfrome magische Veranstaltungen“, weil sie insgeheim versuchten, Gott zu bestechen. „Das ist der Paukenschlag, mit dem Luthers Theologie beginnt.“ Jedoch – und das ist die neue, provokante These von Türcke – „geht Luthers Kritik von denselben geistigen Voraussetzungen aus, wie die falsche Frömmigkeit, gegen die er Sturm läuft.“ Denn er teilte die Grundüberzeugung nominalistischer Theologie, daß

„das Wesen Gottes, unerreichbar für menschliche Vernunft, die Macht sei, die den haltlosen, auf sich zurückgeworfenen Menschen als etwas Unfaßbares, Verschlusenes gegenübersteht.“ Und – so zeigt Türcke – er ging noch darüber hinaus: „Was Vernunft nicht kann, vermag Magie erst recht nicht. ... Die in einer aus den Fugen gebrochenen Welt umhergeworfenen Individuen sind überhaupt nicht in der Lage, eine Brücke zu Gott zu schlagen; was immer sie auch anstellen, es besiegelt nur ihr Verderben. ... Luther sagt sich also nicht etwa vom Nominalismus los, sondern nimmt ihn beim Wort und treibt ihn konsequent auf seinen äußersten Punkt: die Verzweiflung.“ Die Verzweiflung daran, durch eigene Werke die göttliche Gnade zu erlangen, also der Verzicht aufs Seelenheil, ist nach Luther die Voraussetzung dafür, daß „der magische Geist der Bestechung dem gottgefälligen Geist unbedingter Ergebenheit“, dem wahren Glauben, weicht. Aber mit diesem bedingungslosen, demütigen Glauben ist der Christ auch schon im Besitz von Heil und Seeligkeit. So stand denn auch Luthers theologischer Anstrengung letztlich das Ziel jeder authentischen Theologie vor Augen: die Erlösung der Menschen. Die magischen Veranstaltungen, die diesem Ziel gelten, sind bei Luther transformiert – verändert und damit zugleich bewahrt. Türckes Formulierung des „Geheimnisses der

Lutherschen Glaubenslehre“ muß für jeden lutherischen Theologen eine Provokation darstellen: „Aufs Heil verzichten ist die einzig wirksame Maßnahme, es zu erlangen; sich das Heil aus dem Kopf schlagen das einzige Mittel, um in seinen Genuß zu kommen. Das ist Luthers Geniestreich: die geheime Apotheose der Magie im Gewand ihrer radikalsten Kritik, die Überwindung der Magie durch ihre Rationalisierung.“ Und zwar Rationalisierung im doppelten Sinn: einerseits als „argumentative Tarnung“ der Magie, andererseits als „zweckmäßige Organisation“ des Weges zum Seelenheil. Luther zufolge nutzen dem Gläubigen nicht kirchliche Zeremonien, sondern nur die Bewahrung des Glaubens in harter Arbeit und Selbstzucht.

Konsequent ordnet Luther die Vernunft dem Glaubensakt unter. Vernunft ist bei Luther nur noch Instrument der Bändigung der chaotischen Natur, die sich ihm als von den losgelassenen Dämonen völlig durcheinandergebracht präsentierte. Doch diese Degradierung der Vernunft ist selbst ein Akt der Vernunft, der sich als solcher aber nicht durchschaut. In Wahrheit ist der Glaube die gegen sich selbst verblendete Vernunft. Luther aber bezeichnete die völlig entleerte, instrumentalisierte Vernunft folgerichtig als „Hure“. Sie kann „die heilige Hure des Glaubens oder die unheilige des Teufels“ sein. In dem endzeitlichen Kampf gegen den Satan, in dem

Luther sich wähnte, soll sie zur rationalen Organisation der weltlichen Belange dienen. Sie hat im „Reich der Welt“ das politische Chaos zu bändigen, Herrschaft zu stabilisieren und so als „Hure des Glaubens“ ein „Bollwerk gegen den Teufel“ zu errichten. Herrschaft legitimiert sich in dieser Konstellation um ihrer selbst willen. Luthers Ausfälle gegen die aufsässigen Bauern sind deshalb keine privaten Ausrutscher, über die eine 'progressive' Luther-Vereinbarung heute freundlich hinwegsehen könnte, sondern leiten sich schlüssig aus seinen theologischen Grundannahmen her. Sah Luther im Aufbruch das politische Werkzeug des Satans, so im Hexenwesen seinen Versuch, die Natur selbst zum Chaos zu machen. Türcke beweist durch eine stringente Interpretation der „Zwei-Reiche-Lehre“, daß Luthers Theologie mit eiserner Konsequenz die „Selbsterhaltung“ des Reichs der Welt im „Endkampf gegen die Heerscharen des Teufels“ durch das „Aufspüren, Foltern und Töten von Hexen“ fordert.

Im Lutherschen Programm der verabsolutierten Selbsterhaltung, des „selbstlos funktionierenden Herrschaftszusammenhangs“, der ohne vernünftig gesetzten Zweck sich selbst reproduziert, entdeckt Türcke den Vorgriff auf die Signatur der modernen Gesellschaft. Deren universaler Produktionsapparat produziert heute um der Aufrechterhaltung seiner selbst willen. Damit produziert er ständig die Bedingungen für seinen Untergang und Untergang derer, die ihn bedienen müssen. Im Angesicht dieser Drohung ist „der gesamte Gesellschaftsprozeß zu einem allumfassenden rationalisiertem Abwehrzauber gegen den eigenen Stillstand geworden“, dem die Individuen selbstlos dienen müssen und damit ihre Abhängigkeit verewigen. „Je mehr die moderne Gesellschaft fortschreitet, desto mehr nähert sie sich der Lutherschen Utopie vom Reich der Welt an, dem Bild einer selbstlosen Herrschaft, die einzig besteht, um nicht zusammenzubrechen: als ein in sich zweckmäßig organisiertes Ganzes ohne jeden objektiven Sinn und Zweck.“ Die Veränderung dieser schlechten Totalität hätte zur Voraussetzung, wie Türcke betont, daß die Vernunft sich von dem „Hurendasein“ befreit, das Luther ihr zuwies und das sie „heute als das universale Bändigsmittel einer universalen

Krise führt.“
Friedrich Wilhelm Pohl untersucht in seinem Aufsatz „Luthers Erbe: Der magische Kern bürgerlicher Rationalität“, wie die dualistische Konstruktion der Lutherschen „Zwei-Reiche-Lehre“ ihre Entsprechungen in der politischen Philosophie der Neuzeit und in der modernen Sozialwissenschaft fand und fortwirkt.

