

Der Gast und die Masse

Editorial

"Als Fremder wird der Gast in jene Distanz gebracht, durch welche er schon identifiziert ist, ehe wir etwas über ihn erfahren und wissen. Insofern blieb die extremste Gestalt des derart verdrängten Gastes der Tod, als der er dem Ich selbst entgegenkommt. Und hier setzt ein bestimmter Typus seiner endlosen Befragungen ein, Projektionen eines Wissens, die sich schichtenweise über diesen Fremdling legen werden, weil niemand mehr an eine 'Schuldlosigkeit' des Gastes glaubt: es ist das, was man die polizeiliche Erzählung nennen kann."

Hans-Dieter Bahr, in diesem Heft S.28

Es bedurfte nicht erst der gegenwärtigen politischen Kampagne gegen Asylsuchende in der Bundesrepubli, um auf das prekäre Verhältnis von Gast und Masse aufmerksam zu machen, das gerade hierzulande herrscht. Wie immer, wenn die politische Klasse von inneren Problemen abzulenken suchte, denen der Ökonomie, des Politischen und Sozialen, wird auch diesmal gegen den Fremden mobil gemacht; wer also in den Verdacht gerät, Gastfreundschaft beanspruchen zu wollen, ist potentiell Staatsfeind: Objekt, an dem sich die politische Formierung im Innern vollziehen kann

Das vorliegende Heft thematisiert die Frage nach dem Gast wohl nicht auf solch unmittelbar politischer Ebene - wie überhaupt ein radikaler Begriff des Politischen neu erst ausgearbeitet werden muß, soll er sich nicht in den Strategemen der herrschenden Parteien verfangen; aber dieses Heft versucht, einen möglichen Ort des Gastes zu bedenken, an dem dieser nicht entweder als Fremder verfolgt oder aber als Rückständiger missioniert würde. Denn auch hier ist Missionierung nur die andere Seite der Verfolgung: so offensichtlich das Kalkül der politischen Rechten ist, wenn sie den Gast, der um Asvl nachsucht, als Tod der Kultur, der Zivilisation, des Sozialen verfemt und verfremdet, so problematisch ist andererseits vielfach das Engagement einer bestimmten Spielart der Linken, die den Ort des Fremden allzu genau festgelegt wissen will. Sieht man genau, zieht sich der Eifer einer Missionierung, einer Angleichung an die Masse, einer Vereinnahmung ins Bekannte auch durch oppositionelle Haltungen: durch literarische Unternehmungen etwa, die dann in Wallraffs "ich (Ali)" zu kulturindustriellen Ereignissen werden können. Stets tritt auch hier der Gast in einen Bekenntniszwang ein, dessen polizeiliche Ausprägung eben nur die eine Variante ist.

In diesem Sinn entziffert Friedhelm Lövenichs Lektüre der Konfrontation Robinsons mit Freitag die Urgeschichte bürgerlichen Selbstbewußtseins als Doppelung von Unterwerfung und Mission: indem er diese Urgeschichte in Hegelschen Kategorien erzählt, zeigt Lövenich, daß in einem sehr präzisen Sinn das gedankliche Universum der "Phänomenologie des Geistes" immer unser Universum geblieben ist. Hans-Dieter Bahrs Text "Xenia", der in Vorbereitung einer Ausstellung entstanden ist, die in einiger Zeit zu sehen sein wird, versucht, gegen diesen Bann, eine Phänomenologie des Gastes, die in eine Ethik des Anderen einleiten könnte: Bahr skizziert sie als eine "Raumzeit des Entgegenkommens", die von der Logik der Trennungen und der Vereinnahmungen nicht verortet werden kann. Vilém Flusser beschreibt, ebenso die großen Einheiten vervielfältigend, den Mittelmeerraum als einen multiplen Raum, der sich, neu befragt, als voll von porösen Orten eines solchen Entgegenkommens erweisen könnte. Und Heinrich Kupffer, solche Überlegungen vom Ort vollendeter Austauschbarkeit gleichsam paraphrasierend, erinnert an das Nicht-Kommunizierbare im "Innern" der herrschenden Kultur.

Sozialdemokratie

Vom Strategem der politischen Klasse war zu Beginn die Rede, das die ökonomischen und sozialen Krisen durch die Produktion des Fremden zu entschärfen sucht. Gehen solche Versuche auch zunächst von den gegenwärtigen Regierungsparteien aus, so soll nicht vergessen werden, daß es eine sozialdemokratische Landesregierung, die Hamburger, war, die in den letzten Wochen eine erneute Probe ihrer innenpolitischen Vorstellungen gab und den präventiven Polizeikessel gegen Demonstranten mit allem Zynismus in das taktische Arsenal des staatlichen Gewaltapparats einführte. Hat der Innenausschuß der Hamburger Bürgerschaft mit den Stimmen von SPD und CDU auch mittlerweile diese Polizeiaktion als "unverhältnismäßig" und "rechtswidrig" eingestuft, so wollte sie andererseits solche Kessel für die Zukunft nicht prinzipiell ausschließen. Die Vertreter der Grün-Alternativen Liste (GAL) hatten wohl recht, wenn sie sich dem abschließenden Bericht dieses Ausschusses nicht anschließen wollten. Christian Arndt gab vor dem Ausschuß einen Augenzeugenbericht aus dem "Hamburger Kessel", den wir den Protokollen entnehmen und an den Anfang des Heftes stellen.

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

Redaktionsassistenz Susanne Dudda

Gestaltung und Druck Jutta Hercher, Bernd Konrad

> Satz Gunda Nothhorn

Autoren und Mitarbeiter dieses Heftes
Hans-Dieter Bahr, Gerhard Bolte,
Vilém Flusser, Martin Hielscher,
Susanne Klippel, Joachim Koch,
Friedrich Kröhnke, Dietrich Kuhlbrodt,
Heinrich Kupffer, Friedhelm Lövenich,
Torsten Meiffert, Olaf Meixner,
Arno Münster, Eberhard Sens,
Joachim Strelis, Woutertje Pieterse

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. Nachdruck nur mit Genehmigung und Quellenangabe.

Die "Spuren" sind eine Abonnentenzeitschrift. Ein Abonnement von 6 Heften kostet DM48,-, ein Abonnement für Schüler, Studenten, Arbeitslose DM 30,-, ein Förderabonnement DM96,- (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 Einzelbestellung 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 Postscheckamt Hamburg. BLZ 200 100 20, oder gegen Verrechnungsscheck.

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

Inhalt

Beobachtungen und Anfragen

Christian Arndt über den "Hamburger Polizeikessel" (S. 4)/ Friedrich Kröhnke: Patrick (S. 8) / Susanne Klippel: Foreign Affairs (S. 11) /

> Silke Grossmann Orte. Gesichter

Vilém Flusser Mittel und Meere Ein Vortrag. S. 12

Friedhelm Lövenich Der Herr der Insel Robinson, Hegel und das bürgerliche Ich. S. 17

Heinrich Kupffer Ästhetik und Massenkultur

Über Versuche, die Austauschbarkeit des modernen Menschen zu verhindern. S. 22

Hans-Dietrich Bahr Xenia

oder der ephemere Aufenthalt. S. 27

Eberhard Sens Von Vergegenwärtigung Stichworte zur Umweltdiskussion. S. 49

Joachim Koch Die Poetik des Duftes S. 52

Dietrich Kuhlbrodt Sorgen der Kulturherrschaft Ein Streifzug durch befreite Zonen. S. 55

Magazin

Woutertje Pieterse über QWERTZUIOPÜ (S. 61) / Martin Hielscher über den schönen Antonio (S.62) / Joachim Strelis über Algarabia (S. 63) / Susanne Dudda über den verhörten Helden (S. 64) / Olaf Meixner über Vergegenwärtigung zur Unzeit (S. 65) / Gerhard Bolte über Vermittlung als Gott (S. 67) / Torsten Meiffert über Gregory Bateson (S. 68) / Leserinbrief (S. 70) / Bücher von "Spuren-Autoren" und "In eigener Sache" (S. 71)

"Spuren"-Aufsatz im Mittelteil:

Arno Münster Die "Differänz" und die "Spur" Jacques Derridas Dekonstruktion der abendländischen Metaphysik.

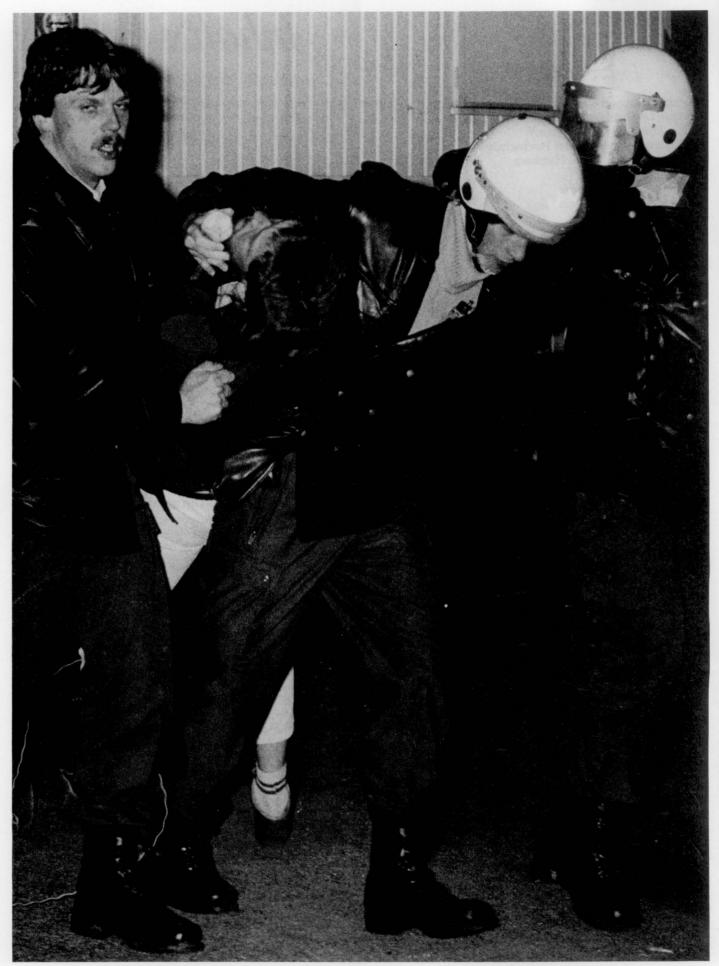


Foto: Till Schlünz

So etwas wie Panik

Augenzeugenbericht vom "Hamburger Kessel"

Am 8. Juni kesselte die Hamburger Polizei mehrere hundert Demonstranten vor ihrem Abmarsch am Heiligengeistfeld ein und hielt sie bis zu fünfzehn Stunden an Ort und Stelle fest. Die Aktion und ihre Umstände erinnern an Praktiken lateinamerikanischer Militärdiktaturen: die folgenden Auszüge aus dem Augenzeugenbericht Christian Arndts belegen den Stand der Eskalation polizeilicher Gewalt. Der Text stammt aus einem Protokoll des Innenausschusses der Hamburger Bürgerschaft, der sich mit den Vorfällen in mehreren Sitzungen beschäftigte. Resultat der Untersuchung: die Polizeiaktion sei "unverhältnismäßig" und "rechtswidrig" gewesen. Doch um solche Polizeikessel für die Zukunft nicht prinzipiell auszuschließen: "Die Einbeziehung einer polizeilichen Einschließung in den polizeilichen Handlungskatalog war aus dieser Sicht vertretbar." Der Bericht wurde von SPD und CDU verabschiedet; die Grün-Alternative Liste (GAL) der Hamburger Bürgerschaft hatte sich unter Protest aus der Arbeit des Ausschusses zurückgezogen. Red.

Ich war mit einem Buskonvoi aus dem kirchlichen Bereich der solidarischen Kirche in Richtung Brokdorf gefahren, und wir wurden zwischen Elmshorn und Itzehoe von einer Polizeisperre aufgehalten. Erst nach Stunden des Wartens konnten wir weiterfahren nach Wewelsfleth und gingen von dort aus zu Fuß zum Kernkraftwerk. Uns kamen schon Demonstranten entgegen, die sagten, daß die Kundgebung aufgelöst sei. Mit Entsetzen berichteten sie über ihre Erfahrungen, die sie gerade auch mit dem Kampfgaseinsatz gemacht hatten. Für uns war es deutlich, daß wir in unserem Recht auf Demonstration, auf Meinungsäußerung in einem erheblichen Maße behindert worden sind. Es war dann die Information, daß wir uns am Sonntag um 12.00 Uhr auf dem Heiligengeistfeld treffen, um miteinander unsere Erfahrungen auszutauschen, zu erzählen, zu hören, was woanders auch gelaufen war. Während wir in Wewelsfleth waren, kamen dann die Nachrichten, daß der Hamburger Zug auch aufgehalten worden war und daß es dort zu erheblichen Auseinandersetzungen gekom-

Ich bin dann am Sonntagmorgen kurz vor 12.00 Uhr von zu Hause losgegangen,

ein Fußweg von 5 bis 7 Minuten. Ich wollte mich mit Freunden, Bekannten treffen. Ich wollte wissen, was alles geschehen ist, weil ich ziemlich sicher war, daß die Presse die Berichterstattung ja anders darstellt, als von vielen erlebt worden ist. Ich wollte mich selbst sachkundig machen. Ich konnte selbst nur eine halbe Stunde bis Dreiviertelstunde dort bleiben, weil wir um 14.00 Uhr ein Gemeindefest hatten, an dessen Vorbereitung ich noch weiterhin teilnehmen mußte.

Ich kam über das Heiligengeistfeld, bin gegangen zwischen dem Hallenbad Budapester Straße und dem Post-Hochhaus.

Als ich dann auf das Heiligengeistfeld kam, sah ich von weitem schon eine Gruppe stehen und nahm dann auch wahr, was ich dann wieder vollkommen vergessen hatte, daß auf dem Holstenglacis Polizeieinheiten in Wagen fuhren, das konnte ich zwischen den Bäumen sehen. Aber das war für mich nicht weiter von Belang. Ich bin dann dahin gegangen. Ich besuchte Bekannte. In dem Augenblick kam der Schrei "Polizei", und ich guckte hoch und sah dann von seiten der Holstenglacis Polizeieinheiten lärmmachend auf uns zulaufen.

Es entstand fast wo etwas wie eine Panik. Wir versuchten noch, zu sagen: ruhig bleiben, wir hatten nichts getan, ganz ruhig sich zurückbewegen Richtung Feldstraße. Es entstand aber dann doch ein Gelaufe, viele liefen, manche stolperten, ich ging dann auch etwas schneller. Als ich um die Ecke kam, sah ich, wie auch eine Polizeikette in Höhe des Bunkers aufmarschierte und sofort einen Riegel bildete, so daß zwar noch einige durchkommen konnten, andere aber nicht.

Ich habe zu keiner Zeit gehört, daß von seiten der Polizei irgend etwas zu uns gesagt wurde, weder daß diese Kundgebung nicht angemeldet sei, noch das wir uns auflösen sollten. Es war nichts. Nichts wurde gesagt. Ich hatte das Gefühl, innerhalb von ein bis zwei Minuten in einem Kessel zu stehen.

Als wir dann in diesem Kessel standen, gab es von Seiten der Feldstraße Auseinandersetzungen. Ich konnte das über die Helme und zwischendurch sehen. Ich stand in der ersten Reihe vor einer Polizeikette in Richtung Feldstraße.

Eine Frau brach schreiend zusammen. Sie bekam einen Nervenzusammenbruch; wir versuchten, sie zu beruhigen. Aber sie war so kaputt, daß sie auch nicht mehr wußte, was sie tat. Und es gelang dann, daß sie durch die Polizeikette rausgehen durfte.

Ratlosigkeit und Angst war in mir, so daß ich meine Hände hochhielt, ich konnte gar nicht begreifen, was jetzt eigentlich geschehen sollte. Niemals, während der ganzen Zeit, habe ich von der Polizei, von der Einsatzleitung oder auch von Politikern gehört, warum ich mit diesen vielen Leuten im Kessel stand. Es war ungefähr nach einer Dreiviertelstunde, daß ein junger Mann in der 2. Reihe hinter mir sagte, er müsse dringend auf die Toilette. Die öffentlichen Toiletten sind ja nur wenige Meter entfernt. Er müsse also dringend auf die Toilette und seine Notdurft verrichten. Von den Beamten wurde auf diese Bemerkung höhnisch geantwortet: Dann müssen Sie nicht auf eine Demonstration gehen.

Er war mittlerweile so verzweifelt, daß er sich dann hinsetzte, seine Notdurft verrichtete, und es wurde dann mit Zeitungspapier abgedeckt. Als dann noch andere fragten, ob sie auf die Toilette gehen könnten, gab es von den Beamten überhaupt keine Reaktion. Frauen setzten sich hin und wurden dann mit furchtbar höhnischen, menschenverachtenden Äußerungen, die leise und halblaut zwischen Beamten ausgetauscht wurden, begleitet.