Durch die nominalistische Wende am Ausgang des Mittelalters fiel mit dem problematisch gewordenen Anspruch affirmativer Metaphysik, die Welt als ein vernünftig strukturiertes Allgemeines zu begreifen, auch die naturrechtliche Begründung des menschlichen Zusammenlebens. Traditionell hatte sie auf Universalien, das heißt auf allgemeinen, substanzialen Bestimmungen des menschlichen Wesens gefußt. Die neue Legitimation politischer Herrschaft auf nominalistischer Basis formulierte Thomas Hobbes. Seinem „Leviathan“ zufolge unterwerfen sich die Individuen, die keiner übergeordneten Instanz außer der Selbsterhaltung verpflichtet sind, freiwillig, per Vertragsschluß, dem Staat. Dieser Staat, ein „Zwangsgorgan“, gleicht, wie Pohl darlegt, dem nominalistischen verborgenen Gott, „dessen Wille nicht zu durchschauen und dessen Gnade an keine Regeln gebunden ist“. Hobbes spricht ehrlich aus, daß die politische Ordnung an keiner vernünftigen, substanzial gedachten Ordnung mehr orientiert ist. Sie wird dem Menschen zur zweiten, undurchschauten Natur, gegen die sie sich behaupten müssen. „Die Bürger verzichten im neuzeitlichen Zustand, der ihr instrumentelles Wissen auf nie geahnte Höhe treibt, darauf, ihre gesellschaftlichen Grundlagen einer Vernunft zu unterstellen, die sich nicht im instrumentellen Verfügen über Mensch und Natur erschöpft. Die unbegriffene Macht ist stattdessen der Angelpunkt ihrer Lebensverhältnisse inmitten exzessiv gesteigerter Rationalität.“

Der „uneingestandene Wunderglaube“ des Liberalismus, daß sich durch die egoistischen Handlungen der Einzelnen das Wohl des gesellschaftlichen Ganzen wie von selbst einstellt, ist im 18. Jahrhundert in Bernard Mandevilles „Bienenfabel“ in der Formel zusammengefasst: „private Laster, öffentliche Vorteile“. „Sprach Hobbes die politische



Ernst Bloch: Der Hintern des Teufels

Jede Auseinandersetzung, jede Beschäftigung mit Ernst Bloch auf der Spielwiese oder im Rezensionspark muß für mich beginnen mit dem Eindruck, den ich seinerzeit von jenem leibhaftigen Ernst Bloch, diesem knorrigen, kantigen, lebenswürdigen, pfeifenrauchenden Mann und Lehrer hatte. Es war - allein, da werden einige schon erschrecken - im Katholisch-Theologischen Seminar der Friedrich-Wilhelm-Universität Münster.

Es war zu Ende der spannenden 60er Jahre, Bloch war von den Vorläufern und Promotoren einer „Befreiungstheologie“ entdeckt und 'erkannt' worden, die sich in Deutschland erst noch als „Politische Theologie“ artikulierten. Der ungebärdigste und offenen sympathisierende theologische Freund Blochs wurde jener Münsteraner Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz, später einem größeren Publikum bekannt geworden mit seiner Laudatio auf Ernesto Cardenal in der Frankfurter Paulskirche aus Anlaß der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels. Bloch war das verletzte Anti-Bild, der Anti-Typ des deutschen akademischen Philosophen: stark, unkonventionell, in Sprache und Habitus ganz er allein, unverwechselbar und unvergesslich. Es war nur ein einziger Tag und eine einzige Nacht an die ich mich zurückerinnere - aber diese 24 Stunden Aufenthalt im Seminar und in der Vorlesung von J.B. Metz werde ich nie vergessen. Wie sich Bloch lässig vorne im Hörsaal niederließ, indem er die Pfeife nur für die 45 Minuten in der Hosentasche verschwinden ließ, die er frei „schwätzen“ durfte, um sie nach abrupter Beendigung der freiesten Rede, die ich je hören durfte, wieder aus der Tasche hervorzuzaubern. Aus dieser Rede ist mir auch der kauzige Witz in Erinnerung geblieben, der mehr als vieles andere bei Bloch erhellend und benutzbar ist. Ein Lehrer seiner eigenen Schultage sagte er immer, um kurzen Prozeß zu machen: „Es gibt nur Hegel und Karl May - alles andere ist Mischform“. Er war die Anti-Dogmatik in Gestalt, in Haltung, in Kleidung, in Blick und Geste - da war nur Lust und List, die sich in dieser Person ein koordinierendes schlemisches Stelldichein gaben. Hoc memnisse iuvabit. Hoffentlich ist diese Einleitung nicht zu rührselig und emotional, aber Bloch er-

wartet und gibt den Mut, solchen Rezensionsauftrag mit der 'Vergeudung' einiger Zeilen durch Einbringen subjektiver Erinnerung zu erfüllen.

Peter Zudeicks „Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch - Leben und Werk“ dürfte das erste Buch in den letzten beiden Jahrzehnten sein, das Bloch über den Kreis und die Grenzmarkierungen der akademisch Eingeweihten bekannt machen könnte. Das Buch ist editorisch eine Wucht, es macht Spaß zu lesen, weil an den Rändern der dicht bedruckten Seiten Fotos, auch nie gesehene, Faksimiles, Gedichte, Briefe zur Verlebendigung des Textes dafür sorgen, daß man sich dauernd festliest - wie in einem Lesebuch im besten Sinne des Wortes. Der kleine (aber oh) Elster-Verlag (Moos-Baden Baden, 1985) hat sich in einer Zeit, in der monatlich die Bücher-Tonnagen nur so auf den Markt und einem noch kaufbereiter zu trimmenden Publikum zum Fraß vorgeworfen werden, das Verdienst erworben, ein schönes, liebevoll ausgelegtes, sorgfältig und reich illustriertes Buch zu machen. So ein Buch läßt sich heutzutage gar nicht übersehen. Zudem gibt es einem Tages-Journalisten wie mir (der ich unter bescheidenen Umständen eine Arbeit der gleichen Fakultät über die „Politische Ethik bei Jean Paul Sartre und Albert Camus“ nur in einem marginalen Akademie-Verlag unterbringen konnte) Genugtuung wie Neid, daß es auch noch andere innerhalb der Zunft gibt, die die Beschäftigung nicht mit dem Gelächter der tharkischen Magd quittieren. Soyez le bienvenu!

Das Buch ist, wie das sich bei Ernst Bloch gehört, eine Mischform: Außerlich ist es zunächst eine Biographie Blochs und seiner Frau Karola, es ist aber zugleich die bisher beste Werkseinführung, die heute vorliegt und - nicht zuletzt - auch eine zeitkritische Betrachtung zu der Frage:

ne dem entsprechende abstrakte Trennung von Gesinnungs- und „Verantwortungsethik“ setzt, so Pohl, den Lutherschen Dualismus des Gehorsams fort, „der Obrigkeit zu dienen, soweit Glaubenssachen dabei unangestastet bleiben, und dem Glauben zu gehorchen, dessen Inhalte nicht von dieser Welt sind.“

Das Verdienst, die „Luthersche Lehre von den zwei Reichen in säkularisierter Form zu verschlüsseln und damit unbemerkt zu restaurieren“, spricht Pohl schließlich Jürgen Habermas zu. Sein „Programm zur Rettung der Rationalität“ teilt den gesellschaftlichen Zusammenhang in das Reich des 'Systems' und das Reich der 'Lebenswelt'. Gegen die „Bedrohung der Lebenswelt durch ihre Funktionalisierung“ von seitens der 'Subsysteme' Wirtschaft und Staat „bietet Habermas das kommunikative Handeln auf“. Damit vollzieht er wiederum die Spaltung der Rationalität nach, denn „der in der 'kommunikativen Vergesellschaftung' angelegte Vernunftanspruch wird defensiv gegen die funktionalistische Vernunft der Systemerhaltung gerichtet“. Pohls pointierte Auseinandersetzung mit Habermas, die auch die Aporien einer 'Konsenstheorie' der Wahrheit aufzeigt, mündet in der Kritik der Kommunikation als dem „neuen Gott, auf den sich Glaube und Hoffnung richten Kommunikation ist . . . ein rationalisiertes Heilsversprechen wider alle empirischen Zwänge. Ihre Zwanglosigkeit inmitten der Unfreiheit ist Trost und Hoffnung zugleich, ein innerliches Reich der Gnade und der Freiheit, auf das sich die 'kontrafaktischen' Erwartungen richten. Es wird dem Reich der funktionalisierten Notwendigkeiten abstrakt entgegengesetzt und vor ihm geschützt, ohne daß es deren Unvernunft grundsätzlich berühren oder seine aporetische Stellung zu ihr einbekennen würde“.

Kein Wunder, daß das Buch von Türcke und Pohl bisher in kirchlichen Kreisen und im Wissenschaftsbetrieb standhaft ignoriert wurde. Der Aufruhr, den es dort eigentlich bewirken mußte, steht noch aus.

Gerhard Schweppenhäuser

Friedrich Wilhelm Pohl/ Christoph Türcke, Heilige Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1983, 143 Seiten.

Wahrheit des Protestantismus aus, so gibt Mandeville ihm den liberalistisch-ökonomischen Segen“, lautet Pohls Charakteristik. „So wenig wie der Lutheraner an die Glückseligkeit zu denken braucht, obwohl er sie gerade dadurch zu befördern hofft, so wenig braucht das freie Wirtschaftssubjekt sich um die Wohlfahrt der Gesellschaft zu kümmern, die sich wie durch ein Wunder gerade durch diese Enthaltensamkeit herstellt.“ Doch das erweist sich als Trug. Luther glaubte daran, daß sich das Reich Gottes auf Erden herstellen könne; für Hobbes und Mandeville dagegen stand fest, daß sich das „Heil der Gesellschaft“ nicht von „Gottes Gnaden einstellen könnte“. Daher mußte auch Mandeville letztlich die Unterwerfung der Menschen unter staatliche Herrschaftsorgane fordern.

Die „unerbittliche Konsequenz“ aus dem widersprüchlichen Charakter des Liberalismus zog Carl Schmitt und lieferte eine „unbeschränkte Apologie der Macht“, welche den Ausgleich der partikularen gesellschaftlichen Interessen leisten soll. Das irrationalistische Prinzip der Macht ist die Dezision. „Politisch“, so zeigt Pohl, „läuft das darauf hinaus, daß der starke Staat als letztes Residuum übrig bleibt, wenn der Gesellschaft alle Ziele genommen werden und kein Zweck mehr zu rechtfertigen ist. Was der Staat wann wo zu entscheiden, ist nicht mehr einzusehen. . . . Die Entscheidung entpuppt sich als Willkür. Das Verschwinden der Objektivität öffnet der Gewalt Tür und Tor.“

Pohl wendet sich nun der Soziologie Max Webers zu und legt dar, wie sie dem Lutherschen Vernunftpessimismus folgte. Webers Konzept von zweck- und richtigkeitsrationalem Handeln gab der „Spaltung der Rationalität“ in der bürgerlichen Gesellschaft terminologisch nach. Diese Spaltung hat ihren Grund in der Verfassung einer Gesellschaft, in der irrationale Handlungen ebenso der immanenten Rationalität des Produktionsprozesses zuarbeiten können, wie umgekehrt instrumentell vernünftiges Handeln der Individuen das objektiv unvernünftige Bewegungsgesetz des gesellschaftlichen Ganzen befördert. Anstatt ihn zu kritisieren, segnete Weber diesen Zustand durch die systematische Zersplitterung der Rationalität noch einmal theoretisch ab. Sei-

weshalb alle anderen aus dem Dunstkreis der Frankfurter Schule oder der ehemaligen USA-Emigration auf die Studentenbewegung und die Ereignisse der End-sechziger Jahre einen größeren und maßgeblicheren Einfluß hatten als jener Tübinger, vorher Leipziger Magier und Weisheitslehrer? Während ich jüngst in Berlin das heiter-ernsthafte, fast Blochsche Vergnügen mir genehmigte, mir die „Linke Geschichte“ des Grips-Theaters anzusehen, wurde mir parallel zur Lektüre von Zudeicks Bloch klar, daß wir deutschen Studenten in den 60er Jahren auch wieder mal das Geschick hatten, uns den falschen Mentor auszusuchen. Dieser Ernst Bloch war von seiner Würzburger Zeit 1908, als er seine Promotion hinter sich brachte, bis zu jenen Leipziger Jahren, in denen er wahrlich mehr List-Lust als Verstand und Vernunft aufbringen mußte, um seinen damaligen Studenten alles das mitzugeben, was ihm wichtig war und nicht das, was der enggestrickte ideologische Kanon vorsah – immer ein lebendiger Grenzüberschreiter, funkelnd und sprühend mit immer neuen Erkenntnissen und nie zu frieden mit dem, was sich schon fixiert und festgesetzt hatte. In Würzburg schrieb er seine Doktorarbeit über Heinrich Rickert: „Und so habe ich meine Ruhe gehabt, es hat sich niemand um mich gekümmert, niemand in mein Manuskript und mein Denken hineingesehen“. Über die – wie es deutsch so entlarvend heißt – „Lehrstuhlinhaber“ heißt es: „Sie haben ihr Brot und ihr Amt und sonst nichts, freilich nicht immer zur Freude der auf sie angewiesenen Jugend.“ Von seinem Lehrer Oswald Külpe in Würzburg, seinem Doktorvater, hat er mit Bewunderung gesagt, er war noch einer jener „langsam aussterbenden enzyklopädischen Köpfe“. Und hatte damit sich selbst beschrieben – er, Bloch hätte die Studentenbewegung, den revolutionären Schwung der 60er Jahre in eine reichere Richtung bringen, hätte farbiger Horizonte aufreißen und der Bewegung jene schrecklich Savonarola-hafte asketische Enge und Strenge nehmen können, die ein Herbert Marcuse trotz seinen Arbeiten über das Lust-Prinzip nur verstärkte. Bei und mit Bloch hätte diese Bewegung lernen können, sich des großen Hoffnungs- und Sympathie-Stromes menschlicher Strebungen bemächtigen können. Ein Rudi Dutschke, mit dem

Bloch leider sehr spät erst zu tun bekam, hätte schon früher von dem linken Anti-Dogmatiker par excellence, einem – im französischen Sinne Libertären – beeinflusst sein müssen, hätte er nicht je mehr Menschen auch über den Tellerrand der eigenen *Studenten-* Bewegung gewinnen können. Sektierer blieb dieser Bloch zeit seines Lebens: das war seine unwiederbringliche deutsche Aufgabe, seine Aufgabe unter den Deutschen. Und weil er von dieser nur ihm zuge-dachten und möglichen Aufgabe so überzeugt war, hat er es wahrscheinlich auch abgelehnt, sich mit Haut und Haaren in die „US new world“ integrieren zu lassen. Von 1938 an bis 1949, ganze lange schwere elf Jahre hat sich Bloch nicht bemüht, so englisch zu reden und zu kommunizieren, wie das für die Lebens- und Arbeitstüchtigkeit notwendig gewesen wäre. Nun hatte er seine Karola, die das Geld als Architektin, zumindest zeitweilig heranschaffte – für die Amis galt seine Schwerstbeschäftigung an dem „Prinzip Hoffnung“ wie an „Subjekt Objekt – Studien zu Hegel“ als Hobby, wie soll sich ein Amerikaner eine Arbeit, die nicht ordentlich money einbringt, als Job vorstellen?