Wir bekamen dann mit, daß es wohl Verhandlungen gab, daß uns vorgeworfen wurde, daß von unserer Seite aus Gewalt ausgegangen sei. Dazu kann ich nur feststellen, zu keiner Zeit habe ich gesehen und bemerkt, daß in irgendeiner Form von uns Gewalt ausgegangen ist. Ich habe nicht gesehen, daß aus unserer Mitte irgendein Stein geflogen ist. Ich kann da nur Hinweise geben, ein Beamter, Herr Kirschberger, hat in einem Interview mit der "Zeit" geäußert, daß keine Gewalt ausgegangen sei. Diese Äußerung kann ich nur bestätigen.



Foto: Till Schlünz

Wir hörten dann, daß die Verhandlungen abgebrochen worden sein sollten und wir alle festgenommen werden sollten und die Personalien bekanntzugeben seien. Der Kessel wurde immer enger. Die Bitte an Beamte, die direkt vor mir standen, den Kessel nicht enger zu machen und die Bewegungsräume zu lassen, wurde nicht beantwortet. Ich konnte auch in diesen Uniformen und hinter den heruntergeklappten Visieren so keine Menschen wahrnehmen; es war keine menschliche Regung. Das war für mich das Erschrekkende dabei. Es spiegelte sich mein Gesicht in den Visieren wieder oder an den Schildern. Es war dann so, daß ich mich da einmal hinknien wollte. Mit meinem Kreislauf war es nicht so gut; ich habe ziemlich niedrigen Blutdruck, und wenn ich mich hinkniete, kniete ich direkt vor Polizeistiefeln. Ich bekam also sofort wieder Angst, wenn jetzt etwas passiert, nicht daß ich dann wie es anderen auch ging - den Gewalttätigkeiten ausgesetzt bin.

Es kam dann ein junger Mann mit einem Kinderwagen, wurde von Beamten durch die äußeren Polizeiketten zur Inneren geführt, dort wurde dann die Mutter ausgerufen, weil das Kind gestillt werden mußte. Die Mutter war nicht zu finden. Ich

hörte nur die Bemerkung: So ein Gesocks soll doch keine Kinder in die Welt setzen.

Neben mir standen Frauen, die ich bewundert habe, daß sie in dieser Situation so ruhig bleiben konnten. Ich weiß nicht, wie es mir als Frau gegangen wäre. Die Bitte, auf die Toilette zu gehen, wurde weiterhin nicht aufgenommen. Ich bekam dann mit, daß zwischen 18.00 und 18.30 die Möglichkeit für Frauen bestand, begleitet auf die Toilette zu gehen. Eine Frau, die zurückkam, erzählte, daß sie dort körpervisitiert wurde. Sie war vollkommen entsetzt und eine sagte: Also, das lassen wir nicht über uns ergehen; das können wir nicht mehr ertragen. Sie pinkelten dann auch in den Kreis, so daß zwischen uns Kot und Urin an vielen Stellen war.

Es gab nichts zu essen, nichts zu trinken; es gelang dann einigen wie dem Abgeordneten Herrmann und anderen, zumindest etwas zu trinken und zu essen herüberzureichen. Mein Kollege Horst Bloe kam durch die äußeren Ketten, und er hatte auch die Genehmigung, nachdem er mich gesehen hatte, mit mir zu sprechen. Weil er kein Geld mithatte, gab ich ihm Geld, so daß er zu essen und zu trinken einkaufen konnte, was schon sehr schwierig war. Das wurde dann herumgereicht; wir teilten uns

das Brot und das, was da war. Was manchmal - das sagten mir Außenstehende - so als Fröhlichkeit hier und dort zu sehen war. war mehr eine Fröhlichkeit des Entsetzens und der psychischen Niedergeschlagenheit. Es war für mich ganz wichtig, das noch einigermaßen verkraften zu können. (Herr Arndt hält in seinem Vortrag inne) - entschuldigen Sie bitte - daß ich noch Freunde und Bekannte draußen sah. So gegen 20.00 Uhr/20.15Uhr wurde ich dann von Beamten des Bundesgrenzschutz rausgeführt; in mir war auch jetzt der dringende Wunsch, rausgeführt zu werden, dies nicht mehr erleben zu müssen. Ich sah vorher die anderen, die rausgeführt wurden, zum Teil wurden ihnen die Hände auf den Rücken gedreht, sie wurden getreten. Ich erwartete Ähnliches, nur hatte ich davor im Augenblick nicht mehr solche Angst, daß ich nicht diesen Wunsch hatte, rauszukommen.

Ich wurde rausgeführt. Da wurde ich von einem Reporter angesprochen, der fragte die BGS-Beamten, ob sie Pastor Arndt fotografieren dürfen.

Da wurde dann bei den Beamten deutlich, die mich mitgenommen hatten, daß ich Pastor bin. Und ich wurde vollkommen anders behandelt als die, die um mich herumstanden. Neben mir wurde ein junger

Mann, der jünger ist als ich, ohne daß ich einen Grund, einen Anlaß sah, plötzlich mit diesen Plastikfesseln gefesselt. Zwei Schülerinnen, die am Montag mündliches Abitur haben sollten, mußten ihre Strümpfe, ihre Schuhe ausziehen und wurden abgetastet; das ist also bei mir nicht geschehen. Ich wurde nur gefragt, was ich in meinen Taschen hatte. Ich hatte auch eine Windiacke mit. Ich habe es aufgezählt. Ich hatte also auch ein Taschenmesser und Regenschirm; das wurde mir dann abgenommen. Meine Personalien wurden aufgenommen. Ich wurde nicht wie andere mit einer Polaroidkamera fotografiert. Ich mußte mich auch nicht an die Wagenwand hinstellen, um dann besser abgetastet zu werden.

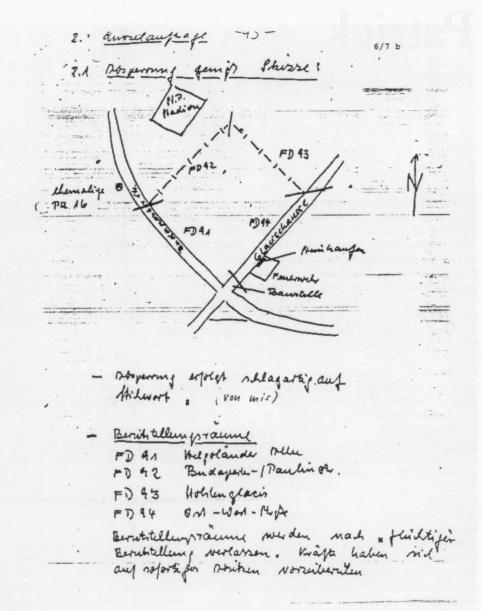
Ich gehe davon aus, daß dieses wohl aufgrund meines Berufes geschehen ist.

Für mich war es unverständlich, daß nicht zumindest in dieser entsetzlichen Situation auch andere so behandelt werden, wie ich behandelt wurde.

Nach mehrmaligen Versuchen, mich mit Frau Reumann zusammen in eine Polizeitransportwagen unterzubringen, wurde ich dann getrennt. Ich wurde in einen Wagen gesetzt; ich mußte dann noch eine ganze Zeit warten. Es wurden dann noch drei Frauen hereingebracht, sie waren zu fünft, eben auch diese Schülerinnen. Und nach einiger Zeit des Wartens wurden wir in einer erschreckenden Alarmfahrt nach Alsterdorf gebracht. Es ging bei Rot über die Kreuzung in einem Abstand vom Vorderwagen vielleicht 5 bis 8m. Wir wurden hinund hergeschaukelt. Ich hatte ständig Angst, daß jetzt rechts oder links ein Wagen kommt, der bei grün über die Ampel fährt. Was passiert dann?

In Alsterdorf angekommen, mußten wir im Wagen warten und auf unsere Fragen, was mit uns passiert, hieß es: Ja, Sie werden in die Sporthalle der Polizeikaserne gebracht und dann werden Sie aber auch entlassen. Dort werden dann Ihre Personalien aufgenommen.

Als es dann dunkel wurde zwischen 22.00 Uhr und 22.30 Uhr, kam ich dann dran und wurde in die Sporthalle gebracht.



Ich möchte jetzt von Äußerungen von Beamten etwas sagen:

Beamte hatten mitbekommen, daß ich Pastor bin. Einer sagte, fragte entsetzt: Verstößt das nicht gegen die Menschenrechte, wenn Menschen nicht einmal auf die Toilette gehen können, sondern ihre Notdurft da in der Öffentlichkeit vor den Augen aller verrichten müssen?

Andere sagten mir, daß sie einfach nicht begreifen, was hier vorgefallen ist.

Einer berichtete, daß über Polizeifunk durchgekommen sein soll, daß eine bewaffnete Einheit durch die Hamburger Innenstadt zieht. Als ich fragte, wieso das noch betont wird, daß sie bewaffnet sind: Die sind doch ständig bewaffnet, das würden sie doch wissen, weil ich annahm, daß das eine Polizeieinheit ist. Aber die sagten: Nein, das sollen Ihre Leute sein.

Dann wurde auch gemunkelt, daß sie Maschinenpistolen dabei hätten und mir sagten dann andere, die es nicht verstehen konnten, was mit uns geschah, daß sie zumindest erwartet hätten, daß festgestellt wird: diese Kundgebung ist nicht angemeldet und sie wird aufgelöst. Oder auch wie einige sagten, das hätten sie schon häufiger erlebt, daß zumindest Verhandlungen geführt würden über einen Zeitraum der Kundgebung und daß abgesprochen wird, was dann geschieht. Nichts von dem ist geschehen.

Ein anderer sagte mir, daß er einfach nicht verstehen kann, wie wir in diesem Kessel so ruhig geblieben sind. Er hätte sich in dieser Situation ganz sicherlich anders verhalten und er wäre nicht so zurechtgekommen, wie wir zurechtgekommen sind.

Patrick

Vorläufige Biographie

Patrick ist ein kleiner Junge in Deutschland. Klein meint: er ist von geringer Körpergröße, sieht mit dreizehn aus, als wäre er zehn. Ist der Kleinste in der Klasse und Klassensprecher, spricht wie ein Erwachsener und doch wieder wie nur ein Kind redet: altklug, ernst, pathetisch.

Seine ersten Lebensjahre hat Patrick mit dem Blick auf den Jenzig erlebt. Der Ienzig ist ein kahler, für die deutschen Mittelgebirge sonderbar schroffer Berg über Patricks Geburtsstadt. Jena hat einen Schiller-Garten und ein Romantiker-Haus aufzuweisen, und da waren Goethe und Haekkel und Becher und Luther hat im Bären übernachtet. Auf den Jenzig hat Karl Liebknecht mitten im Krieg widerborstige Jungen geführt und sie gegen die Regierung aufgehetzt. Ein übermäßig kleiner Junge namens Patrick steht in der Sommerhizte da oben und pißt hinter das Liebknecht-Denkmal.

Patricks Eltern sind jung. Sie hören Unbotmäßiges (Pannach singt Raimón) und reden Unbotmäßiges und tun es auch. Erklärungen einer "Friedensbewegung" werden bei ihnen abgefaßt, die ein Pfarrer widerwillig hektografiert. Es gibt eine Haussuchung, in deren Verlauf Männer in Mänteln viel Unordnung bereiten, im Arbeitszimmer des Vaters, im Atelier der Mutter. zwischen Patricks Schulsachen und dem Spielzeug seines kleinen Bruders.

In der Schule hört Patrick, was seine Mutter mittags beim Geschirrspülen als Lügen bezeichnet oder als Scheiße. Patrick trocknet ab. "Laß den Rest auf dem Spültisch stehen, wird von selber trocken." Am Nachmittag ist Patrick in der Wohnung allein. Er räumt das getrocknete Geschirr in den Schrank und überdenkt die "Widersprüche". Er ist allzu klein.

Ich kannte Patrick in diesen Jahren noch nicht. Er ist auf einem Foto zu sehen, zehnjährig, mickrig, zwischen den Bäumen am noch offenen Grab des Robert Havemann. Jemand zeigte mir das Foto, mir fiel das langhaarige Kind auf, ich kannte seinen Namen und seine Eltern damals noch nicht.

Diese Anrufe aus dem Osten der Stadt in den Westen: der und der, die und die

kommen morgen oder kommen heute abend noch am Bahnhof Friedrichstraße rüber. Sind dann bei euch, sind dann da, bezieht ihnen Decken und Kopfkissen fürs erste. Sie kommen dann nur mit einem Koffer. "der Umzug" kommt hinterher. Aber die Kinder sind bei "diesen Szenen" am Bahnhof Friedrichstraße dabei; vielleicht sind die Hälfte von denen, die der Staat ausspuckt, Kinder.

Patrick, Sein kleiner Bruder Thorsten. Wohin mit den paar Willkommensgeschenken, die man ihnen an den Grenzübergang gebracht hat, wo sie doch schon Gepäck haben in den unter Handschuhen versteckten Händen? Ich stehe dabei, eigentlich nicht zugehörig, ich bin nicht aus Jena. Es muß auch solche geben, sage ich ironisch. Und du bist also der Patrick? Ich kenn dich von einem Foto.

Wohnungsuchen, Arbeitsuchen, Schule suchen, Kindergarten. Lange nichts von Patrick gehört, wie gehts eurem Sohn eigentlich.

Kasap ve bakkaliesy. Özmür Reisen Köln-Ankara, Köln-Istanbul. Yasasin-Kahrolsun, pathetische Plakate, die die Hälfte der Vorübergehenden nicht lesen können, kleben an den Wänden, werden von kahlrasierten Kindern im Spiel heruntergerissen. Patrick geht mit seinem kleinen Bruder an der Hand Fladenbrot kaufen. Er wohnt in der Keupstraße in Köln-Mülheim, ich wohne auf der anderen Rheinseite, habe Patricks Eltern geholfen, die Wohnung zu finden, und komme manchmal herüber. Auf Patrick freu ich mich immer.

Patrick räumt wie früher am Nachmittag das getrocknete Geschirr in den Schrank. Ich bin zu Besuch, es trifft sich gut, daß die Eltern nicht da sind, er will mir was zeigen, führt mich in das Zimmer, das er mit seinem kleinen Bruder teilt. Patrick zieht sich um, trägt jetzt nur eine Jogging-Hose und ein Unterhemd, zeigt seine rührend dünnen Ärmchen. Sonderbare Kampfstellungen nimmt er nun mir gegenüber ein, plötzlich wechselnde, gewandt mit den Händen agierend, einsilbige Laute ausstoßend. Patrick ist Kampfsportler. Er zeigt mir auch, wie er vom Hochbett mit seinen

bloßen Füßen wie eine Katze zwischen unübersichtlich aufgestellte Ziegelsteine springt. Ich stehe an die Tür gelehnt und sage: "Im Zweifelsfall müßt ich ja Angst vor dir haben, Patrick!...

Bei meinem nächsten Besuch trete ich versehentlich auf seinen Gebetsteppich, Patrick blickt mich zornig an, bleibt aber ruhig und spricht wie ein Weiser mit mir: Das ist eigentlich nicht so gut, daß du diese Zimmerecke überhaupt betrittst. Ich halte sie heilig. "Ein Bild des Goldenen Horns mit der Hagia Sofia ist mit Stecknadeln an der Wand befestigt. Der Koran, Goldschnitt, geborgt.

Dieses graue rechtsrheinische Köln! Fleischereien, Hammel und Rind, Felten & Guilleaume, Drähte und Kabel, Hundescheiße und Bierlachen. Rentnerinnen, die sich aus dem Fenster lehnen und über fußballspielende "Pänz" zetern. Sogenannte eingetragene Vereine, in deren Räumen türkische Männer alkohollos, aber in Tabakwolken gehüllt Karten spielen. Am Wiener Platz fahren, Gottseidank, die Bahnen ab, die über die Zoobrücke dem Stadtzentrum zustreben. Aber Patrick steigt in diese Bahnen fast nie, ist "im Veedel" zuhause. Höchstens daß er nach Nippes ins "Islamische Kulturzentrum" fährt. Er darf dort als unbeschnittener Gast beim Gebet dabeisitzen. Gewerkschaftsartikel informieren darüber, daß diese "Kulturzentren" der Sitz "Grauer Wölfe" sind. Seine Aufenthalte dort und im Kung-Fu-Center in der Ehrenstraße, wo er an Kursen in Kampfsportarten teilnimmt, und natürlich die (lustlos besuchte) Schule sind das einzige, was ihn aus der Keupstraße zu Köln-Mülheim herausführt. In der Keupstraße wohnt ja auch Halil, sein bester Freund, auf den ich mitunter eifersüchtig bin.

Außerungen des Dreizehnjährigen: "Bei meinen Freunden gibt es noch ein Familienleben gibt es da, und unterdrückt werden wir Muslime hier wie meine Eltern damals in Jena!" "Warum ich meine Kusine gebeten habe, in meiner Anwesenheit ein Kopftuch zu tragen? Es ist besser, sie gewöhnt sich schon früh daran. Das kommt ja. Und findest du es vielleicht gut, wenn sie je-



Foto: Friedrich Seidenstücker

der begehrlich anschauen kann?" "Zur Friedensbewegung habe ich auch meine Meinung: Man sollte sich nicht bekriegen, jedenfalls die Rechtgläubigen nicht untereinander. Das schwächt uns ja vor der Zeit."