Zudeick versäumt nicht, einige Peinlichkeiten zu erwähnen; Max Horkheimer weigerte sich, Bloch zu helfen und hätte ihm mit einer Stelle oder einem Lehrauftrag an seinem „Institut für Sozialforschung“ weit voranbringen können. Bloch hat diese elf Jahre in den Staaten zugebracht als hätte er dort gar nicht gelebt; wie in einen Kokon eingeschlossen, hat er wie ein Berserker arbeiten können und alles das schreiben, studieren und entwerfen können, was uns heute als ein „opus mirandum“ zur Verfügung steht. Freund Joachim Schumacher meinte zu den in den USA entstandenen Büchern: „Die Werke verraten nichts vom Wesen der Umwelt, in der er sich, meist eben notgedrungen, niedergelassen“. Zudeick meint, daß Blochs ganz eigentümliche, nur ihm eigene knorrige Sprache auch bis ans Unübersetzbare reicht. Wie soll man den Satz: „Die Literatur des Nazismus ist gesprochenes Niederwalddenkmal; errichtet über dem hilfeschreienden Schweigen abgedichteter Verliese“ übersetzen? Man hätte das Blochsche Deutsch schon übersetzen können, wie es unter größten Anstrengungen gelang,

Heideggers alemannisch gefärbtes Philosophen-Deutsch ins Französische zu übersetzen. Doch Bloch wollte gar nicht so sehr die Wirkung in den USA. 1941 schickt er einen Beitrag an „Books abroad“ mit der Bemerkung: „My english is so bad and because of my solitude in the last years so poorly developed...“ Hans Mayer hat das mit Erstaunen notiert und bemerkt: „Bloch blieb in den USA ein „Deutscher, ein Pfälzer, ein königlich-bayerischer Untertan. Er spricht unverkennbar mit dem Akzent seiner Landschaft und Heimat. Oberjehms in Massachusetts realisiert hat, daß man im Lande nicht deutsch sprach, ist mir immer zweifelhaft geblieben.“ Das Feuer seiner Begeisterung und Überzeugungskraft riß aber selbst Schreibstuben und ihre Insassen mit, wenn es darauf ankam. Bloch mußte 1944 dauernd zu Citizenship-Prüfungen, man erinnert sich: es war die Mac-Carthy-Jagd auf Kommunisten. Die Regelfrage lautete, sehr intelligent: „Sind Sie je in einer Welt gewesen, in der über Marxismus oder Kommunismus gesprochen wurde?“, eine Frage, die Bloch sofort in eine schelmische Gegenfrage verwandelte: „Sind Sie je in einer Gesellschaft gewesen, in der nicht über den Kommunismus geredet wurde?“ Die Mitglieder des Hearings haben Blochs Ausführungen zum inneren Zusammenhang der großen Revolutionen, der französischen, der amerikanischen und der urkommunistischen gierig aufgenommen, „als wenn's ein Kolleg wäre“. Verwiesen darauf, in Deutschland unter Deutschen seinen Weg und seine Wirkung zu machen, kam er 1949 nach Deutschland zurück, ging nach Leipzig an die dortige Universität. Zudeick verschweigt nicht, daß Bloch auch nach dem Kriege Stalin zitiert, als wäre mit Stalin und dem Terror in der Sowjetunion und in der Komintern nichts gewesen. List und Kompromiß mußte Bloch in seiner DDR-Zeit schon anwenden, sonst hätte er nicht weiter lehren dürfen. Alles in allem gilt, was Gerhard Zwerenz, einer der vielen Schüler Blochs aus der Leipziger Zeit, aufzeichnete: „Der XX-Parteitag zieht am Institut für Philosophie etliche Jahre früher ein. Hier stirbt Stalin noch zu Lebzeiten“. Bloch mußte eine Doppelstrategie anwenden, auch ihm gönnte die DDR keine Narrenfreiheit: „Bloch hielt im engeren Wirkungskreis Kritik für angemessen,

in der Auswirkung aber nicht, so daß er in Aufsätzen mit deutlich politischem Anstrich die Parteidisziplin wahrte. 1961 blieb er dann ja im Westen Deutschlands, der Bau der das Land zerschneidende Mauer war ihm Anlaß genug, nach einer offiziell noch zugestandenen Vortragsreise nicht mehr zurückzukehren.“

Dieser am 4. August 1977 in Tübingen gestorbene Ernst Bloch nagt an uns und wirkt wie eine Art freundlicherer „Steiner-Gast“ auch und gerade posthum: er hat keine Nachfolger gezeugt. Er, der leibhaftige Ketzler, ist einzig geblieben, „kein Schüler weit und breit“. Die Schulphilosophie kann sowieso nichts mit ihm anfangen, wer hat sich im Rahmen der Schulseminare schon der Ketzerei angenommen und sie als tägliche ketzerische Aufgabe der Kritik, des Stachels, des Enthusiasmus aufgenommen? Gerade weil er ohne Nachfolger und Ketzer-Schüler geblieben ist, sollten wir sein Werk hochhalten. Amnesty international sollte sich in allem und bei allem, was die Organisation tut, an das revolutionärste und allen Systemen ins Gesicht schlagende „Naturrecht und menschliche Würde“ halten. Bloch hat für alle, die hierzulande wie in der Dritten Welt arbeiten, ein Fundament geschaffen, das immerdar schwankend bleiben wird, weil es von jeder neuen Generation neu zu erobern ist. Daß wir staats-verliebten Deutschen in Ost und West-Deutschland den anti-etatistischen Ernst Bloch so bitter nötig haben wir die libertären Franzosen und die utopischen Sozialisten wie Anarchisten, leuchtet nach der Einebnung der Kultur und Information in der Bundesrepublik noch dringlicher ein als zuvor. Die Aufwertung und Legitimation der Ketzerei und der Ketzerei, die Bloch zeit seines Lebens, von jenem ersten Thomas Münzer-Buch an betrieb, mündete in das zeittypische „Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches“, Erscheinungsjahr: 1969. Für diejenigen, die nicht bewußt dabei waren, muß man es neu ins Bewußtsein zurückrufen: da war etwas in Bewegung damals, Christen spornten Marxisten an, Marxisten Christen, daß sie nur ja bei dem „Besten“ bleiben, was sie haben: der Transzendenz der Christen, die nicht alles verrechnen läßt, was sich an Sachzwängen und ökonomischen Zwängen hier aufrechnen läßt, der Im-

manenz der Marxisten, die wiederum damit verhindern daß irgendetwas zu Lasten des Menschheitsglücks in den Trenzenden-Himmel verströmt wird. Da kam Ernst Bloch – ähnlich wie die Tschechen Milan Machowec, Milan Prucha oder Jiri Nemeč, auf ein und derselben Wegstrecke ein gut Stück Weges solchen Befreiungstheologen wie Karl Rahner und Johann Baptist Metz, Yves Congar und Edward Schillebex entgegen. „Gott ist noch nicht ganz tot“, tönte es ermunternd von seiten der Marxisten und : „Das Beste an der Religion ist, daß sie Ketzer schafft“, während die Theologen und Christen das Einmaleins der Ökonomie als Grundlage der Befreiung des Menschen aus der Knechtschaft des unwürdigen Lebens zu buchstabieren lernten. „Die Bibel sub specie ihrer weiterwir-

kenden Ketzergeschichte zu lesen“ ist als Botschaft Ernst Blochs an die Nachgeborenen noch viel aktueller geworden – in einer Zeit, in der der Vatikan einen zu subversiv gewordenen Jesuitenpater mit Namen Cardenal in Nicaragua relegieren muß, weil er sich zu stark in das Geschäft der Befreiung einer Gesellschaft von einer wirklichen, nicht imaginären Knechtschaft eingemengt hat. Ernst Bloch, so stelle ich mir vor, würde heute die Kontinent-Grenzen sprengen und in Lateinamerika oder Mittelamerika bei den Ivan Illichs und den Ernesto Cardenals sein und mit ihnen über die nächste notwendige Ketzerei diskutieren.

Was mich immer interessiert hat, was auch Zudeick nicht erwähnt: warum es nicht zum Kontakt der beiden großen zeitgenössischen Philosophen

Bloch und Jean Paul Sartre gekommen ist? Schließlich hätten sie wie keine zwei anderen in der europäischen Zeitgeschichte zueinander einander ergänzend gepaßt. Sie waren im Alter beide fast erblindet, haben beide ihrer Existenz bis zum letzten Lebenshauch geschriebene Seiten ihres Denkens abgerungen. Beide hätten das fortgesetzt, was einmal gültig als Aufgabe so beschrieben war: „Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe, und die lebendige Blume breche.“

In einer Zeit, die technologisch und computergerecht immer mehr auf den nüchternsten Nenner gebracht wird, in der die berühmten Sachzwänge Ethik und das „gute Leben“ ersetzen, alle Bastionen von „Atempause“

und Poesie wie im Staatsstreich genommen und weggewischt werden, wirkt dieses in Büchern und dicken Schmöckern Gestalt gewordene Denken wie ein Aphrodisiakum und eine Anleitung, wie man immer wieder neu Glück erleben kann. Und Antworten finden kann auf die Frage: „Wie kann ich leben – mit anderen in dem Menschheitsdorf?“

Das Titelgebende Motto des Buches steht sinnigerweise am Schluß: „Der Hintern des Teufels ist die Unruhe, die Langeweile ist der Hintern Gottes“. (Ernst Bloch an Georg Lukacs, 12.7.1911)

Rupert Neudeck

Peter Zudeick: *Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch – Leben und Werk.* Elster Verlag. Moos u. Baden-Baden (Bühl-Moss, Englerstr. 6) 1985, 375 S.

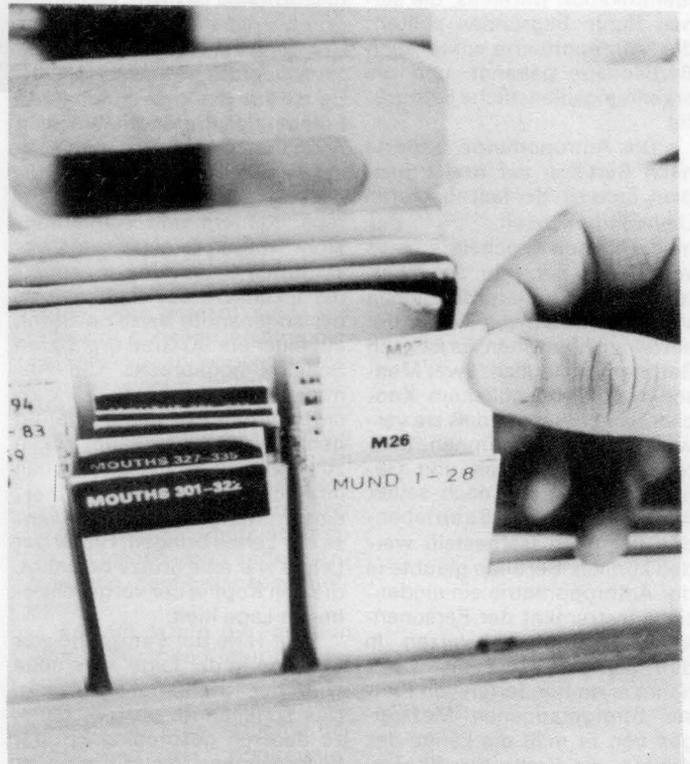
Ein vermessener Fotograf: Alphonse Bertillon

Die Angst vor einem großen Bruder, der jeden unserer Schritte kontrolliert und überwacht, könnte uns leicht jene zahllosen Blicke vergessen lassen, die nun seit fast 150 Jahren in kalter Routine die Menschen in Täter und die Landschaften in Tatorte verwandeln: die Blicke der Polizeifotografen. Auch sie haben Anteil an der Geschichte der Überwachung, wenngleich weniger laut und weniger spektakulär als die neuen elektronischen Medien- und Datensysteme. Sie agieren eher im Verborgenen, meiden das Licht der Öffentlichkeit, wo es nur geht, ja ihre Arbeit ist umso genauer und effizienter, je geräuschloser sie verläuft.

Der Nutzen der Fotografie für die Arbeit des Kriminalisten liegt auf der Hand, so sehr, daß man sagen kann: von ihrem Erscheinen an war die Fotografie immer auch Polizeifotografie. Bereits im November 1839 berichteten die Tageszeitungen über die Verwendung des Daguerreotyps als Zeuge in einem Ehescheidungsprozeß. „Ein Ehemann hatte seine Frau unbemerkt bei einem Stelldichein fotografiert.“ Und schon im November 1841 meldet das „Münchener Morgenblatt“, die Pariser Polizei lasse „die Gesichter aller Verbrecher, die ihr in die Hände geraten, daguerreotypieren.“ In den Jahren 1843 und 1844 werden in Brüssel Häftlinge routinemäßig daguerreotypiert. Und um 1860 herum entstehen die ersten Lichtbildkarteien oder auch Ver-

brecheralben. Bis zum Ende des Jahrhunderts verfügen alle größeren Polizeistationen Europas über fotografische „Ateliers“, in denen Personen erkennungsdienstlich behandelt werden. Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildet die Arbeit des Pariser Chefs der Sureté Alphonse Bertillon, dessen Neuerungen auf dem Gebiet der erkennungsdienstlichen Fotografie sich bis heute durchgesetzt haben.