Ich bin aus dem Schlaf geschreckt, aufgestanden und stehe an meinem Fenster über der nächtlichen Aachener Straße, blicke auf die Leuchtschrift des "Millowitsch-Theaters". Habe Wirres von Wölfe geträumt und von Mädchen in Kopftüchern. Ach, Graue Wölfe, die kommen den Behausungen näher, wenn Winter ist! Ach, Havemann, steig ausm Grab, scheuch sie weg! Und gib dem Patrick einen Klaps, morgen früh, jetzt schläft er ja kindlich und tief drüben auf der andern Seite des Rheins. Stünd ich neben seinem Bett, ich sähe ihn

wohl begehrlich an wie früher schon oft. Hackt nicht in manchen Ländern die Justiz Körperteile ab, die gefehlt und gesündigt: Hände, Schwänze, reißt die Augen aus? Geschickt sind Patricks kleine Hände, bloße Füße, Muskelärmchen, er ist schon ein rechter Kung-Fu-Fighter. "Im Zweifelsfall müßt ich ja Angst vor dir haben."



Foto: Susanne Klippel

Foreign Affairs

Der Taxifahrer. Ich bin nicht sicher, ob er mich verstanden hat. I want to go to the government, to the prime minister office, überschrei ich seine laute Musik. No problem. Ganz Souveränität, wie schon in undurchschaubaren Kreisverkehren, weist er auf das eiserne Tor. Botanic gardens and zoo, lese ich, die Buchstaben geschmiedet, jeder einen Meter groß.

Go up so, sagt der Fahrer und wendet. Ich wandle unter Königspalmen. Die Wipfel ganz hoch oben, stehen sie rechts und links des Weges, 8 aufjeder Seite. Hier sind alle Bäume mit handgeschriebenen Schildern versehen, auf denen rot auf weiß ihr Name steht. Cinnamon, das heißt wohl Zimt

Ich sehe Schafe und Pfauen, sehe Käfige, von Schlingpflanzen überwuchert und leer. Ich sehe einen Käfig, in dem fünf Zoowärter stehen. Sie haben Schrubber in der Hand und Eimer mit Putzwasser und mit Futter.

Ich sehe einen Affen, der, den Wärtern seinen roten Hintern zuwendend, durch die Käfigtür verschwindet und sich zu den Schafen gesellt, die, das tägliche Ritual offensichtlich gewöhnt, erst ein paar Schritte weit die Flucht ergreifen um dann blökend stehen zu bleiben, den Affen in ihre Gesellschaft aufzunehmen. Ich sehe die Staatskarosse, geflaggt. Morgen wird Präsident Reagan dem Land einen Staatsbesuch bescheren.

Ein flaches weißes Gebäude. Man schickt mich in den Keller. Ich finde einen Stuhl und sitze eine lange Zeit im Flur. Sehe Frauen und Männer hinter Türen verschwinden. Die Männer in dunkelblauen Anzügen, die Frauen in Faltenröcken-festlich. Hinter jeder Tür ein Ministerium. Ich sitze vor dem Ministry of Foreign Affairs. Weil ich so lange warten muß, studiere ich die Tür des Ministry for Foreign Affairs. Eine graue Holztür. Niemand geht rein und niemand kommt raus. Das Schild über der Tür ist handgeschrieben und rot auf weiß wie die Schilder an den Bäumen. Über dem Schild kommen Kabel aus der Wand. Mindestens dreißig verschiedenfarbige Stränge. Sie sind völlig ineinander verknäult. Jedes einzelne Kabel ist unten in seine kupfernen Bestandteile aufgelöst. Ein Gestrüpp. Ein Etwas, für das es keinen Namen gibt, das meine Blicke anzieht und abstößt und anzieht und abstößt, weil es dafür keinen Namen gibt.

Ein gefräßiger Regenwald-Schmarotzer an einer glatten weißen Wand. Ein Wirrkopf mit verwuschelten Haaren. Ein Pflänzchen aus Plastik und Kurzschluß, Stromschlag und Metall. Ein Dickicht, das es zu durchdringen gilt. Als ich lange genug gewartet habe, entdecke ich in seinem Innern ein Vogelnest.

Eine dicke Frau sitzt vor ihrer Hütte und fragt: the president, what is he more than me? More than you? gibt ihre Nachbarin die Frage zurück. Listen: he's got airplanes, he's got cars und he's got a lifeguard. And what you got? You got two children.

Am nächsten Tag kommt der Präsident auf dem neuen Flughafen an.

Der Konvoi befährt die neue Straße. Sie ist ein Entwicklungshilfeprojekt aus den Vereinigten Staaten und gestern Nacht mit Ach und Krach fertig geworden. Sie führt vom Flughafen zum Stadion, wo die Volksmassen warten.

Da es nur eine wirkliche Staatskarosse gibt, fährt man den Präsidenten im Leichenwagen. Ein gut erhaltener amerikanischer Straßenkreuzer. Er gehört dem offensichtlich wohlhabenden Beerdigungsunternehmer und unterscheidet sich kaum von einer Staatskarosse. Lediglich die beiden Fähnchen vorne rechts und links auf den Kotflügeln, die die Aufschrift Funeral tragen, sind entfernt und durch amerikanische Fähnchen ersetzt worden.

Im Stadion, wo tausend Schulkinder mit Fähnchen in der Hand seit Stunden warten, wo hundert Händler Erfrischungen und Mangos, selbstgebackene Kuchen und Erdnüsse verkaufen, sehe ich den alten schwarzen Mann. Er ist fast zwei Meter groß. Auf Krücken gestützt, bahnt er sich einen Weg durch die Menge. Weil er keine Hand frei hat, trägt er einen Hut aus Pappe. Der Hut ist bunt bemalt. Auf seiner Spitze ist ein Schild befestigt. Darauf steht in bun-

ten Buchstaben: welcome mister president.

Jedes seiner Worte war mit begeistertem Beifall quittiert worden.

Jetzt kommt der bejubelte Präsident zum Schluß seiner Rede.

Man hat mir, sagt der Präsident, eine Geschichte erzählt. Diese Geschichte hat sich hier in diesem Land zugetragen. Es ist schon eine Weile her, vielleicht vierzig Jahre, die älteren werden sich vielleicht noch daran erinern, da hat es hier in diesem Hafen ein Wettschwimmen gegeben. Ein kleiner Junge, der als letzter auf das Ziel zuschwamm, war plötzlich von Haifischen umzingelt. Die Aufregung war groß. Alle. die diese Szene beobachteten, die älteren werden sich noch daran erinnern, waren starr vor Schreck. Aber glücklicherweise gelang es einigen beherzten Männern, den kleinen Jungen zu retten, ihn an Land zu ziehen, die Haifische zu vertreiben.

So wie die älteren von euch damals voller Sorge auf das Geschehen im Hafen geschaut haben, so haben wir im weißen Haus jahrelang auf dieses Land geschaut. Ja, ihr alle seid dieser Schuljunge gewesen, und danken wir Gott, daß es gelungen ist, die Gefahr von euch abzuwenden.

Der erwartete Beifall bleibt aus. Ein paar Sekunden ist es völlig ruhig. Etwas wie ungläubiges Staunen liegt in der Luft. Vilém Flusser

Mittel und Meere

Ein Vortrag

Unser Treffen soll das Mittelmeer, und vor allem die darin verlaufende Achse Frankreich/Süditalien bedenken. Sie haben mich dazu eingeladen, wohl eben weil Sie von mir erwarten, einen etwas distanzierten Blick auf unser Thema zu werfen. Tatsächlich bin ich weder Franzose noch Süditaliener, und, obwohl ich in der Provence wohne, besteht mein Kulturgut vorwiegend aus deutschen, angelsächsischen und brasilianischen Kulturemen. Und doch werde ich Sie enttäuschen müssen. Ich kann zum Mittelmeer, und zu den zahlreichen darin verlaufenden Achsen, nicht existentiell Distanz nehmen, weil ich das Erbe des Mittelmeers dank den eben erwähnten Kulturgütern, und dank meines Judeseins, in meinem Inneren trage. Omnia mea mecum porto, und das Mittelmeer ist mare meum. Nicht distanzieren kann ich mich also, aber ich kann versuchen, Ihnen aus meiner Selbsterfahrung von den Mitteln zu erzählen, dank welcher das Mittelmeer in andere Meere dringt, um ihnen Gestalt zu verleihen.

Ich werde unter den Stichworten "Reich", "Capitol Hill" und "última flor de Lácio" das Mittelmeer im Deutschen, Amerikanischen und Brasilianischen zu würdigen versuchen. Und zwar nicht in einem wissenschaftlichen Geist (etwa jenem der Historiker, Kulturkritiker oder Philologen), sondern ich werde das Mittelmeer als Herausforderung für ein kulturelles Engagement in den drei zu betrachtenden Kulturkreisen ansehen. Vorher muß ich jedoch, der Deutlichkeit halber, kurz umreißen, was mir beim Begriff "Mittelmeer" vorschwebt. Nämlich eine jener antiken Landkarten, in denen es als Zentrum des Erdkreises dargestellt wird. Und diese Landkarten sehe ich nicht als geographische, sondern als kulturelle Orientierungstafeln. Zwar hat sich inzwischen der Erdkreis zu einer Kugel gerundet, wobei das Mittelmeer das Recht zu diesem Namen verlor, und die Kugel selbst hat sich inzwischen zu einem Planeten eines ziemlich unbedeutenden Sterns verwandelt, wobei das

Mittelmeer völlig aus dem Blickfeld verschwand, aber als kulturelle Orientierungstafeln sind die antiken Landkarten mit Vorbehalt gültig geblieben. Die Vorbehalte sind diese: wir haben inzwischen andere Landkarten aufgefunden, zum Beispiel indische, chinesische und mexikanische, die nicht einfach mit der Bemerkung "hinc sunt leones" in die unsere eingebaut werden können. Sondern wir müssen uns um einen An- und Ausgleich dieser einander ergänzenden, einander zum Teil überdeckenden, und zum Teil einander verdeckenden Landkarten bemühen. Meine Aufgabe hier wird sein, Ihnen von einigen dieser grauen Zonen zwischen der Mittelmeerkarte und den anderen zu erzählen.

Als erstes bitte ich Sie, diese strahlende und wohlartikulierte Bucht von Neapel für den Augenblick zu verlassen, um sich in die Nebel der raunenden Wälder jenseits des Rheins vorzuwagen. Glauben Sie nicht, daß diese Wälder inzwischen gerodet wurden, daß ihr Raunen inzwischen elektromagnetisiert wurde, und daß die Nebel inzwischen von Umweltverschmutzung sauer und daher chemisch analysierbar wurden. Das ist nur ein oberflächlicher, von Volkswirtschaftlern und Politikern vertretener Standpunkt auf die jetzt betretene Gegend. Tatsächlich ist es den Kaufleuten, Legionären und Mönchen, die den Limes vorzulegen versuchten oder ihn überschritten, nie gelungen, den Nebel völlig zu lüften, und auch jenen nicht, welche in umgekehrter Richtung gegangen sind, all diesen Italienfahrern, Humanisten und an der Aufklärung Engagierten. Im Gegenteil: je mehr Licht dorthin dringt, desto fantastischere Formen nehmen die Nebel an, die sich in diesem Licht wälzen. Ich bitte Sie jedoch, dieses großartige Schauspiel nicht manichaeistisch als Kampf zwischen den Söhnen des Lichts und jenen des Dunkels anzusehen, selbst wenn die fantastischen Nebelformen gelegentlich teuflische Fratzen sein mögen. Denn die deutschen Nebel, die da vom Mittelmeerlicht durchleuchtet werden, können strahlen, und das Mittelmeerlicht, das sich an ihnen bricht, kann unter der deutschen Brechung kaleidoskopisch

schillern. Nicht als manichaeistischer Kampf, eher als ein Pendeln zwischen Klassik und Romantik ist dieses Schauspiel zu sehen.

Selbstredend: auch über dem Mittelmeer weben gelegentlich die Nebel der Mysterien, und auch über Deutschland scheint gelegentlich die Sonne. Und es gibt auch andernorts Nebel und Sonne. Die Klassik ist nicht eine ausschließliche Sache des Mittelmeers, die Romantik ist nicht ausschließlich deutsch, und es wäre Unfug, diese Dialektik zwischen klarer und deutlicher Form und dem die Formen sprengenden wallenden Stoff auf das Gespräch "Mittelmeer-Deutschland" reduzieren zu wollen. Und doch: in keinem anderen jener Gespräche, die vom Mittelmeer ausgehen, ist diese Dialektik so tiefins Bewußtsein gedrungen wie in diesem. Nicht im Gespräch mit dem so gewaltigen Westen, nicht in jenem mit den orthodox gewordenen Sklaven, nicht einmal im Gespräch mit dem jetzt an der Tagesordnung stehenden Islam. Es muß gefragt werden, was eigentlich dieses Gespräch "Mittelmeer-Deutschland" von allen übrigen Mittelmeergesprächen unterscheidet. Und das Stichwort "Reich" soll dabei helfen.

Das Mittelmeer selbst ist nicht aus einem Stück gehauen, sondern es ist eine prekäre Synthese von jüdischen, griechischen und lateinischen Elementen, die mit dem Namen "Christentum" gemeint ist. Das konstantinische Imperium verkörpert diese Synthese, und es zeigt mit seiner Spaltung, wie prekär sie ist, welche Widersprüche zwischen den drei Elementen in ihr wirken. Diese Spaltung in eine lateinische und eine sekundär griechische Hälfte zieht eine schwankende Linie in Richtung Nord-Süd quer durch das Mittelmeer und quer durch alle vom Mittelmeer befruchteten Gebiete, wobei gegenwärtig Washington und Moskau die beiden Brennpunkte des gespaltenen Imperiums bilden. Aber das Schicksal der beiden Hälften, obwohl parallel, ist doch jeweils anders. In der östlichen Hälfte verbleibt das Zentrum jahrhundertelang im Mittelmeer, in Konstantinopel, und erst in der Neuzeit verschiebt es sich als Drittes

Rom nach Moskau. In der westlichen wird es unter dem Namen "Heiliges Römisches Reich deutscher Nation" schon im frühen Mittelalter dem Mittelmeer entrissen. Das erklärt vielleicht die Sonderstellung des Gesprächs zwischen dem Mittelmeer und den Deutschen.

Die Spaltung, von der hier die Rede ist, kann durch keine ökumenischen Bemühungen, seien sie beschränkt wie die verschiedenen Mittelmeertreffen, die eben in Mode sind, seien sie allgemein wie die Gipfeltreffen zwischen Reagan und Gorbatschov, behoben werden, wenn dabei die Verschiedenheit der beiden Hälften nicht zu Wort kommt. Es hat zum Beispiel keinen Sinn, Algier und Syrien als zwei islamische Mittelmeerländer ansehen zu wollen, wenn dabei nicht zu Worte kommt, daß Algier zur westlichen Hälfte gehört (auf arabisch "Maghreb"), während Syrien zur byzantinischen Hälfte gehört. Nicht "Nord-Süd", sondern das viel frühere "West-Ost" ist die kulturelle Mittelmeerspaltung. Und das Zentrum der Westhälfte war zu einer Zeit, als das Christentum noch plastisch war, bereits mindestens theoretisch in Aachen. Also nicht gegen Mazedonier, sondern gegen Franken hatten die algerischen Freiheitskämpfer zu siergen, und die syrischen gegen Türken. Die westliche Hälfte des Mittelmeers, der Schauplatz nicht nur des Kampfs zwischen den Franken und Mauren, aber auch zwischen Kaiser und Papst, ist ein Gespräch des Mittelmeers mit den Deutschen.

Die Idee des Reichs als einer Synthese von Christentum und deutschen Elementen ist selbstredend irreführend. Angesichts des Reichtums der jüdischen, griechischen und lateinischen Kultureme, und der Armut der deutschen, ist nicht von Synthese, sondern von Absorption der deutschen durch die christlichen zu sprechen. Eigentlich also hätte Deutschland mindestens so zu einem Mittelmeerland werden sollen wie Spanien oder Frankreich. Mindestens, denn es war der Sitz des Kaisers. Dazu ist es nicht gekommen. Warum dies nicht gelang, ist der Reformation anzusehen. Nicht Karl der Große, sondern Karl der Fünfte

zeigt, was hier im Spiel ist. Nämlich die radikale Inadäquabilität der deutschen Kultureme ans christliche Kulturgut. Es zeigt sich, daß es unmöglich ist, zugleich Christ und Deutscher sein zu wollen, ohne daß sich dabei das Bewußtsein in die berüchtigten zwei Seelen spalte, die in einer Brust leben. Die Reformation hat versucht, das Christentum der deutschen Mentalität anzupassen, und hat dabei seltsamerweise an die jüdischen Elemente im Christentum appelliert, womit sie die verzwickte und Dialektik mörderische "Judentum/ Deutschtum" in die Wege geleitet hat, ohne dadurch das Problem "Mittelmeer/ Deutschtum" gelöst zu haben. Karl der Fünfte zog es vor, das Zentrum des neu entstandenen Imperiums (in dem die Sonne nicht unterging) aus Deutschland nach Spanien zu verlegen.