Alphonse Bertillon wurde 1853 als Sohn des berühmten Anthropologen und Statistikers Dr. Louis Alphonse Bertillon geboren. Der Vater mußte seinen ganzen Einfluß geltend machen, um die Anstellung seines Sohnes als Hilfsschreiber bei der Pariser Polizei durchzusetzen. Der, ein Sonderling von eher schwächerer Gestalt, war 26



Jahre alt, als er die Stelle antrat, und galt allgemein als gescheiterte Existenz. Zeitgenossen und Kritiker sparten zunächst denn auch nicht mit spöttischen Kommentaren. Uwe Nettelbeck berichtet: „Alphonse Bertillon, der an Verdauungsstörungen, chronischem Nasenbluten und unter

furchtbaren Migräneanfällen litt, war so amüsiert, daß er während seiner Militärzeit die Trompetensignale 'Wecken' und 'Antreten zum Appell' nur durch Abzählen der einzelnen Töne zu unterscheiden vermochte. Ein Engländer, der im Frühjahr 1879 Paris besuchte

und den Justizpalast besichtigte, brach, als man ihm erklärte, dieser Hilfsschreiber Bertillon, der in einer Ecke Personalangaben auf Karteikarten übertrug, sei der Sohn des berühmten Arztes, Statistikers und Vizepräsidenten der Anthropologischen Gesellschaft von Paris Dr. Louis Alphonse Bertillon und ein Enkel des Naturforschers und Mathematikers Achille Guillard, in ein ungläubiges Gelächter aus.“

In den folgenden Jahren freilich sollte sich seine Stellung soweit verändern, daß er schließlich Chef der Pariser Polizei wurde und auch heute häufig als Vater der modernen wissenschaftlichen Kriminalistik gefeiert wird. Mit Bertillon geht das Zeitalter der großen Detektive seinem Ende entgegen; an die Stelle subtiler Kämpfe zwischen Verbrechern und Polizei tritt ein anomymen technologischer Apparat, der sich soweit als möglich naturwissenschaftlicher Verfahren bedient. Vor allem zwei kriminaltechnische Verfahren im Dienste der Personenidentifikation waren es, die seinen Ruhm begründeten sollten: die Anthropometrie, später auch Bertillonage genannt, und die erkennungsdienstliche Fotografie.

Die Antropometrie basierte nach Bertillon auf drei Prinzipien. Erstens: der fast absoluten Unveränderlichkeit des menschlichen Knochengerüsts vom 20. Lebensjahr an. Zweitens: der außerordentlichen Verschiedenheit der Maße der einzelnen Menschen. Es ist nach Bertillon unmöglich, zwei Menschen von so ähnlichem Knochenbau zu finden, daß sie verwechselt werden können. Drittens: der Leichtigkeit und Genauigkeit, mit der nach seiner Ansicht einzelne Maße an lebenden Personen festgestellt werden können. Bertillon glaubte in der Anthropometrie ein eindeutiges Instrument der Personenidentifizierung zu besitzen. In den Jahren 1880 bis 1882 nahm er an hunderten von Pariser Strafgefangenen Messungen vor. Er maß die Länge des Kopfes, die Breite des Kopfes, den Augenabstand, die Schulterhöhe, die Länge der Ober- und Unterarme, die Länge der Mittelfinger usw. Von seiner Frau ließ er die so gewonnenen Daten handschriftlich auf Karteikarten übertragen. Als es ihm schließlich gelang, mit Hilfe seiner noch rudimentären Datei einen wiederholt straffällig gewordenen Täter zu identifizieren, wurde er

über Nacht ein berühmter Mann. Bis Anfang dieses Jahrhunderts galt die Bertillonage als exakteste polizeiliche Identifizierungsmethode.

Noch während seiner Amtszeit jedoch wurden erste Zweifel an der Methode laut. Vor allem der Fall eines Amerikaners namens Williard machte in der Öffentlichkeit Aufsehen. Williard, der die Bertillonsche Methode studiert hatte, war nach intensivem Training in der Lage, seine Körpermaße durch Muskelbewegungen zu verändern, und zwar so sehr, daß es unmöglich war, seine Identität anthropometrisch festzustellen. Über einen Zeitraum von bis zu acht Tagen konnte er seine Halslänge um 50 mm, seine Armspannweite um 110 mm und seine Körperlänge um insgesamt 165 mm erweitern.

Bertillons Antwort hieß zunächst: Vermehrung der Meßpartien. Zugleich widmete er seine Aufmerksamkeit mehr und mehr den Personenlichtbildern. 1890 legte er in seiner berühmt gewordenen Schrift „La photographie judiciaire“ die Grundlagen der erkennungsdienstlichen Personenfotografie fest. Wichtig daran: die Verwendung von Enface- und Profilaufnahmen, in Ausnahmefällen auch der ganzen Person, sowie die Standardisierung des gesamten Verfahrens. Kamera und Aufnahmestuhl wurden in einer exakt bestimmten Entfernung voneinander installiert, der Stuhl selber, der sogenannte Bertillon-Stuhl, auf einer um 90 Grad drehbaren Scheibe angebracht. Die Abmessungen des Sitzes, 25 x 25 cm, wurden absichtlich gering gehalten: Um überhaupt sitzen zu können mußten die Personen ihr Rückgrat genau in Achsübereinstimmung mit der Mittelachse der Lehne bringen. Hinter der Lehne war eine Stütze befestigt, die den Kopf in der vorgeschriebenen Lage hielt.

Mit Hilfe der Fotografie war Bertillon in der Lage, eine neue Form der Täterkartei anzulegen. Das sogenannte portrait parlé, zu deutsch gesprochenes oder besprochenes Portrait, enthielt neben den anthropometrischen Meßdaten nun auch die Fotografien der Delinquenten, Profil und Enface.

Bertillon war ein Bastler und Tüftler, was seinen Erfindungen auf kriminalistischem Gebiet, etwa der Tatort- und Spurenfotografie, aber auch der Leichenphotogrammetrie, durchaus zugute kam. Er war zugleich aber