Die deutsche Mentalität ist selbstredend eine Abstraktion: niemand ist Deutscher im Sinn von "vom Mittelmeer unangegriffen". Aber man kann diese Abstraktion doch im Konkreten wiedererkennen. Und zwar nicht nur im konkreten Alltag, sondern vor allem in den Beiträgen, die Deutschland zur Mittelmeerkultur, der sogenannten "westlichen", geleistet hat, nämlich in der Musik, der Dichtung, der bildenden Kunst und am klarsten in den philosophischen Schriften. Dort ist sie unter dem Namen "deutscher Idealismus" am leichtesten zu fassen. Hier ist leider nicht genügend Raum, um dies auszuführen. Es muß genügen, auf das radikal Unchristliche, nämlich zugleich Unjüdische, Ungriechische und Unrömische darin hinzuweisen. Das Obiekt des Geistes wird nämlich darin als das Sekundäre, der Geist als das Primäre angesehen. Das ist unjüdisch, denn wenn das Christentum jüdischerweise von der Seele spricht, so sieht es sie immer als "in der Welt" an. Es ist ungriechisch, denn der deutsche Idealismus ist gerade nicht der platonische Realismus der Ideen, sondern ist, mittelalterlich gesprochen, eher ein Nominalismus. Und daß es unrömisch ist, muß nicht bewiesen werden. So unmittelmeerartig ist der deutsche Idealismus, daß viele Denker des 19. Jahrhunderts in ihm Parallelen zum indischen Denken zu erkennen vermeinten.

Das "heilige Römische Reich deutscher Nation", immer eher der Name einer Ideologie als einer politischen Wirklichkeit, nat im Bewußtsein eines jeden Deutschen den zu überwindenden Zwiespalt zwischen "römisch" und "deutsch" tief eingegraben. Die deutsche Kultur ist aus diesem zum Scheitern verurteilten Versuch einer Überwindung entstanden, hat sich immer wieder daraus ernährt, und sie ist nur von daher verständlich. Jeder Deutsche fühlt sich, im Verlauf seines Lebens, immer wieder aufgerufen, sein Deutschsein den Mittelmeeridealen oder diese Ideale seinem Deutschsein zu opfern. Und da ihm dieser Aufruf meist nicht bewußt wird, schwankt er in seinem konkreten Engagement zwischen den Extremen. Aber im Gespräch mit dem Mittelmeer werden auch die Gesprächspartner von dieser Spaltung mitgerissen, in Italien zum Beispiel in Form des Zwiespalts zwischen Ghibellinen und Gülfen. Daher ist das deutsche Element aus dem westlichen Mittelmeer nicht wegzudenken. Wann immer wir zusammenkommen, um es zu bedenken (zum Beispiel seine Achse "Frankreich/Süditalien") müssen wir es in Rechnung ziehen. Und zwar nicht nur aus äußeren, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Gründen, sondern vor allem, weil dieses Element in allen beteiligten Gesprächspartnern ankert.

Ich bitte Sie jetzt, aus dem vernebelten Norden des Mittelmeers in seinen wilden Westen zu reisen. Wie Sie wissen, führt diese Reise nicht mehr über den Atlantik, sondern über Südgrönland und Labrador, und folgt also ungefähr den fragwürdigen Vikingerspuren. Wir haben, wie Sie ebenfalls wissen, beim Aussteigen aus dem Flugzeug Gottes eigenes Land betreten, worin sich die Menschen der Verfolgung des Glücks (pursuit of happyness) widmen. Etwas Vergleichbares mußte Platon erlebt haben, als er in Syrakus ausstieg. Und tatsächlich haben die Vereinigten Staaten etwas mit Megalé Hellas, aber auch mit dem Neuen Jerusalem und mit einem neu gegründeten Rom gemeinsam. Sie können als der Versuch angesehen werden, die mißlungene Mittelmeersynthese anderswo, und in größerem Maß, herzustellen.

Man ist verleitet, bei Betrachtung, und beim konkreten Erlebnis dieses riesigen utopischen Projekts in Banalität zu verfallen. Ich will versuchen, dies zu vermeiden, weil diese Banalität zu jener seltsamen Mischung von Mißachtung und Neid führt, welche so viele Intellektuelle Amerika gegenüber kennzeichnet. Sie wollen eine, allerdings unumgängliche, Amerikanisation des Mittelmeers bekämpfen, ohne sich dabei Rechenschaft abzulegen, daß diese Amerikanisation gerade eine Rückkehr des Mittelmeers zu sich selbst sein könnte. Um eine Banalisation zu vermeiden, will ich mich auf einen einzigen Aspekt Amerikas, nämlich auf das mit "Capitol Hill" Gemeinte, beschränken.

Das römische Campidoglio (eigentlich etruskischen Ursprungs) war vor allem ein Heiligtum des Iuppiter Optimus Maximus und konnte nur vom Forum aus betreten werden. Das Kapitol in Washington, dieser Versuch, das zerstörte Campidoglio neu aufzurichten, ist jedoch zugleich das Heiligtum der Freiheit (es beinhaltet ihre Statue) und zugleich Forum (Senat und Kammer). In Rom ist das Heilige (templum) vom Politischen (forum) getrennt, wenn auch nachträglich verbunden. In Washington ist das Heilige politisiert, und das Politische geheiligt. Aber nicht, wie im parallelen Moskau, um das Politische unter das Heilige zu stellen, um es orthodox, rechtgläubig zu machen. Sondern im Gegenteil: um das Politische als jenen Lebensraum aufzustellen, innerhalb dessen es überhaupt erst einen Sinn hat, von "Heil" zu sprechen. Davon will ich hier ausgehen.

Denn es ist jüdisch. Nicht was im privaten Raum vor sich geht, im Gewissen, im Glauben, sondern was sich öffentlich äußert, in der Handlung, in der zwischenmenschlichen Beziehung, ist laut dem Judentum als gut oder schlecht zu erachten. Laut dem Juden Jesus: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Was man, gelegentlich mit Verachtung, den amerikanischen Pragmatismus nennt, ist im Grund jenes jü-

dische Mißtrauen allen Glaubensbekenntissen, allem Dogmatischen gegenüber. Der Pragmatismus stützt sich auf das jüdische Element im Christentum und erscheint damit in Widerspruch mit dem griechischen, dem "theoretischen", zu treten. Es scheint die Praxis gegenüber der Theorie betonen zu wollen. Aber das ist selbst eine dogmatische Auslegung des Amerikanismus. Tatsächlich beruht der Pragmatismus auf immer besser ausgearbeiteten Theorien, und diese Theorien werden immer besser, weil sie ständig dem Test des Versuchs und des Irrtums (trial and error) unterworfen werden. Die vor sich gehende Amerikanisation unseres Denkens kann unter anderem daran erkannt werden, daß wir die Theorien nicht mehr als zu beweisende, sondern als zu verfälschende Aussagen ansehen. Das Kapitol in Washington ist ein politischer Raum, innerhalb dessen griechische Theorien dem Test der Praxis unterworfen werden, um dem jüdischen Begriff der Gerechtigkeit (Sieg des Guten über das Böse) zu dienen, und es ist, wie sein Name sagt, lateinisch.

Man könnte meinen, es gehe im Kapitol um eine wissenschaftliche Methode, eine Gesellschaft zu steuern, denn, was eben beschrieben wurde, ist ja eine wissenschaftliche Methode. Das wäre ein Irrtum. Im Gegenteil: im parallelen Moskau wird Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhoben. und nicht hier im Wechselspiel der lobbies, der checks and balances, der gegeneinander prallenden Privatinteressen. Das Vorbild des Kremls mag die wissenschaftliche Akademie sein, das Vorbild des Kapitols ist der Athener Marktplatz. Eine der Folgen der Mittelmeerspaltung in West und Ost ist eben diese unheilvolle Trennung von experimenteller Politisation (Westen) und politischer Orthodoxie (Osten). Um es kybernetisch zu sagen: Das Kapitol in Washington ist ein durchsichtiges Gewirr, der Kreml eine schwarze Kiste, und beide sind sie Mittelmeerextreme.

Ja, aber es wäre ein Irrtum, diese beiden Extreme als gleichwertig anzusehen, gleichsam als extrapolierte Utopien des Mittelmeers, die gegenwärtig darauf zurückzuschlagen beginnen. Was Amerika so einzigartig und von allen übrigen Experimenten zu unterscheiden macht, ist seine Anziehungskraft auf außermittelmeerige Menschen. Um das Kapitol herum wimmelt es von für uns exotischen Kulturen, wobei es gleichgültig ist, ob diese gewaltsam angezogen wurden (wie die afrikanische) oder ob sie anderen Motiven gehorchten. Daher kann Amerika nicht nur als Mittelmeerutopie, sondern als globale Utopie angesehen werden. Als ob Rom tatsächlich zum Brennpunkt des orbis terrarum geworden wäre, und als ob "katholisch" tatsächlich "für alle" bedeuten würde. Als Universalisierung des Mittelmeers, als Öffnung des Mittelmeers für alles Barbarische muß Amerika angesehen werden. Und darin liegt seine Problematik für die Amerikaner selbst und für uns, die aus verschiedenen Gründen nicht dorthin ausgewandert sind, sondern hier geblieben sind, für uns zurückgebliebene Amerikaner.

Die Problematik kann als eine Übertragung des Mittelmeers in eine höhere Grössenordnung angesehen werden. Es ist ja bekannt, daß es zum Beispiel problematisch ist, in der Architektur aus kleinen Modellen zu großen Gebäuden überzugehen. Das ursprüngliche Mittelmeer ist von der menschlichen Größenordnung, und in ihm ist der Mensch das Maß aller Dinge. Seine Inseln können umschritten, seine Küsten umsegelt, seine Täler überblickt werden. Das neue Mittelmeer in Nordamerika ist nach menschlichen Maßstäben unermeßlich. Andere Maßstäbe (und daher Werte) müssen dort angelegt werden. Aber gerade das menschlich Maßvolle, das Mäßige und Gemäßigte unterscheidet es von den maßlosen, unmäßigen Barbaren. Wenn also das neue, amerikanische Mittelmeer so anziehend auf Barbaren wirkt, so eben, weil es sich selbst in barbarische Größenordnungen öffnet. Es steht in Gefahr, bei der Assimilation der Barbarei ans Mittelmeer selbst zu barbarisieren.

Das ist der Grund, warum Amerika immer wieder zum ursprünglichen, modellhaften, maßgebenden Mittelmeer zurückkehren muß, will es nicht gegen die grenzenlose Pazifik und das immer wimmelnder werdende Lateinamerika abgetrieben werden. Es muß sein Vorbild im Auge behalten, soll Little Italy nicht von China Town und Porto Rico überflutet werden, anstatt wie ein Magnet darauf zu wirken. Die im Mittelmeer auftauchenden Pseudopodien Amerikas, seien es Fast foods, Touristen, Universitätsprofessoren oder Kriegsschiffe, sind als Wiederbelebungskanäle der Mittelmeererbschaft in Amerika aufzufassen. Und es ist leicht einzusehen, was die Folge eines etwaigen Abbrechens dieser Kanäle für das Mittelmeer selbst wäre. Nämlich ein unwiderrufliches Versanden.

Es gehen im Mittelmeer immer stärker werdende Bewegungen, deren Absicht es ist, die amerikanischen Pseudopodien darin zu amputieren. Und als Reaktion darauf gibt es in Amerika die isolationistische Tendenz, sie zurückzuziehen. Die amerikanischen Vorstöße ins Mittelmeer werden als imperialistisch empfunden. Das sind sie, aber man muß sich dabei an die ursprüngliche Bedeutung von "Imperium" erinnern. Es ist gleichbedeutend mit Frieden (Pax Romana) und meint eine universale, geregelte und gemäßigte Gesellschaft. Als Negativ dient das Imperium sowohl dem christlichen Bild des Reichs Gottes auf Erden als auch dem islamischen der Umma. Wer sich anti-imperialistisch engagiert, sollte dies bedenken. Und wenn er dabei am Mittelmeer engagiert ist, sollte er die Alternativen zum amerikanischen Imperialismus im Auge behalten. Zieht sich nämlich Amerika auf sich selbst zurück und gibt es das Mittelmeer als sein Modell auf, dann wird nicht nur es selbst barbarisch: auch das Mittelmeer wird es. Selbstredend: Barbarei muß nicht unbedingt als etwas Negatives angesehen werden, man kann sie wollen. Aber die Gegner des amerikanischen Imperialismus und Verfechter der Eigenständigkeit des Mittelmeeres sollten sich bewußt sein, daß sie für die Errichtung der Barbarei engagiert sind. Das ist bei allen das Mittelmeer betreffenden Überlegungen in Rechnung zu ziehen.

Ich fordere Sie nun auf, in eine den meisten unter Ihnen nur sagenhaft bekannte Gegend zu reisen. Die Sagen, die Brasilien für den Mittelmeermenschen umweben, sind zwar untereinander widersprüchlich (etwa "Samba", "Tropen" und "Brasilia" einerseits und "Favela", "Staatsschuld" und "Indianerausrottung" auf der anderen Seite), aber gemeinsam ist ihnen, daß sie, wie alle Sagen, die Wirklichkeit, von der sie sprechen, unerkenntlich machen. Die Folge ist, daß die Hörer dieser Sagen sich klare und deutliche Meinungen bilden, die das Mythische, aber nicht die konkrete Wirklichkeit treffen. Dadurch wird ein Gespräch zwischen dem Mittelmeer und Brasilien (und Lateinamerika überhaupt) zu einer Kommödie der Irrungen, im Laufe derer die Brasilianer selbst zu Opfern der Sagen werden. Ich will hier versuchen, die Sache zu entmythisieren, weil ich ein authentisches Gespräch zwischen dem Mittelmeer und Brasilien für beiderseits unerläßlich halte.

Eine romantische Ideologie sagt von der in Brasilien gesprochenen portugiesischen Sprache, sie sei "última flôr de Lácio, inculta e bela" (die letzte Blüte Laziens, die barbarisch und schön ist). Davon will ich ausgehen. Und dabei die Betonung auf "última" legen. Ich will Brasilien als den letzten Versuch des Mittelmeers ansehen, die Menschheit zu seinem Licht zu führen und dabei sich selbst vor dem Untergang zu retten. Ich wage daher die Hypothese, daß das Schicksal des Mittelmeers (so wie ich diesen Begriff in diesen Ausführungen verstehe) in Brasilien auf dem Spiel steht. Um diese allerdings gewagte Hypothese etwas glaubwürdig zu machen, will ich die brasilianische Gesellschaft vom Mittelmeerstandpunkt aus zu würdigen versuchen.

Im 15. und 16. Jahrhundert explodierte das bisher und nachher wieder marginale Portugal nach Afrika und Asien, und es erschloß jenen Großteil Südamerikas, der gegenwärtig Brasilien genannt wird. Diese geheimnisvolle Explosion kann vielleicht teilweise dank der spanischen Gegenreformation und Inquisition aufgeklärt werden. Die verfolgten Juden und Marannen überfluteten das Land (wie ja auch das ebenfalls

explodierende Holland), um einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung zu bilden, und sie mögen den Sprengstoff gebildet haben. Tatsächlich war ein Großteil der in Brasilien damals ausgesetzten Abenteurer wahrscheinlich jüdischen Ursprungs (genaue Angaben diesbezüglich fehlen). Man soll sich diese Leute nicht wie Entdekker oder Eroberer, eher wie Verbannte oder wie Astronauten vorstellen, deren Verbindung mit ihrer Herkunft abgeschnitten wurde. Diese Stimmung des Ausgesetzt- und sich-Selbst-Überlassenseins, dieses Gefühl des Verlassenseins, nicht jenes des Verlassens, kennzeichnet Brasilien bis heute. Darum ist es ein Irrtum, in Brasilien etwa ein mißlungenes Amerika sehen zu wollen. Die amerikanischen Pioniere haben Europa verlassen, um ein neues zu gründen, die brasilianischen Bandeirantes wurden von Europa verlassen.

Diese in die Wildnis Ausgesetzten waren wie Tropfen des Mittelmeers, die von den Wellen der Ereignisse ins Nichts geschleudert wurden. Aber sie trockneten nicht ein, sondern bildeten den Kern einer sich um sie herum in Schichten kristallisierenden Gesellschaft. Sie waren Mittelmeertropfen, denn sie sprachen eine lateinische Sprache, waren Christen und trugen das Judentum in sich. Und die sich um sie im Lauf von vier Jahrhunderten lagernden Schichten (Ureinwohner, Afrikaner, Süd-, Mittel- und Osteuropäer, Araber, Japaner, Chinesen und andere) wurden, da sie untereinander portugiesisch sprachen und damit die Kultureme des Mittelmeers übernahmen, in den Mittelmeerkulturkreis gezogen. Es war aber ein eigentümliches Mittelmeer, das hier aufgerichtet wurde. Ein zugleich archaisches, verwildertes und abwegiges war es. Es war archaisch (verblieb auf der Renaissance-Stufe), weil seine Verbindung mit dem Zentrum zum Großteil abgebrochen wurde. Es war verwildert, weil völlig fremde Kultureme (vor allem indianische und afrikanische) darin aufgesogen wurden. Und es war abwegig, weil, als im 19. Jahrhundert eine elitäre Kultur, bürgerlich und feudal begann, ausgearbeitet zu werden, sich diese auf französische, nicht auf eigentlich mediterrane Vorbilder stützte. Diese seltsame Kulturstruktur ist nicht, wie in Nordamerika, von einer bewußt utopischen Idee gestützt, sondern sie wuchs organisch. Und sie kommt erst jüngst, und sekundär, in den Sog der Vereinigten Staaten.

Es mag, im 19. Jahrhundert, eine verschwommene Vorstellung von der zu errichtenden künftigen Kultur als einer Synthese des Mittelmeers mit Kulturen von Schwarzen und Indianern gegeben haben. Der sogenannten "drei traurigen Rassen", nämlich Portugiesen, Indianern und Schwarzen. Diese Vorstellung ist nicht mehr haltbar. Was sich nämlich gegenwärtig in Brasilien als für das Mittelmeer unverdaubar erweist, sind die ostasiatischen Elemente. Vom Standpunkt Japans und Chinas gesehen, ist nämlich Brasilien ein riesiges Land, das seine spärliche Bevölkerung von kaum hundertfünfzig Millionen nicht anständig ernähren kann und das darum die selbstverständliche Gelegenheit für ein Reservoir des eigenen Bevölkerungsüberschusses bietet. Dabei betrachtet die ostasiatische Kultur die in Brasilien mühselig herrschende in einem ähnlichen Geist wie ienem, der einst die Mittelmeerkultur angesichts aller anderen charakterisierte. Wir sind in Brasilien Zeugen eines ziemlich bewußten und strategisch unterbauten Vorstoßes Ostasiens gegen das Mittelmeer, wobei Japan vorläufig noch den Vorposten Chinas bildet. Ziemlich bewußt und strategisch unterbaut seitens Japan, nicht seitens der brasilianischen Gesellschaft.

Der Zusammenstoß zwischen der Mittelmeerkultur und jener Ostasiens, des Christentums und jener für uns nicht ganz durchblickbaren Synthese von Konfuzianismus, Buddhismus und uralten Grunderlebnissen geht selbstredend in klarem Licht in Kalifornien vor sich. Dort wird die unmittelbare Zukunft alles dessen, was wir die Werte des Mittelmeeres nennen, entschieden. Aber was sich in Brasilien abspielt ist, weil unbewußter und marginaler, noch weit entscheidender: dort wird die weitere, die unabsehbare Zukunft entschieden. Sollte nämlich in Kalifornien (und in Japan)

die pragmatisch-technische Seite des Mittelmeeres die fernöstlichen Kultureme in sich verdauen, aber zugleich in Brasilien die Gesellschaft, von ihr selbst unbemerkt, nach dem Fernen Osten abgleiten, dann ist auf weite Sicht mit einer Orientalisierung des Westens überhaupt zu rechnen.

Brasilien ist die "letzte Blüte Laziens", nicht nur weil sie die jüngste ist, sondern vor allem, weil sie auf dem äußersten Zweig blüht. Dort ist das Mittelmeer (so wie ich es hier verstehe) für die gegenwärtige Dialektik gegenüber dem Fernen Osten am weitesten offen. Dort ist es am gebräuchlichsten, und auch am plastischsten. Wenn gegenwärtig das Stadtbild S. Paulos von Kanjis übersät ist, wenn japanische Studenten dort an allen Fakultäten die ersten Plätze besetzen und wenn dort der Sprung aus Palaeoindustrie direkt in japanische Miniaturisation und Komputation geleistet wird, so ist dies ein Zeichen für die Schlagkraft der orientalischen Kultureme im Kontext des mühseligen Übergangs aus der Industrie-in die Informationsgesellschaft. Sollte es diesen Kulturemen in Brasilien gelingen, die Mittelmeerkultur aufzusaugen und dadurch eine erfolgreiche neue Gesellschaft zu bilden, dann wird dieser Prozeß weitergehen, bis er das Zentrum, das Mittelmeer im geographischen Sinn, sich einverleibt hat.

Von einer Distanz ist selbstredend nichts gegen eine Orientalisierung des Mittelmeers einzuwenden. Es ist ein objektiver Unsinn, von einer "gelben Gefahr" zu sprechen. Aber es gibt Leute (und ich glaube, die meisten von uns zählen zu ihnen), die sich, aus guten und weniger guten Gründen, am Erhalten der Mittelmeerwerte engagieren. Diese Leute sollten sich der Vorgänge in Brasilien bewußt sein. Darum halte ich ein Gespräch zwischen Brasilien und dem Mittelmeer für unerläßlich, auch und vor allem in Veranstaltungen wie der unseren.

Ich habe versucht, Ihnen einen Blick auf drei Grenzzonen des Mittelmeers zu bieten. Es gibt selbstredend auch andere, die zu bedenken wären. Ich habe die drei besprochenen gewählt, weil sie in meinem ei-

genen Bewußtsein verlaufen. Aber ich halte es für unmöglich, die Frage des Mittelmeers, und sei es nur jene der Achse "Frankreich/Süditalien", gebührend ins Auge zu fassen, ohne dabei die Grenzzonen in Rechnung zu stellen. Das Mittelmeer erhebt Anspruch auf Allgemeingültigkeit, und wenn es diesen Anspruch aufgibt, dann ist es nicht mehr der Mühe wert, sich über das Mittelmeer den Kopf zu zerbrechen.

Friedhelm Lövenich

Der Herr der Insel

Robinson, Hegel und das bürgerliche Ich

"Der Friseur gibt dem Ich neuen Schwung" (Fernsehwerbung Apr./Mai 1986)

Die Stelle in Daniel Defoes Roman, wo Robinson am Strand einen Fußabdruck findet. ist eine der berühmtesten und wohl auch enthüllendsten in der Mythologie des bürgerlichen Bewußtseins; alles, was Hegel jemals über das Selbstbewußtsein und seine insgeheimen Pathologien ans Licht gebracht hat, ist hier in einer verdichteten Szene symbolisch erfaßt. Das reduzierte Ich, das die bürgerliche Realität des utopischen Selbstbewußtseins darstellt, basiert auf der unausgesprochenen Vorstellung seiner eigenen Absolutheit, der gegenüber alles andere bloßes Nicht-Ich ist und bleibt: die Konfrontation mit einem anderen Ich bringt das größenwahnsinnige Ich, das Robinson in all seiner Grandiosität, Ohnmacht und Not repräsentiert, in völlige Panik, die Überraschung verwandelt sich in der Sekunde des Realisierens in den absoluten Schrecken: "Eines Tages gegen Mittag, als ich auf dem Wege zu meinem Boot war, erblickte ich zu meiner größten Bestürzung am Strand den Abdruck eines nackten Männerfußes, der im Sand ganz deutlich zu sehen war. Ich stand da wie vom Donner gerührt oder als hätte ich einen Geist erblickt." (1)

Dem isolierten und in seiner Isolation gefangenen Ich kommt ein anderes wie ein Geist, wie ein Gespenst vor, wie ein Bote aus dem Totenreich, denn den Tod seiner Absolutheit zeigt es an. Der Grund für den absoluten Schrecken liegt somit begründet in der, wie Hegel sagen würde, rein negativen Abstraktheit dieses Ich, das sich als einzelnes nur setzt. Diese narzißtische Identität gilt es für das Ich, das zum Begreifen seiner selbst als gesellschaftlichem nicht in der Lage ist, weil es diesen Gedanken zurückhalten, verdrängen muß, zu retten durch die Steigerung der Anstrengung in der Verleugnung des anderen als gleichwertigem Subjekt. Die Abwehr des angeblich Ichfremden erfolgt in der völligen Verwirrtheit der Panik: "Als ich meine Burg erreicht hatte, denn so nannte ich sie wohl von jetzt an immer, flüchtete ich wie ein

Verfolgter hinein. Ob ich nun über die zuerst gebaute Leiter oder durch das Loch im Felsen, das ich eine Tür nannte, hineingekommen war, darauf kann ich mich nicht besinnen, denn nie ist mit größerer Angst ein aufgeschreckter Hase in seine Deckung oder ein Fuchs in seinen Bau als ich in diesen Unterschlupf (2)." Das Ich, das schon zuvor als scheinbar uneinnehmbare Festung, als Burg aufgebaut worden war, dient jetzt als Zufluchtsort, als Rettung für genau die Angst, die doch von seinem eigenen Prinzip verursacht ist, das zur Flucht zwingt, weil der andere sofort, noch ohne ihn zu kennen, als Verfolger imaginiert wird.

Das menschliche Ich wird als gejagtes zum Tier, regrediert auf seine 'innere Natur', die es doch beherrschen zu können glaubt; dabei wird die selbstverordnete Isolation streng verschärft; "drei Tage und Nächte" bleibt Robinson in seiner Festung und arbeitet dort die Beruhigung aus, die eben weil Beruhigung und nicht Verarbeitung - genau derselben Struktur folgt, in der das Ich sein Überleben sichert: wie es die Welt als bloßes Objekt betrachtet und an sich als Ich assimiliert, alles Nichtidentische ausblendet, so übersteigt es jetzt das Wissen um die Existenz des Anderen, um, wie Kant, zum Glauben Platz zu bekommen (3). Wie schon einmal zuvor in einer ebenso katastrophischen Situation: einer gefährlichen Krankheit ohne Medizin ausgeliefert, greift es auf die Instanz zurück, der es bisher selten auch nur einen einzigen Gedanken gewidmet hat. Das selbstherrliche Ich, das ohne Gott auszukommen glaubte, ja geradezu gegen ihn opponieren zu müssen glaubte, hängt sich jetzt, um Trost zu bekommen, an seinen Gegner, den es in seiner Verlassenheit in einer Art Vertrag bestätigt und bestätigend findet. Die aus der Gewißheit der Geborgenheit in Gott gezogene Bestätigung - Religion als Rückhalt und Kompensation in eins - verwandelt es dann erneut in die Absegnung seiner Hybris, in den wiedererstarkten Glauben an sich selbst, an seine imaginäre Macht, die in ihrer Absolutheit nun wiederum Gott ersetzen kann. Noch das völlig

Fremde wird imaginär zum Ich gemacht, notfalls durch die gefährlichste Eigenschaft des Ich für es selbst, die Phantasie, die auch zum Gegenteil durchschlagen kann: "Da ich mir nun also mit dem Glauben Mut machte, es sei nur der Abdruck meines eigenen Fußes gewesen (so daß man tatsächlich sagen konnte, mein eigener Schatten habe mich erschreckt), wagte ich mich allmählich wieder ins Freie und ging zu meinem Landhaus, um meine Herde zu melken, aber jeder, der gesehen hätte, mit wieviel Angst ich mich fortbewegte, wie oft ich mich umblickte, wie ich immer wieder bereit war, den Korb hinzustellen und um mein Leben zu rennen, der hätte glauben müssen, mein schlechtes Gewissen plage mich oder irgend etwas habe mir kürzlich große Furcht eingejagt, was ja auch der Fall war."(4)

Bei der Überprüfung dieser bewußt vollzogenen Projektion ergibt sich dann auch prompt, daß die imaginäre Assimilation versagt, denn der Fußabdruck stammt eindeutig von einem anderen. Die Abwehr gegen das Andere, das nun als reale Gefahr erscheint, weil es nicht assimilierbar ist, muß demzufolge erheblich verstärkt werden. Die Burg wird endgültig zur Festung ausgebaut, und zwar aufgrund der Anlagen, der Strukturen, die schon von Anfang an, vor Jahren schon entwickelt worden sind; die erneut rigider gemachte Abwehr ist nur die Verstärkung der stets vorhandenen: "Nachdem ich reiflich darüber nachgedacht hatte, beschloß ich, mir eine zweite Befestigung anzulegen, halbkreisförmig und in einiger Entfernung von meinem Wall, genau an der Stelle, wo ich vor zwölf Jahren die schon erwähnte doppelte Baumreihe angepflanzt hatte. Ich hatte diese Bäume damals sehr eng gesetzt, und so brauchte ich jetzt nur noch ein paar Pfähle dazwischen einzuschlagen, damit die Reihe noch dichter und stärker wurde, dann war mein Wall fertig.

So hatte ich also jetzt einen doppelten Wall, und den äußeren verstärkte ich mit Stützen aus Baumstämmen, alten Kabeln und allem, was ich mir zu seiner Befestigung nur ausdenken konnte; er hatte sie-



ben kleine Löcher, etwa so groß, daß ich einen Arm hindurchstecken konnte. Innen verdickte ich meinen Wall, bis er ungefähr zehn Fuß stark war, indem ich ständig Erde aus meiner Höhle schaffte, sie unten an den Wall schüttete und darauf herumstampfte; durch die sieben Löcher wollte ich die sieben Musketen stecken, die ich, wie ich bereits berichtete, aus dem Schiff an Land gebracht hatte. Ich pflanzte sie also gleich Kanonen in einem lafettenähnlichen Gestell auf, so daß ich alle sieben Gewehre innerhalb von zwei Minuten abfeuern konnte. Um diesen Wall zu beenden, brauchte ich viele Monate saurer Arbeit, aber ich fühlte mich erst geborgen, als er fertig war (5). "

Die Identitätsarbeit ist mehr als anstrengend und zeitraubend; die Maßnahmen zur Selbsterhaltung gehen bis zur Selbstverleugnung, Selbstausbeutung, bis zur Selbst-losigkeit, die das Subjekt verschwinden läßt; es ähnelt sich – jetzt 'bewußt' im Gegensatz zum bewußtlosen, unbewußten 'Verfall' in der panikartigen Flucht – dem an, das es bekämpft: die Natur, und gibt dabei seinen Geist auf in seiner völligen Instrumentalisierung: "Als das getan war, setzte ich außerhalb meines Walles sehr weit nach allen Richtungen hin so viele Stecklinge oder Reiser wie nur möglich von

jenem weiden artigen Holz, das so leicht wuchs, in den Boden; ich glaubte, ich pflanzte etwa zwanzigtausend davon und ließ zwischen ihnen und meinem Wall einen ziemlich großen Raum frei, damit ich die Feinde sehen konnte und sie zwischen den jungen Bäumen keinen Schutz fanden. wenn sie versuchten, sich meinem äußeren Wall zu nähern. Auf diese Weise hatte ich nach zwei Jahren ein dichtes Gehölz und nach fünf, sechs Jahren einen so außerordentlich dichten und starken Wald vor meiner Behausung, daß er in der Tat völlig undurchdringlich war, und kein Mensch, wer er auch sein mochte, hätte jemals vermutet, daß sich irgend etwas dahinter befand, viel weniger noch eine Wohnung. Was den Weg anbelangt, auf dem ich hinein- und hinausgehen wollte (denn ich ließ keinen Pfad), so stellte ich zwei Leitern auf; die eine stand an der Stelle, wo der Felsen niedrig war und dann abflachte, so daß es darauf Platz genug für eine weitere Leiter gab, und wenn diese beiden Leitern heruntergenommen waren, vermochte kein Mensch zu mir zu gelangen, ohne sich Schaden zuzufügen, und wenn er herabgekommen wäre, dann hätte er sich immer noch außerhalb meines äußeren Walls befunden.

So traf ich also alle Maßnahmen, die

sich menschliche Vorsicht zu meinem Schutz ausdenken konnte, und der Leser wird später noch sehen, daß sie nicht gänzlich unbegründet waren, obgleich ich damals nicht mehr voraussah, als meine bloße Furcht mir eingab (6). "

Zur Rettung des Eigentums wird auch dieses an verschiedenen, gut versteckten und unzugänglichen Stellen der Insel verborgen; Robinson legt Depots an, in dene seine Subsistenzmittel gespeichert werden; das Ich organisiert sich als zersplittertes in verschiedenen Filialen und Zweigstellen, deren Netz es von seiner Burg aus kontrolliert.

Allein, bei der Suche nach solchen geeigneten Filialen gerät es an eine bisher noch unbetretene, und das heißt noch ungesichtete, ungesicherte Stelle, an der die Kannibalen der anderen Inseln ihre Gefangenen verzehrt haben. Daß die anderen, die sein Reich betreten, dann auch gleich Kannibalen sein müssen, ist nicht nur in der Logik des Abenteuerromans, sondern im Rahmen der ganzen bürgerlichen Identitätsliteratur konsequent, denn sie sind eben als andere die Todesgefahr fürs sich selbst entfremdete und sich selbst in seiner Wahrheit unbewußte Selbstbewußtsein. Die Schädelstätte am Strand bezeichnet den Gal-

genberg des bürgerlichen Ich, das sich auf nichts als auf sich selbst stützen kann, weil es sich gegen die ganze Welt setzt, melancholisch in dem verharren muß, was Hegel das unglückliche Bewußtsein nennt, weil es abstraktes Ich, rein negative Freiheit ist.