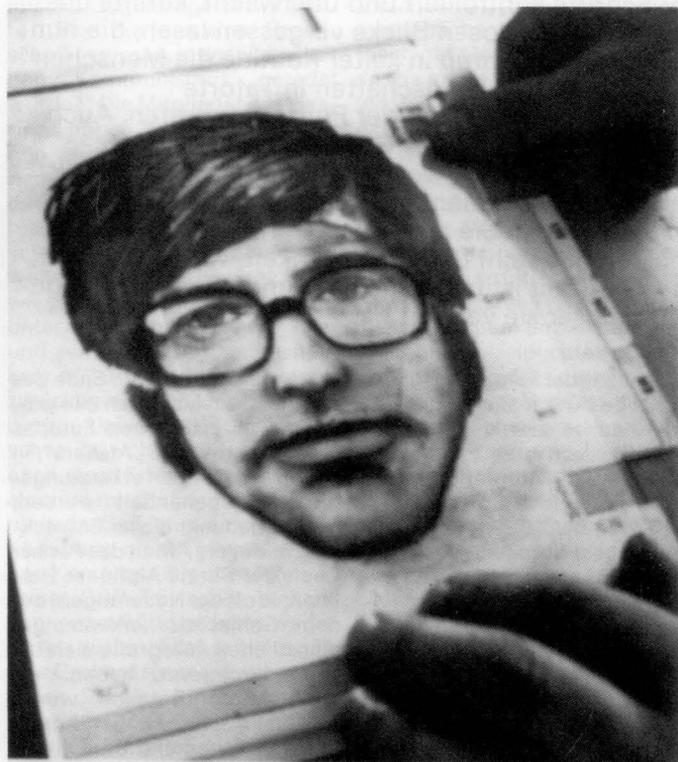
auch ein Starrkopf und Pedant, und diese Eigenschaften sollten ihm schließlich zum Verhängnis werden. So widersetzte er sich neuen Identifizierungsmethoden, vor allem der Daktyloskopie, der Identifizierung mit Hilfe von Fingerabdrücken, als deren Vorzüge gegenüber der Anthropometrie schon außer Zweifel standen. Sein Stuhl begann zu wackeln, als er in der Dreyfuß-Affaire ein falsches Schriftgutachten erstellte: seiner Liebe zum Maßnehmen entsprechend hatte er Buchstabe für Buchstabe, Länge, Breite, Höhe einzeln vermessen und das betreffende Schriftstück der Feder des Angeklagten zugesprochen, was sich später allerdings als ein Irrtum herausstellen sollte. Mit dem Raub der Mona Lisa schließlich war es mit der Ära Bertillon endgültig vorbei. Bertillon war im Besitz der Fingerabdrücke des Täters und wäre durchaus in der Lage gewesen, ihn, einen ehemaligen Angestellten des Louvre, zu überführen. Als Gegner der Daktyloskopie schenkte er den Fingerabdrücken jedoch weiter keine Beach-

tung. Jahre später gelang es italienischen Beamten, den Fall aufzuklären - für das Ansehen der Pariser Polizei eine mittlere Katastrophe.

Die Geschichte des Alphonse Bertillon macht deutlich, daß der bürokratische Blick des Polizeifotografen nicht mit dem des großen Bruders zu verwechseln ist, der von einem Zentrum aus alles Geschehen überwacht. Es ist vielmehr ein Blick, der sich aus zahllosen verstreuten, geplanten, aber auch zufälligen Blicken zusammensetzt, der sicherlich das Ganze will, aber immer nur Teile der Realität zu fassen kriegt. Das Bild, das er auf die Netzhaut des anonymen Apparates wirft, ist voller Dunkelfelder, und die Vermutung scheint nicht unbegründet, daß jede Aufklärung seitens des Apparates neue Dunkelzonen schafft.

Bertillon erblindete und starb 1914 in Münsterlingen am Bodensee.

Lothar Kurzawa, Hamburg



Einige Bücher von Mitarbeitern und Autoren der „Spuren“ sind erschienen, die an dieser Stelle in gewohnter Weise angezeigt werden: „Ins Universum der technischen Bilder“ von Vilém Flusser, „Das Widerstandsargument in der Erkenntnistheorie“ von Burghart Schmidt und „Das Innenleben der Geschichte“ von Andreas Steffens.

In einer „Warnung“, die Vilém Flusser seinem Buch „Ins Universum der technischen Bilder“ voranschickt, heißt es:

Mit den hier unterbreiteten Gedanken soll der Versuch gemacht werden, die sich in den gegenwärtigen technischen Bildern (wie Fotografien oder Fernsehbildern) äußernden Tendenzen ein kleines Stück weiterzuverfolgen. Dabei gelangen diese Gedanken in das Gebiet einer künftigen, elektronische Bilder synthetisierenden Gesellschaft. Das wird, von hier und jetzt aus gesehen, eine abenteuerliche Gesellschaft sein, in der sich das Leben von unserem eigenen radikal unterscheidet. Die gegenwärtigen wissenschaftlichen, politischen und künstlerischen Kategorien werden dort kaum wiederzuerkennen sein, und selbst das Lebensgefühl, die existentielle Stimmung, wird in dieser Gesellschaft eine uns neue und fremde Färbung haben. Es geht hierbei nicht um eine in weiter Ferne schwebende Zukunft: Wir sind bereits jetzt und hier auf dem Absprung dorthin. Zahlreiche Aspekte dieser abenteuerlich neuen Gesellschafts- und Lebensform sind schon heute an unserer Umgebung und an uns selbst ersichtlich. Wir leben in einer emportauchenden Utopie, die gleichsam von Grund her in unsere Umwelt und in unsere Poren eindringt. Was um uns herum und in uns geschieht, ist fantastisch, und alle vorangegangenen Utopien, seien sie positiv oder negativ gewesen, verblissen angesichts dessen, was da emportaut. Das eben will der folgende Essay besprechen.

Vilém Flusser, Ins Universum der technischen Bilder, European Photography 1985, Andreas Müller-Pohle, Stargarder Weg 18, D-3400 Göttingen, 144S.

Im Klappentext zu Burghart Schmidts „Das Widerstandsargument in der Erkenntnistheorie“ heißt es:

Der Untersuchung des Widerstandsarguments in der Erkenntnistheorie geht es um die Frage nach den heutigen Möglichkeiten des Realismus. Burghart Schmidt behandelt das klassische Realismusproblem unklassisch, indem er ein klassisches Argument für den Realismus wieder einführt: das Widerstandsargument vom realen Außen, wie es nicht zuletzt von Dilthey und Scheler diskutiert wurde. Dieses Argument geriet außer Kurs, weil es gar kein besseres Argument für den erkenntnistheoretischen Transzendentalismus zu geben schien: denn Widerstand werde ja immer nur durch ein wahrnehmendes Wesen in seiner jeweiligen Wahrnehmungsweise erfahren.

Das stimmt freilich nur so lange, wie man den Widerstand ganz allgemein nimmt, ohne nach seinem Wie zu fragen. Burghart Schmidt geht es dagegen bei seiner Wiederaufnahme des Widerstandsarguments um die Diskussion der Besonderheiten, in denen Widerstand eben nicht als rohstoffliches Außen überhaupt, sondern als historisch-natural bestimmte Struktur auftritt.

Im Kontext der Lehre Blochs vom Aufweis des Realen im Widerstand der Welt, die den Widerstand nicht nur als bestimmten und unüberwindbaren, sondern ebenso als mitbestimmenden faßt, umreißt Burghart Schmidt das Programm eines polemischen Realismus, der methodische Konventionen brechen will, statt neue aufzurichten, und die Wirklichkeit erweitern will, statt aus ihr auszugrenzen.

Burghart Schmidt: Das Widerstandsargument in der Erkenntnistheorie. Ein Angriff auf die Automatisierung des Wissens. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985, 404S.