Die Genialität Hegels bezeugt sich nicht zuletzt in seinen Ahnungen über die reale Beschaffenheit des bürgerlichen Bewußtseins und seiner gesellschaftlichen Realität; auch in Bezug auf Robinson als dem Urahn aller bürgerlichen Identifikationsfiguren trifft er den Kern der Sache. Im Rahmen der 'Philosophischen Propädeutik' heißt es in der 'Bewußtseinslehre für die Mittelklasse' in Paragraph 35: "diese rein negative Freiheit, die in der Abstraktion von dem natürlichen Dasein besteht, entspricht jedoch dem Begriff der Freiheit nicht, denn diese ist die Sichselbstgleichheit im Anderssein, teils der Anschauung seines Selbst im anderen Selbst, teils der Freiheit nicht vom Dasein, sondern im Dasein überhaupt, eine Freiheit, die selbst Dasein hat. Der Dienende ist selbstlos und hat zu seinem Selbst ein anderes Selbst, so daß er im Herrn sich als einzelnes Ich entäußert und aufgehoben ist und sein wesentliches Selbst als ein anderes anschaut. Der Herr hingegen schaut im Dienenden das andere Ich als ein aufgehobenes und seinen einzelnen Willen als erhalten an. (Geschichte Robinsons und Freitags)" (7)

Hiermit hat Hegel genau den Punkt bezeichnet, bis zu dem Defoes Geschichte von Robinsons Entwicklung, dieser Bildungsroman des insularen Ich bis jetzt fortgeschritten ist. Robinson, das Ich muß, weil allein auf eine Insel verschlagen und dort dem Kampf ums Dasein, der Not ausgeliefert, gegen sich, gegen seine Verzweiflung und gegen seine Natur rigide sein: es stürzt sich in die Arbeit als Versuch der Beherrschung der äußeren und inneren Natur, verdrängt seine Verzweiflung durch hektische Aktivität. Als Robinson klar wird, daß er allein auf dieser Insel ist, ist seine Niedergeschlagenheit nur kurz und wird sofort durch Arbeit überwunden. Es geht nicht darum, daß das objektiv berechtigt ist, weil ja sein Überleben davon abhängt, sondern

darum, daß diese Situation sofort als eine der Konkurrenz gegen die äußere und innere Natur begriffen wird, die sich im Bewußtsein als Angst manifestiert, die zwar abnimmt, je mehr dem Ich die Beherrschung des, äußeren und eigenen, Anderen gelingt, aber nie ganz verschwindet. Die Angst als Ausdruck der imaginierten Konkurrenzsituation wird habituell im Fremdund Selbstbezug, ist es sogar dann noch, als Robinson sich als der 'Herr der Insel' fühlt, als das Ich alles unter Kontrolle hat, Herr im eigenen Hause zu sein scheint. Wie Hegels Herr hat es Angst vor dem, was es unterdrückt, die Repression schlägt auf es selbst

zurück und macht es hart. Tritt das Andere dann real auf, und sei es nur als Spur im Sand, ist die Herrschaft gefährdet und zieht sofort alle ihr zur Verfügung stehenden Register der Abwehr: die Burg wird zur Festung, der Wahnsinn Methode; das Andere wird, analog aller bisherigen Struktur, nicht nur als inneres, auch als reales äußeres geknechtet.

Die gesellschaftliche Realität dieses abstrakten Ich ist die "des bürgerlichen Vertrages, der unmittelbar auf die Einzelheit und Abhängigkeit der Subjekte geht" (8), und damit, als Struktur der Beziehung der Menschen untereinander, die Möglichkeit



gelingender Interaktion zunichte macht, da er die imaginäre Absolutheit des Ich nicht etwa aufhebt, sondern zum Prinzip erhebt; dies sogar da, wo es einen Gefährten in seiner Einsamkeit erhält, einen Freund, wie Hegel es andeutet im Bezug des Verhältnisses von Herr und Knecht auf das von Robinson und Freitag. Intersubjektivität wird so in ihrer Form als Vertrag reduziert auf den abstrakten Tausch als Prinzip; Lebenswelt wird systematisiert durch den Einbruch des Mediums, das die Einzelheit und Abhängigkeit des Ich kaschiert und zugleich reproduziert: Macht, in die Sphäre, in dessen Struktur es eigentlich seinen Wert verloren hätte: Kommunikation. Diese geht durch diese Verherrschung zugrunde, bleibt höchstens als Utopie noch im Bewußtsein, in der Realität aber ohnmächtig, so wie Hegel das in der Entgegensetzung von System und Lebenswelt, bürgerlicher Gesellschaft und Sittlichkeit (9) zeigt, die sich nur noch zusammenzwingen, nicht mehr integrieren lassen im Staat. Leben ist hier - egal ob Herr oder Knecht - permanentes Für-andere-sein; das Ich ist gezwungen, das Prinzip Herrschaft aufrecht zu erhalten selbst da, wo ihm das unbewußt ist.

Zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts, als Defoe den Robinson schrieb, war die Bewußtheit dessen allerdings noch weniger problematisch als in der voll entfalteten bürgerlichen Gesellschaft mit ihrem Gleichheitsgrundsatz; den kennt Defoe eigentlich nicht. Robinson rettet Freitag vor den Kannibalen - als dem absolut Ichfremden, weil vom Gesichtspunkt des Ich aus in ihrer Naturverfallenheit und Tierheit, obwohl es sich in seinem panischen Schrekken zuvor selber als Tier gezeigt hatte, Ichlosen - mit dem festen Bewußtsein der Überlegenheit seines Ich, beflügelt von göttlicher Legitimation - die offenbar doch noch nötig ist und die die reale Ohnmacht des vereinzelten Ich enthüllt - und in der Absicht, sich den ihm zustehenden Knecht zu verschaffen: "Nun schoß mir ganz hitzig der geradezu unwiderstehliche Gedanke durch den Kopf, jetzt sei meine Gelegenheit gekommen, mir einen Diener, vielleicht einen Gefährten oder Gehilfen zu be-



schaffen, und ich sei ganz offensichtlich von der Vorsehung berufen, das Leben dieses armen Menschen zu retten." (10) Herrschaft wird zur imaginären Kompensation der realen Ohnmacht: höllig ineinander übergegangen ist dem Ich die Vorstellung von Freund und Diener. Auch der Freund. so hilfreich er dem Ich auch sei, ist dennoch nie mehr als Funktion, weil grundsätzlich ein Anderes als das Ich und damit seiner Herrschaft zu unterwerfen, dienstbar, fungibel zu machen, und sei es nur als Spiegel des Ich in der Dankbarkeit. Denn diese glaubt das Ich sich zustehend aufgrund der Gnade, mit der es "den armen Teufel", den Anderen zur Kenntnis nimmt. Freitag ist denn auch demütig gegenüber seinem Herrn, der so doch noch kompensatorisch und 'real' die Position Gottes einnehmen kann: "schließlich kam er ganz dicht zu mir heran, und da kniete er von neuem nieder, küßte den Boden, legte seinen Kopf auf die Erde, nahm meinen Fuß und setzte ihn sich auf den Scheitel. Das schien zu bedeuten, er schwöre, für immer mein Sklave zu bleiben": Robinson nennt ihn denn auch von nun an "mein Wilder". (11)

In der Vertragsbezeichnung hat so der Knecht, nicht nur auf der Grundlage materieller Arbeit, sondern auch der der Anerkennung der Herrschaft, gewisse Leistungen zu erbringen, die ihm das Wohlwollen

seines Herrn einbringen: "einen treueren, liebevolleren, ehrlicheren Diener als Freitag hat wohl noch nie jemand gehabt. Er kannte weder Zornesausbrüche noch Eigensinn noch Ränke, er war im höchsten Maße zuvorkommend und gewinnend, und mit seinem ganzen Gefühl hing er an mir wie ein Kind an seinem Vater; ich kann wohl sagen, daß er jederzeit sein Leben geopfert hätte, um meines zu retten." (12) Die typischen Tugenden des Dieners sind somit nicht umsonst auch die des Freundes: Treue, Ergebenheit, Ehrlichkeit und Aufopferungsbereitschaft; das sich selbst als Herr entfremdete Ich übertüncht damit vor sich selbst die eigene Entfremdung, das Für-andere-sein und Durch-andere-sein, und organisiert die Welt seiner Beziehungen zum anderen Ich nach dem Modell der zur Natur, dem Ding, denn "der Herr ist (zwar - FL) das für sich seiende Bewußtsein, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, sondern für sich seiendes Bewußtsein, welches durch ein anderes Bewußtsein mit sich vermittelt ist, nämlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, daß es mit selbstständigem Sein oder der Dingheit überhaupt synthetisiert ist. Der Herr bezieht sich auf diese beiden Momente, auf ein Ding als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewußtsein, dem die Dingheit das Wesentliche ist."

Jedenfalls scheint es so dem Herrn; allerdings ist das nicht, wie aus dem ersten Hegelzitat ersichtlich, die echte Freiheit, da im Vertrag eben gerade das Gegenteil von Freiheit realisiert ist, nämlich die Ratifizierung der Einzelheit und damit Abhängigkeit. Aus der Rigidität gegen das Andere resultiert somit die gegen die Anderen. Freund und Feind; dem in der Vorstellung von der Absolutheit seines Ich befangenen Bürger stellen sich Beziehungen nur als solche in der Struktur von Herrschaft dar, die das Prinzip seiner Gesellschaft ist, die ihn zu seinem verherrschten und selbstentfremdeten Ich zwingt. Er ist daher bemüht, diese Struktur auch deutlich zum Ausdruck zu bringen, jedenfalls da, wo ein eindeutiger Vertrag besteht: "ich lehrte ihn auch, 'Master' zu sagen, und erklärte ihm, daß dies mein Name sein sollte" (14). Das ist mit das erste, was Robinson gegen Freitag überhaupt tut, bald nach seiner Rettung; und als beide noch andere retten, jubiliert das Ich im Rausch seiner Herrschaft: "nun war meine Insel bevölkert, und ich kam mir sehr reich an Untertanen vor; ich stellte oft die spaßige Überlegung an, wie sehr ich jetzt einem König glich: erstens war das ganze Land mein alleiniges Eigentum, so daß ich unzweifelhaft ein Recht auf die Herrschaft darüber hatte; zweitens waren meine Leute mir gänzlich ergeben, ich war absoluter Herr und Gesetzgeber, sie verdankten mir sämtlich ihr Leben und waren bereit, es für mich zu opfern, wenn sich ein Anlaß dazu bot" (15).

Nach dieser wahnsinnigen Logik des Ich ist eigentlich die Legitimation seiner Herrschaft überhaupt überflüssig; es erfolgt für Robinson auch keine außer der der kulturellen Überlegenheit gegenüber Freitag. So ist die Herrschaftsbeziehung von Robinson zu Freitag noch abgesichert in der Dopplung der Herrschaft des Zivilisierten über den Wilden, das schlichtweg ganz Fremde, total Andere; der Unzivilisierte hat im Vertrag die Stellung des Objekts, der Welt zum Ich: die der Unterordnung und Beherrschtheit. Das ist mehr als eine moralische Legitimation der Herrschaft, nämlich die Entwertung des Anderen des Ich als

eigenes Ich, damit es dieses nicht dauernd an sein eigenes verdrängtes Anderes erinnert; das Andere wird daher dem Ich in einer automatisierenden, seine Objekthaftigkeit betonenden Weise ähnlich gemacht. hier durch die 'Erfindung' Defoes von Freitag als Halbzivilisiertem: "er hatte ein sehr angenehmes Gesicht, dessen Ausdruck nicht wild und mürrisch war, sondern etwas sehr Männliches zu haben schien, und doch zeigte sein Antlitz auch alle Sanftheit und Weichheit eines Europäers, besonders, wenn er lächelte; sein Haar war lang und schwarz; nicht kraus wie Wolle, die Stirn sehr hoch und breit, und seine Augen drückten große Lebhaftigkeit und funkelnden Scharfsinn aus. Seine Hautfarbe war nicht richtig schwarz, sondern ganz bräunlich, aber dabei nicht von einem häßlichen. gelblichen, ekelhaften Braun wie bei den Brasilianern, den Virginiern und anderen Eingeborenen von Amerika, sondern von einem lebhaften Dunkeloliv, das etwas sehr Angenehmes hatte, sich aber nicht leicht beschreiben läßt (16)." Der Wilde ist überhaupt kein Wilder, sondern ein noch unentdeckter Zivilisierter; die Herrschaft des Zivilisierten über ihn wird ihm erst zu ihm selbst verhelfen; Robinson teilt Freitag nicht sein Wissen mit, um ihn zu bilden, sondern erzieht ihn nach seinem Ebenbild.

Typisch ist, daß Defoe das kaum eine detaillierte Darstellung wert ist; die erstmalige Konfrontation des 'Wilden' mit dem Zivilisierten, die eben auch für den Zivilisierten eine mit seinem eigenen Anderen ist, ist für Defoe kein Thema, schon gar nicht Anlaß zur Reflexion seiner eigenen Lebensweise. Bald nach der Ankunft Freitags, nach der im wesentlichen nur noch die Darstellung der Befreiung der anderen Gefangenen und der Unterstützung des Kapitäns, der Robinson nach England zurückbringen wird, folgt, endet die Inselgeschichte und wird in England fortgesetzt. Da, wo die Geschichte des Ich einen wirklichen Anfang finden und ihre Vorgeschichte überwinden könnte, da wo ein realer Anderer auftaucht, der dem Ich die Dezentrierung ermöglichen könnte, ist sie zuende; die eigentliche Arbeit des Ich, die der Vermittlung, die es erst zur wahren Realität, zur Selbstverwirklichung bringen könnte, wird der Unmittelbarkeit des Selbstbezugs aufgeopfert; das Ich bleibt im Imaginären. Wie in den Romanen Karl Mays, wie in aller das bürgerliche Ich unhinterfragt lassenden Reiseliteratur, kehrt das Ich in die Heimat zurück und läßt das Andere hinter sich, der Gefährdung der Vernichtung mit dem imaginären Bewußtsein der Überlegenheit entgangen.

Die angebliche Unmittelbarkeit des insularen Ich bezeugt sich in der Fortentwicklung der bürgerlichen Idee als Paradefall der Ideologie, die die Wahrheit der allgemeinen gesellschaftlichen Vermitteltheit übertünchen soll im 'Erlebnis': "jeder lebt seinen Stil . . . denn weder Plan noch Konvention bestimmt den Urlaub bei Robinson" (17); der sorgsam planende Bürger im Kapitalismus verkehrt sich im Spätkapitalismus in sein scheinbares Gegenteil: als kulturindustrielle Aufhebung der Bevormundung und der Isolation geriert sich die postmoderne Robinsonade als gruppendynamisches Singletum mit organisierten Beseelern, das heißt vertraglich gebundenen Animateuren.

- (1) Daniel Defoe, Robinson Crusoe, übers. v. Lore Krüger, München 1983, S. 175 (im Folgenden nur noch Seitenzahlen)
- (2) S. 176
- (3) Immanuel Kant. KrdrV B XXX
- (4) S. 180
- (5) S. 182f.
- (6) S. 183f.
- (7) S. G.W.F. Hegel, Werke, Ffm. 1971ff, Band 4/S.120 (Hervorhebung von Hegel), im Folgenden: Band/Seitenzahl
- (8) 2/519
- (9) deutlicher noch als in der Rphil in 2/517ff. (10) 228
- (11) 229
- (11) 229 (12) 235
- (13) 3/150 (Hervorhebung von Hegel)
- (14) 232
- (14) 232 (15) 271
- (16) 231
- (17) Katalog Robinson Club, Winter 85/86, ss. 11 und 5. Übrigens: "Nixdorfist Robinsons Freitag" (Anzeigentext im Spiegel 18/86, 28. April 1986, S. 100f.)

Heinrich Kupffer

Ästhetik und Massenkultur

Über Versuche, die Austauschbarkeit des modernen Menschen zu verhindern

1. Signale statt Kommunikation

Fast überall bin ich nur einer von vielen. Ich gehöre zur modernen Massengesellschaft, muß deren Rituale mitmachen und mich ihren Spielregeln unterwerfen, sonst komme ich nicht weiter. Eigene Verhaltensformen am falschen Platz stiften Verwirrung und Chaos, das muß ich wissen. Es gibt keine privaten Verkehrsvorschriften, keine nur auf mein Kind zugeschnittenen Erziehungsziele, keine spezifischen Formen von Leistung und Anerkennung. Der individuell gestaltete Abenteuerurlaub kann mir nur angeboten werden, weil er massenhaft organisiert wird; den besonderen Geschmack gibt es nur, wenn viele ihn haben; die Selbstverwirklichung auf dem Wochenendseminar ist für jeden offen.

Das alles ist noch kein Anlaß für kulturkritische Klagen. Es gibt eine Ästhetik der Masse, ohne die unser Alltag gar nicht funktionieren könnte. Massenkultur ist visualisierte Kultur, die sich ihren vielen Mitspielern nur in Bildern verständlich machen kann. Die Oualität des Abenteuerurlaubs bemißt sich nicht nach etwa stattgehabten Erlebnissen, sondern nach der Übereinstimmung von vorgefundenem Prospekt und selbstgemachtem Foto: das Wochenendseminar war schön, weil wir uns dort unbeschwert an den Händen fassen und damit unserem Identitätsgefühl Ausdruck verleihen konnten; die Besonderheit des besonderen Geschmacks überwältigt mich vor der Litfaßsäule, wo ein junger, gesunder Mensch mir versichert: Ich rauche gern! Massenkultur ist Kultur in Bildern, beginnt mit Hinweisschildern auf Bahnhöfen und Flugplätzen, sie setzt sich fort in Reklame und Propaganda durch die Medien; und sie findet sich allenthalben in der totalen marktgerechten Verpackung aller Lebensbezüge. Das kann auch nicht anders sein, denn eine Massengesellschaft reproduziert sich nicht über das Gehirn und kann nicht darauf warten, bis alle ein hohes Abstraktionsniveau erreicht haben.

Problematisch wird die Sache erst dort, wo das Prinzip der alltäglichen Ästhetik alle anderen Prinzipien außer Kraft setzt, wo wir schon die Prämissen und Grundfiguren unseres Denkens und Handelns als optisch verlockende Billigangebote aus dem kommunikativen Supermarkt beziehen, wo wir nur noch das sehen und weiterreichen, was auf allen Ladentischen wohlfeil zu haben ist. Weil das so gut funktioniert, gewöhnen wir uns schnell daran. Wir kommen gar nicht erst so weit, uns eine eigene Stellungnahme zu leisten, sondern wir stimmen ein in einen Jargon, den alle benutzen ("Das macht mich betroffen", "Das tut mir weh", "Ich bringe mich ein"). Habe ich das eine Weile gemacht, dann nimmt mein alltägliches Auftreten den Charakter von Signalen an. Ich kann mich schließlich dem Kollegen, dem Nachbarn, dem Partner nur noch so mitteilen, als sei er ein Verkehrsteilnehmer, dem ich meine Absicht kundtun muß. Damit übertrage ich das Prinzip des fremdbestimmten, auf den Massenverkehr bezogenen Zeichens auf die persönlichen Beziehungen. Meine Äußerungen leuchten als Lampen in einem Signalsystem auf, dem ich ebenso angehöre wie alle anderen. Selbst "eigene" Absichten werden mir erst verfügbar durch das Vorzeigen von Versatzstücken, die ich vom Ladentisch bezogen habe.

Muß das so sein? Ist Massenkultur gleichbedeutend mit Austauschbarkeit, oder gibt es ein Medium, das die Austauschbarkeit verhindert und uns ab und zu die Chance läßt, aus dem ästhetischen Massenkäfig auszubrechen? An diesem Punkt wird es schwierig. Unsere Verständigung im Alltag beruht auf der stillschweigenden Übereinkunft, daß jeder nur das empfindet und mitteilt, was auch alle anderen unter den gleichen Bedingungen mitteilen und empfinden können. Meine persönlichen Bekenntnisse werden nicht deswegen verstanden, weil die anderen sich bereitwillig dadurch erschüttern lassen, sondern, weil sie gelernt haben, mit solchen Bekenntnissen, die auch ihre eigenen sein könnten, ästhetisch umzugehen. Je platter meine Äußerung, umso besser kommt sie an. Wenn der Mitarbeiter, der beim Erreichen der Altersgrenze von seinen Kollegen verabschiedet wird, schlicht erklärt, er habe sich seit dreißig Jahren nach einem Rentnerdasein gesehnt, dann versteht ihn keiner. Er muß sagen: Ich habe immer gern gearbeitet; ich betrachte es als meine Pflicht, auch weiterhin zur Verfügung zu stehen, wenn ich gebraucht werde. Natürlich braucht ihn niemand; und ob er gern gearbeitet hat oder nicht, ist den Kollegen völlig gleichgültig. Aber er hat das richtige Signal gesetzt und damit einem Lebensgefühl Ausdruck verliehen, das sich an Fremdbestimmung klammert, weil es "Sinn" nur von anderen beziehen und eigenes Wirken lediglich in einem vorgegebenen ästhetischen Zusammenhang begreifen kann.

Dieses Verfahren funktioniert überall: in der Pädagogik, wenn ich anderen erzähle, daß ich mein Kind "zur Freiheit" oder "zur Ordnung" erziehe (je nachdem, welcher ästhetische Rahmen gerade gängig ist); oder in der Kommunalpolitik, wenn ein dringliches Problem nicht etwa gelöst, sondern "aufgegriffen" und mit einschlägigen Bemerkungen abgedeckt wird. Vorausgesetzt ist der Konsens darüber, daß Worte in erster Linie keinen inhaltlichen Sinn, sondern eine ästhetische Wirkung haben; daß Sprechen und Verhalten Signale setzen, daß nicht nur das, was ich äußere, sondern schon das, was ich überhaupt zu denken und zu empfinden wage, in ein System passen muß, wo es begriffen wird und mir auch noch die Gewißheit gibt, ich habe mich als eigenständige Person präsentiert.

Werbung und Alltagsleben, Öffentlichkeit und Privatheit durchdringen sich, beziehen sich aufeinander und bilden zusammen einen ästhetischen Gesamtkomplex. Was ich selber will, läßt sich von dem, was für jedermann visualisiert wird, kaum noch unterscheiden. "Ich rauche gern!" Nun, vielleicht rauche ich wirklich gern, aber darauf kommt es nicht an. Es kommt darauf an, ob sich meine Äußerung ästhetisch unterbringen läßt und eine gewisse Signalwirkung auslöst. Auch die Formel "Ich morde gern!" wäre in einem entsprechenden gesellschaftlichen Rahmen durchaus denkbar und ebenso wenig inhaltlich ernst zu neh-

men wie alle ähnlichen Floskeln. Verständlich machen kann ich mich allein unter der Voraussetzung, daß meine Äußerung nicht inhaltlich, sondern ästhetisch gemeint ist. Es geht nicht um Mitteilungen, sondern um das Abrufen von Stichworten für eingeübte Reaktionen. Und darin, daß in diesen Rollenspielen alles aufeinander abgestimmt sein muß, wird der Nihilismus des Alltags sichtbar.

2. "Witz" als ästhetische Kategorie

Die üblichen Versuche, sich in der Massengesellschaft ein eigenes Profil zuzulegen, bewegen sich in der Regel auf ein und derselben Ebene. Sie laufen darauf hinaus, sich zu distanzieren und jeden Anschein von Konformität zu vermeiden. Das tragende Motiv ist die Angst vor Anpassung und die Sehnsucht nach Identität. Von vielen möglichen Beispielen nennen wir nur drei: Aussteigen, Jagd auf Sündenböcke, Erziehung zum Nonkonformismus. Alle drei sind zum Scheitern verurteilt, weil sie innerhalb der Kategorien von Massenkultur bleiben und keinen Überstieg in ein anderes logisches System markieren. Aussteigen ist nicht Abkehr vom "normalen" Leben, sondern eine seiner möglichen Varianten; denn Massengesellschaft heißt immer auch pluralistische Gesellschaft, die viele Möglichkeiten bereithält, so daß jedermann sich mit seinem persönlichen Lebensentwurf darin wiederfinden und sogar auf Gleichgesinnte rechnen kann. Nur in monolithischen, zentral verwalteten Gesellschaften, wo es keinen Pluralismus, aber eben darum auch keine "Masse" gibt, wird Aussteigen zum Problem.

Die Jagd auf Sündenböcke zielt ebenfalls auf die Unverwechselbarkeit des Individuums, nur nicht bei mir selbst, sondern bei anderen. Auch dies ist ein Versuch, die relativ offene Gesellschaft wieder zu schließen und etwaige Mißstände aus einer einzigen Quelle zu "erklären". Wer sich daran beteiligt, setzt voraus, daß die Gesellschaft aus einem Guß ist, normalerweise reibungslos funktioniert und nur von einzel-

nen Übeltätern gestört wird. Aber ob Meier oder Müller eingesperrt wird, ist in einer Massengesellschaft mit Massendelikten im Prinzip gleichgültig.

Erziehung zum Nonkonformismus schließlich will den nicht-austauschbaren, nach eigenem Entwurf lebenden Menschen hervorbringen. Sie übersieht, daß ein beigebrachtes Verhalten niemals originell ist, weil alles, was es zu lernen gibt, von vielen anderen ebenso gelernt werden kann. Erziehung, Lehren und Lernen sind überhaupt nicht auf einen einzelnen bezogen, sondern müssen massenhaft organisiert werden und erweisen sich damit als Elemente der Gesellschaft insgesamt, ganz gleich, welche Ziele diese nach eigenem Dafürhalten verfolgt. Angst vor Anpassung ist selbst ein Phänomen, das nur in einer pluralistischen Massengesellschaft entstehen kann. Wer vor allem bestrebt ist, sich nicht anzupassen, legt sich auf ein voraussehbares Verhalten fest. Er braucht gerade für diese Haltung verläßliche Markierungspunkte, die ihm signalisieren, daß er auf dem "richtigen" Wege ist. Damit bezieht er sein Selbstverständnis nicht aus sich, sondern von außen. Anpassung und Nicht-Anpassung werden zu symmetrischen Figuren; sie lassen sich wegkürzen und heben einander auf.

Falls es eine Chance gibt, die Ästhetik des bestehenden gesellschaftlichen Systems mit seiner Dialektik von Anpassung und Nichtanpassung zu durchbrechen, dann können wir uns nicht planvoll auf ihre Wahrnehmung vorbereiten. Diese Chance besteht vielmehr nur bei einzelnen Gelegenheiten; sie ist bedingt durch Zeit, Raum und Umstände, kann insofern niemals vorausgesehen werden und ergibt sich nicht mit Sicherheit für jedermann. Unverwechselbar bin ich, wenn überhaupt, dann nur dort, wo ich etwas vollbringe, was in dieser spezifischen Situation kein anderer vollbringt. Das braucht nichts Spektakuläres zu sein: kein geniales Werk, keine sportliche Superleistung, keine Blitzkarriere; es genügt eine verblüffende Äußerung, eine unvermutete Handlung, eine überraschende Entscheidung, um die Ästhetik des Systems der pluralistischen Massengesellschaft für einen Moment sichtbar zu machen und dadurch außer Funktion zu setzen. Dies mag mir von Zeit zu Zeit glücken - oder auch nicht; jedenfalls kann ich keinem anderen sagen, wie er es machen muß, denn ich selber weiß das auch nicht. Ich kann allenfalls sagen: es bedarf dazu einer gewissen Disposition, die mir dazu verhilft, strukturelle Zusammenhänge zu erfassen und nicht auf alles hereinzufallen, was mir an gängiger Lebenshilfe angedient wird.

Wenn im folgenden drei mögliche Wege zur Unverwechselbarkeit skizziert werden, dann kann das aus den genannten Gründen nur sehr abstrakt geschehen; es handelt sich also weder um Handlungsanweisungen, die von vielen befolgt werden können, noch um anthropologische Bestimmungen, die "im Prinzip" immer gelten. Man kann dergleichen - streng genommen - nicht formulieren; es ist wie mit Ludwig Wittgensteins Erwägungen zur Sprache, wenn er am Schluß seines "Tractatus" erklärt: "Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen...dann sieht er die Welt richtig." Unter diesen Einschränkungen läßt sich sagen: eine Profilierung des Individuums in der Massengesellschaft kann zustandekommen durch "Witz", durch "Verweigerung", durch "Gestaltung". Das erste bezeichnet eine spontane intellektuelle Zerstörung der herrschenden Ladentisch-Mentalität; das zweite steht für einen Versuch, in bestimmten Situationen dem Gruppendruck einer Institution zu widerstehen; das dritte betrifft die mögliche ästhetische Innovation durch künstlerische Kreativität.

Der Witz hat eine ähnliche Wirkung wie ein Kurzschluß, der das bestehende elektrische System nicht nur in seinen Verzweigungen sichtbar macht, sondern zugleich auch lahmlegt. Im Witz leuchten die ästhetischen Strukturen eines Kommunikationssystems, einer Institution, eines gewohnten Verhaltens auf und werden eben damit schlagartig außer Funktion gesetzt. Der Witz ist selbst ein ästhetisches Formprinzip: er macht für denjenigen, der für so etwas Sinn hat, die Lächerlichkeit eines Ri-

tus, die Borniertheit einer Regelung, die Brutalität eines Herrschaftsapparates, die Absurdität einer Verschrift, die Hysterie einer Gemeinschaft sichtbar. Die Logik der vorgefundenen Lebensform wird relativiert und als eine unter mehreren möglichen enthüllt.

In diesem weiten Sinne ist also "Witz" nicht allein dadurch gekennzeichnet, daß man schallend darüber lacht. Vielleicht lacht man überhaupt nicht, vielleicht ist es gerade so, daß den Zuhörern das Lachen vergeht; und vielleicht weiß der Urheber des Witzes nicht einmal, daß er einen Witz gemacht hat. Ein guter Witz gelingt einem Menschen nur in seltenen Sternstunden. Und wenn er ihm gelingt, kann er das nicht vermitteln; er kann nicht einen anderen auffordern: Sei witzig! Könnten wir dergleichen verallgemeinern und das Prinzip des Witzes pädagogisch beibringen, dann wäre es um die Unverwechselbarkeit geschehen. Natürlich ist der Witz nichts Außergewöhnliches; er fällt nicht vom Himmel, sondern setzt voraus, daß der witzige Mensch sich in der pluralistischen Massengesellschaft zurechtgefunden hat: er bedarf einer "normalen" logischen Ebene, um sich von ihr zu distanzieren. Insofern muß sich auch der Witzige in gewissem Sinne "anpassen". Diese Dialektik von gewohnter Massenlogik und ungewohnter Logik des Witzes wird manchmal sichtbar in der Werbung; denn Werbung muß einerseits die Masse ansprechen und deren durchschnittliche Sehnsüchte visualisieren, andererseits aber auch durch witzige Verfremdung ihre innovative Absicht kenntlich machen.

3. Verweigerung von "Gemeinschaft"

Auch in der "Verweigerung" ist Unverwechselbarkeit möglich, wenngleich nicht planmäßig erreichbar. Die radikalste Form der Verweigerung ist die bewußte Opposition gegen ein Terror-Regime bis zum Einsatz des Lebens. Daß eine solche kompromißlose Haltung nur jeweils von einem einzelnen praktiziert, nicht aber vielen empfohlen werden kann, liegt auf der Hand.

Doch selbst in unserem durchschnittlichen Alltagsleben gibt es immer wieder Gelegenheiten zur Verweigerung. Es geht dann nicht gleich um Leben und Tod, aber doch vielleicht um Mut oder Feigheit, um intellektuelle Redlichkeit oder ästhetisierende Verharmlosung, um Aushalten oder Verschleiern von "kognitiver Dissonanz". Verweigerung im Sinne von Unverwechselbarkeit kann nur von Individuen oder vielleicht auch von Kleingruppen geleistet werden; die politische Opposition einer Großgruppe sagt sicherlich generell etwas über Denkmuster, moralische Auffassungen und soziale Zugehörigkeit ihrer Mitglieder aus, nichts aber darüber, ob sich jeder Einzelne gegen jeden Gleichgesinnten austauschen läßt.

Daher ist Sprödigkeit angesagt gegen Zumutungen, die in der durchschnittlichen Alltäglichkeit an mich herangetragen werden. Nehmen wir drei Beispiele: Abwehr von wohlfeilen Angeboten, die mir Identität verheißen; Abwehr der Vermittlung von Perspektiven durch Kundige, die es besser wissen als ich; Abwehr der eingefahrenen Spielregeln, die es in jeder Institution gibt, wo die chronische ästhetische Zustimmung aller Mitglieder als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

Die Angebote von Identität und harmonischem Lebensgefühl gibt es heute überall auf den pädagogischen, psychologischen und weltanschaulichen Ladentischen. Menschen erstreben eine ästhetische Identität. Sie wollen sich in der Großgruppe wohlaufgehoben fühlen und ihre individuelle Begrenztheit in Gemeinschaftserlebnissen überwinden. Ihnen wird gesagt, sie könnten das leicht selbst erreichen: durch Selbstbedienung mit gängigen Argumenten, Verhaltensmustern un Denkfiguren, ebenso wie im Supermarkt. Aber diese Form des Versuchs, sich gegen die Austauschbarkeit zu wehren, kommt schnell an ihre Grenze, denn gerade die dem Einzelnen angebotene Identität ("Wir sind alle für den Frieden!") ist ja massenweise zu haben, hebt also die Austauschbarkeit nicht auf, sondern besiegelt sie.

Die Vermittlung von Perspektiven und

Lebenssinn gilt bei rechtschaffenen Erwachsenen als Pflicht gegenüber der Jugend. In der Öffentlichkeit wird ja chronisch darüber geklagt, daß die Jugend keine Lebensperspektiven und moralischen Kategorien mehr besitze. Erwachsene beschuldigen sich, weil sie versäumt haben, der Jugend solche Perspektiven zu vermitteln. Damit halten sie an der autoritären Lenkung der Jugend fest, denn "Perspektive" ist eine bestimmte Art des Sehens, die zielgerichtet gesteuert werden soll. Hier wird der ästhetische Charakter solcher Beeinflussung deutlich. Wer dergleichen fordert oder mitmacht, glaubt immer noch, es sei generell möglich, jungen Menschen die "richtige" Sichtweise beizubringen. Der Versuch, Perspektiven zu vermitteln und dadurch die Austauschbarkeit zu überwinden, schlägt um in neue Austauschbarkeit, weil nun wieder alle dasselbe sehen, und zwar so, wie es von den tonangebenden Instanzen für normal gehalten wird.