Andreas Steffens schreibt zu seinem Buch „Das Innenleben der Geschichte“:

Die Selbstgenügsamkeit der Wissenschaften ist die negative Seite der Fachlichkeit, die ihre Leistungsfähigkeit begründet. Über die Grenzen hinauszusehen ist indes die Nötigung intellektueller Erfahrung, die sich nicht in der Fachlichkeit abschließt, sondern Zeitgenossenschaft in deren Motivik reflektiert aufnimmt. Die Zeitgeschichte verflüssigte die Gren-

zen zwischen Historie und Philosophie. Die Zerstörung von Humanität in der Geschichte, die sie nach den Erwartungen von Aufklärung und fortschrittszuversicht zu verwirklichen gehabt hätte, verpflichtet die Historie auf die philosophische Aufgabe einer Bestimmung der Menschlichkeit, deren Möglichkeit fraglich wurde. Sie bemüht sich um diese in der Ausgestaltung zur Historischen Anthropologie, die Humanität als Substrat der Geschichte begreift, indem sie die Vernunft, in der sie terminiert, als Funktion menschlicher Lebensgestaltung erweist. Der Band versammelt vier programmatische Essays zu einem ersten Umriß.

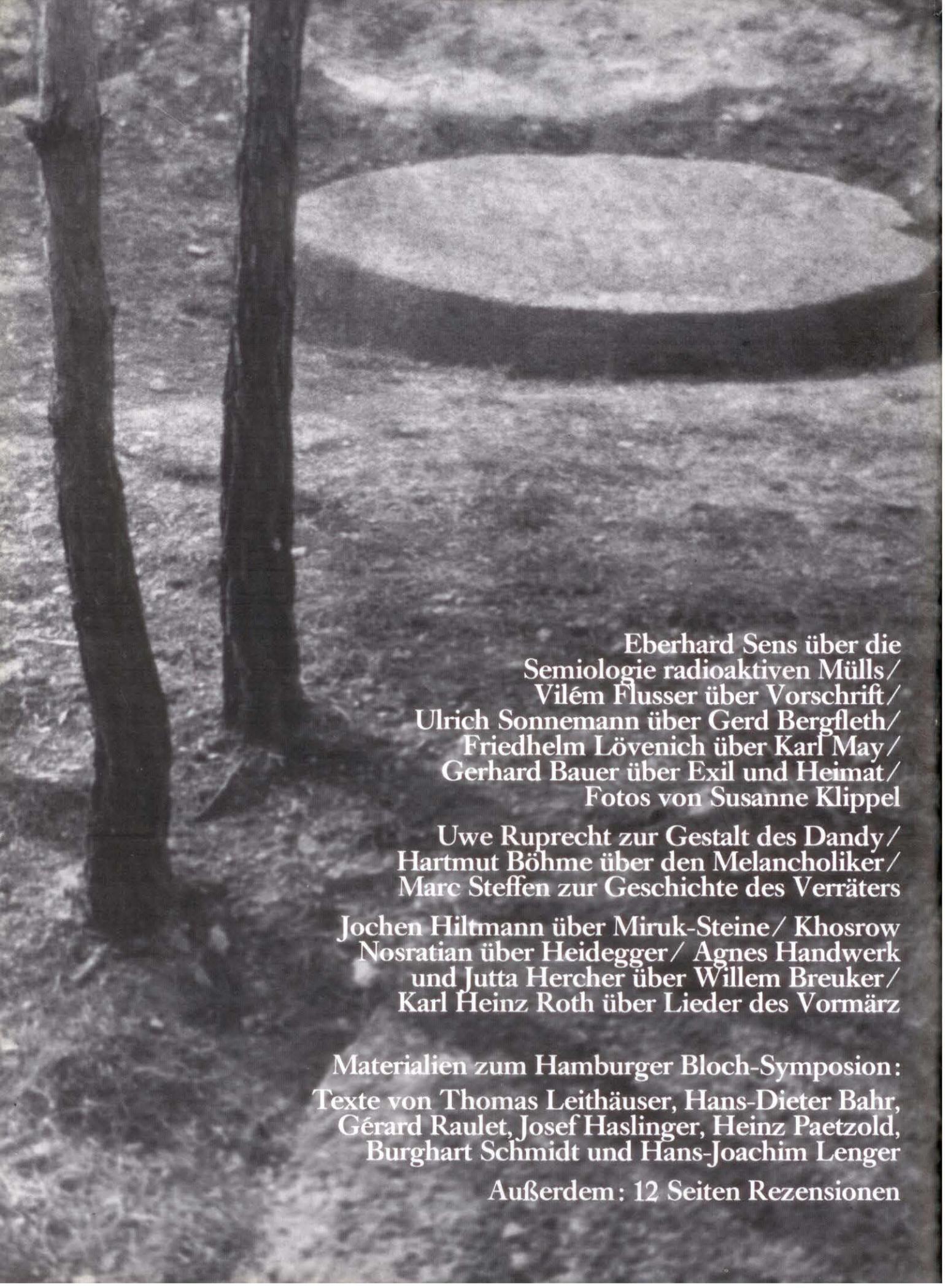
Andreas Steffens: Das Innenleben der Geschichte. Anläufe zur Historischen Anthropologie. Verlag Die Blaue Eule, Essen 1984, 147S.

Vom 25.-30. August 1985 findet in Falsterhus auf der Insel Falster (Dänemark) ein Seminar statt, das sich mit dem Denken Georg Lukács' und Ernst Blochs beschäftigen wird; Teilnehmer sind u.a. Frank Benseler, Jan Robert Bloch und Theo Pinkus. Frank Benseler schreibt in einer Einladung u.a.:

Den zahllosen wissenschaftlichen und politischen Veranstaltungen, die anlässlich des hundertsten Geburtstages von Bloch und Lukács stattgefunden haben oder geplant sind, soll keine mit gleichen Ansprüchen und Intentionen beigesellt werden. So wichtig es ist, wissenschaftliche Aufarbeitung und dabei Erweckung zu betreiben oder politische Konsequenzen aus den Werken der beiden Denker, die lebenslänglich in ihrer „linken Moral“ übereinstimmen, zu ziehen; eine andere Annäherung bleibt daneben notwendig.

Es geht darum, die Tradition einer politischen Kultur in jeder Generation aufs Neue zu begründen, die Lukács im „großen bürgerlichen Erbe“, Bloch in der „Besetzung der Hohlräume“ festzumachen suchten und die beide übereinstimmend im „Noch nicht“ einerseits phantasiaeleiteter teleologischer Setzung, andererseits in der Hoffnung vorscheinender Freiheit dachten.

Die Anmeldung bitte an:
Markus Kröger
Mozartstr.7
2000 Hamburg 76



Eberhard Sens über die
Semiologie radioaktiven Mülls/
Vilém Flusser über Vorschrift/
Ulrich Sonnemann über Gerd Bergfleth/
Friedhelm Lövenich über Karl May/
Gerhard Bauer über Exil und Heimat/
Fotos von Susanne Klippel

Uwe Ruprecht zur Gestalt des Dandy/
Hartmut Böhme über den Melancholiker/
Marc Steffen zur Geschichte des Verräters

Jochen Hiltmann über Miruk-Steine/ Khosrow
Nosratian über Heidegger/ Agnes Handwerk
und Jutta Hercher über Willem Breuker/
Karl Heinz Roth über Lieder des Vormärz

Materialien zum Hamburger Bloch-Symposion:
Texte von Thomas Leithäuser, Hans-Dieter Bahr,
Gérard Raulet, Josef Haslinger, Heinz Paetzold,
Burghart Schmidt und Hans-Joachim Lenger

Außerdem: 12 Seiten Rezensionen