Die Spielregeln in der Institution (in Behörden, Internaten, Vereinen) ordnen nicht nur den äußeren Ablauf, sondern auch das Denken und die Reaktionsweise, die Moral und die Orientierung der Mitglieder. Doch wer die Institution insgesamt ebenso vorbehaltlos verwirft, wie die meisten anderen ihr zustimmen, kann zwar vorübergehend einigen Wirbel verursachen, wird aber bald vor die Alternative gestellt werden, sich entweder zu unterwerfen oder zu gehen. Unverwechselbar wird er erst dann, wenn er bei gegebener Gelegenheit die Spielregeln ironisch außer Kraft setzt: etwa indem er öffentlich kundtut, er habe ein Verbot übertreten; indem er in einzelnen Fällen die Inkompetenz eines Funktionsträgers enthüllt; indem er durch subversive Fragen den Mangel an Begründung für geltende Normen freilegt. Ähnliches kann geschehen in happenings, Hausbesetzungen und para-politischen Spontanaktionen. Aber der Knalleffekt, mit dem die Ästhetik des bislang anerkannten Systems durch eine ästhetische Verfremdung und den Überstieg auf eine andere logische Ebene zerstört wird, ist nur beim erstenmal zu erwarten; wird dieses Vorgehen zur Routine, so

verpufft die Wirkung, und die Vorfälle werden ebenso austauschbar wie die agierenden Figuren.

Verweigerung zeigt sich dort, wo die Ästhetik eines herrschenden Systems aufgebrochen wird. Umgekehrt sind totalitäre Systeme darauf bedacht, eine in sich geschlossene, umgreifende Ästhetik zu bieten, in der jedermann eine optisch und akustisch aufbereitete emotionale Heimat finden kann. So hat der Nationalsozialismus durch seine sinnlich wirksame Propaganda einen ästhetischen Zusammenhang geschaffen, der eine homogene, nicht von Widersprüchen und unterschiedlichen Interessen zerrissene Gesellschaft vortäuschte und mit seiner Ästhetik der totalen Volksgemeinschaft alle Gruppen umschloß. Auch die politische Zielsetzung war letzten Endes ästhetisch, nicht sachlich aus einem greifbaren Interesse heraus begründet: Ließ sich die Welt nicht als ganze erobern, dann sollte sie als ganze untergehen.

In diesem ästhetischen Klima konnten sich gerade auch prominente Künstler und Schriftsteller dem Regime in die Arme werfen. Ästhetik wurde angewendet wie eine Droge, die eine direkte Problemlösung anbot und es nahelegte, vor der politischen Realität die Augen zu schließen. Das auf Ästhetik angelegte System und der ästhetisch existierende Künstler konnten sich aufeinander beziehen: die Ästhetik des Systems schien dem Künstler über alle politischen Bedenken hinweg ein genuines Tätigkeitsfeld zu eröffnen; und er selber konnte sich die Totalität der Volksgemeinschaft ästhetisch zunutze machen: "Für mich existiert das Volk erst in dem Moment, wo es Publikum wird." (Richard Strauss)

4. Kritisches Potential in künstlerischer Kreativität

Damit sind wir bei der dritten möglichen Form des Kampfes gegen die Austauschbarkeit des modernen Menschen. Wo Künstler glauben, die Kunst könne in totalem Zugriff die Welt wieder in Ordnung bringen, dort ist allerdings die Versuchung groß, sich einem ästhetisch drapierten totalitären System zu unterwerfen und die kritische Funktion der Kunst preiszugeben. Die Unbedingtheit des künstlerischen Engagements, die Lösung der Kunst von der wirklich existierenden Gesellschaft kann dialektisch in einen totalen Zusammenbruch der Kunst umschlagen. Dafür drei Bei-

spiele:

(1) Der heroische Realismus geht davon aus, daß ein inhaltlicher Bezug zu Moral und Werten durch eine Entscheidung in intellektueller Verantwortung überhaupt nicht mehr hergestellt werden kann. Die Welt wird so, wie sie ist, hingenommen. Es ist dann auch im Prinzip gleichgültig, auf welcher Seite ich stehe. Ich bewahre Gleichmut, bleibe tapfer auf dem Posten, habe aber keinen Anlaß für ein spezifisches Engagement. Diese Weltsicht verleitet zu einer Ästhetik des Schreckens. Der Künstler wird durch Leid und Elend, Grausamkeit und Tod nicht mehr aufgewühlt. Er präsentiert als neuen Menschentypus nicht den kritischen Aufklärer, der Partei ergreift, sondern den tapferen Einzelnen, der das ihn umwogende Chaos erträgt, ohne zu verzagen. Dieser individuelle Heroismus will die Welt strukturieren, schlägt aber um in ein beliebiges "Aushalten" jeder Katastrophe; der Einzelne wird zum Spielball politischer Gruppen und verfällt gerade in seiner Einsamkeit erst recht der Massenexi-

(2) Auch die Beschlagnahme der Kunst für die politische Revolution schlägt dialektisch in eine Zerstörung der Kunst um. Insofern irren die frühsowjetischen Kunsttheoretiker, wenn sie die (proletarische) Kunst als unmittelbar wirkendes, bewußt eingesetztes Werkzeug der Lebensgestaltung stilisieren. Eine Kunst, die sich in dieser Weise organisieren läßt, ist eine um ihre kreative Dimension verkürzte Kunst, mithin keine Kunst mehr. Kunst wird von denen, die sie für vorausgesetzte Ziele einspannen wollten, immer schon wie eine fremdbestimmte Veranstaltung verstanden, die sich zielgerichtet organisieren läßt. Man möchte sich gern der freiheitlichen Elemente der Kunst versichern, ohne zu bemerken, daß dieser Zugriff die Kunst zerfrißt und ihrer Dialektik beraubt.

(3) Schließlich finden sich die etwa im Futurismus und Expressionismus unternommenen Versuche einer radikalen Veränderung der Welt, der Aufschrei des fremdbestimmten Menschen, die Forderung nach einer Umwertung der vorgefundenen Werte dialektisch gerade in der Wirklichkeit totalitärer Systeme "erfüllt". Solange sich die Innovation noch ästhetisch fassen ließ, war sie "witzig": "Und wir jagten dahin und zerquetschten auf den Hausschwellen die Wachhunde, die sich unter unseren heißgelaufenen Reifen wie Hemdkragen unter dem Bügeleisen bogen." (F.T. Marinetti) Aber der Witz hielt nicht lange vor, denn schon hier lauerte der Faschismus am Horizont. Ähnlich lief es mit dem Drama des Expressionismus, in dem sich die Aufbruchstimmung einer ganzen Generation ausdrückte. Es war der Kampf des Lebens gegen die Starrheit, der Söhne gegen die Väter, der Unterdrückten gegen die Herrschenden, des Individuums gegen die Masse, der Gemeinschaft gegen die Gesellschaft, des Gefühls gegen die Ratio, der Mitmenschlichkeit gegen die Entfremdung; gute und schöne Absichten, auch für uns heute durchaus nachvollziehbar; aber der dialektische Umschlag in die Volksgemeinschaft und in die ästhetische Totalität des Nationalsozialismus lie nicht lange auf sich warten

Gemeinsam ist allen solchen ästhetischen Unternehmungen die Sehnsucht nach dem neuen Menschen und der Glaube, dessen Hervorkommen durch die Kunst befördern zu können. Dieses Wagnis erweist sich als zwiespältig. Der neue Mensch ist gedacht als der gute neue Mensch; doch was spricht dagegen, daß dieser neue Mensch auch der Verneiner und Zerstörer aller Ordnung wird? Im radikalen Wandel liegt ein totalitärer Anspruch. Der Wille zum Neuen kann sich gegenaufklärerisch auswirken und Innovation verhindern. Wenn alle schuldig sind, wenn alle sich ändern müssen, dann verschwinden die ungerechten Herrschaftsverhältnisse und die konkrete Schuld einzelner Menschen aus dem Bewußtsein. Dadurch wird die feststellbare Verantwortung

für bestimmte Fakten und Entwicklungen eingeebnet. Gesellschaftliche Zusammenhänge bleiben undurchschaut, da jedes Phänomen auf die allgemein menschliche Ebene emporgehoben wird. So muß gefragt werden: Ist vielleicht die Sehnsucht nach dem neuen Menschen nur eine Chiffre dafür, daß im Grunde nichts verändert zu werden braucht? Ist der neue Mensch nur ein Traum, eine Selbststilisierung, ein Ausdruck der passiven Haltung des Untertanen? Wird der neue Mensch nur als der große Führer hervortreten und mir die Welt so interpretieren, daß ich mich selbst nicht zu verändern brauche?

Wie kann der Künstler mit dieser Gefahr des dialektischen Umschlags fertig werden und dennoch der Austauschbarkeit des Menschen in der Massenkultur entgegenwirken? Eine Antwort läßt sich nur negativ, durch Ausschließung gewinnen. Sie könnte lauten: Kunst leistet keine totale Veränderung; Kunst erfüllt keine "Aufgabe"; Kunst hebt sich ab von chronischer Visualisierung.

Kunst verzichtet auf eine totale Veränderung; denn sie bliebe mit einem solchen Anspruch gerade in den logischen Kategorien der zu verändernden Gesellschaft. Einerseits sind Kunstwerke selbst Bestandteil der Gesellschaft, weisen deren Merkmale auf und akzentuieren ihre Möglichkeiten, denn sie sind von Raum, Zeit und Gelegenheit abhängig. Kunstwerke als Steinplastiken, Kunstwerke mit technischer Apparatur, Kunstwerke als happenings, Kunstwerke als Bewegungselemente sind nur Kunstwerke, solange sie in einer Ausstellung aufgebaut sind, nicht aber auf dem Transport. Andererseits markieren sie gerade dadurch eine Distanz, eine ironische Verfremdung derselben Gesellschaft: sie treten hier und da in Erscheinung, "erzählen einen Witz" und verschwinden wieder. Es kommt also auf das Arrangement des Umfeldes und auf die Konstellation der beteiligten Personen

Kunst hat *keine Aufgabe* zu erfüllen: Gäbe es eine solche Aufgabe, so müßten Sinn und Ziel der Kunst nach den bereits verfügbaren Kategorien formuliert worden sein,

aus denen sich die Kunst gerade gelöst hat. Es gibt aber keine Instanz mehr, die der Kunst schon vorausliegt, so daß sie sich an ihr messen lassen müßte. Vielmehr ist Kunst selbst ein ursprünglicher Zugang zur Wirklichkeit. Die Frage, welche Aufgabe die Kunst in der Gesellschaft zu erfüllen habe, greift allemal zu kurz. Kunst gehört nicht auf die Ebene der Mittel, sondern auf die der "Zwecke". Sie ist selbst an der möglichen Sinngebung beteiligt, liegt also im Bereich dessen, was das "Ziel" aller denkbaren Aufgaben sein könnte.

Kunst bildet ein Gegengewicht gegen die chronische Visualisierung des gesamten Alltagslebens in den Medien. Der Drang zur Visualisierung ist ein Kennzeichen von Massenkultur, wo Wahrnehmung weniger über das Gehirn als über die Sinne erfolgt. Die allgemeine Visualisierung hat den Charakter von Signalen, Verkehrszeichen, Hinweisschildern: sie ist unkritisch und zweckgebunden; sie verbreitet Klischees. reproduziert das Vorhandene, dient der Unterhaltung und wird zum Erfahrungsersatz. Massen-Visualisierung heißt Leben in einer Bilderwelt.

Sicherlich: auch die Kunst setzt eine Bilderwelt voraus; und in der Tat sind die Unterschiede zwischen Kunst und Massenvisualisierung nur idealtypisch und theoretisch faßbar, während sie in der Wirklichkeit oft verschwimmen. Dieser Unterschied liegt auch nicht in einer absolut vorhandenen Qualität eines Werkes selbst, sondern im sozialen Kontext, im Gebrauch, in der Wirkung, im Publikum. Er liegt in der Frage: Will ich mich lediglich wiedererkennen, suche ich Bestätigung und Halt; oder lasse ich mich zu neuem Sehen, Denken und Handeln anregen?

5. Fazit: Chancen zur Abwehr der Austauschbarkeit

Versuchen wir zum Abschluß, ein Fazit zu ziehen. Ich habe eine dreifache Chance, die überall und jederzeit wirksame Tendenz zur Austauschbarkeit vorläufig aufzuhalten.

1. Ich bejahe die Massenkultur und wider-

stehe der Versuchung zu eskapistischen Privatlösungen. Nur wenn ich nicht aussteige, nur wenn ich keinen "neuen Menschen" will, nur wenn ich auf Träume von totaler Veränderung verzichte, wird mir die dialektische Grundfigur der Massengesellschaft deutlich. Ich erkenne: Einerseits gerät jede Innovation, sobald sie zum Programm gemacht und "pädagogisch" für viele organisiert wird, zur verwechselbaren kulturellen Ware vom Ladentisch; andererseits beruht der Pluralismus derselben Gesellschaft darauf, daß nichts mit Notwendigkeit vorgegeben ist.

2. Ich lasse mich auf persönliche Beziehungen ein und scheue nicht das darin liegende Risiko. Unverwechselbar werde ich nicht schlechthin, sondern nur für bestimmte Personen. Wer Beziehungen allein in Form von Waren als "Beziehungskisten" wahrnimmt und alle Bemühungen zur Überwindung der Austauschbarkeit selbst schon für austauschbar und öffentlich anbietbar hält, bleibt wirklich austauschbar.

3. Ich habe keine Angst vor Entfremdung. Das Gespenst der Entfremdung entspringt der Sehnsucht nach einer Existenzform, in welcher der Mensch noch (oder schon wieder) bei sich selber ist. Aber das Bemühen, der Entfremdung zu entkommen, führt in immer neue Frustrationen. Denn ist die Aufhebung der Entfremdung nicht nur ein ästhetisches Ziel? Ist das Verlangen nach Ganzheitlichkeit und Identität nicht nur eine ästhetische Illusion? Ist Schillers spielender Mensch wirklich wünschenswert? Auch Hitler hat in gewissem Sinne "gespielt".

Alle drei Wege haben eine ästhetische Dimension. Die Bejahung der Massenkultur ermöglicht die ästhetische Verfremdung und die aus ihr folgende kritische Abstandnahme; das Risiko der persönlichen Beziehung spiegelt sich im Risiko, mich persönlich auf ein Kunstwerk einzulassen; die Gelassenheit gegenüber der Entfremdung erleichtert die Abwehr eines mit dem Anspruch totaler Ästhetik auftretenden Menschenbildes.

Hans-Dieter Bahr

Xenia

oder der ephemere Aufenthalt

Identität als Verfehlung

Es mag verwundern, von der Philosophie her ein Thema angehen zu wollen, das in ihr keinen Ort zu haben scheint, nicht einmal über den Umweg oder im Nachklang einer mythischen Metaphorik. (Man denke an Davids Hoffnung oder an Ciceros Melancholie, nur ein Gast auf dieser Erde, einer Herberge, zu sein.) Man wird also auf die Sozialgeschichte und ihre Wissenschaften verweisen wollen, gleichwohl dabei auf das Erstaunliche treffen, daß gerade diese sich nie des Themas angenommen haben. Und wäre nicht zu vermuten, daß sie es auf ihre Weise gar nicht konnten? - Nicht, daß die Erscheinung des Gastes nicht befragt wurde, stellt das Problem dar, sondern daß die Art seiner Befragung, - sei sie ethnologisch, rechtlich, soziologisch, - zu Identitätsaussagen über ihn gelangen wird, die seine Erscheinung wesentlich verfehlen. So werden die ausgrenzenden Urteile über den Gast zwar zum Ort seines Schutzes, wo er aber auch vieldeutig und unkenntlich

Er ist weder nur Fremder noch Einheimischer, nicht nur der Reisende im Unterschied zum Ansässigen oder der Unbekannte im Unterschied zum Bekannten. Fremden Gesetzen unterworfen kann er als "Knecht" gelten, den doch die Gastfreundschaft zum "Herrn" erhebt (Abraham, Odysseus). In ihm kann ein Freund oder Feind vermutet, er kann zum Vertrauten oder zum Verräter werden. Er ist weder durch Besitz noch durch Besitzlosigkeit zu definieren, weder durch Rechte noch durch Rechtlosigkeit, und sein Incognito oder sein Schicksal vermögen selbst seine Standeszugehörigkeit und seinen Namen auszulöschen.

Aber der Gast ist nicht wegen einer Armut an möglichen Bestimmungen unidentifizierbar; seine versuchte Identifizierung verfängt sich vielmehr im Netz der endlosen Geschichten, die er berichtet oder die über ihn erzählt werden, und in diesen kann der ungebetene Gast ebenso in den eingeladenen, der erwartete in den unheimlichen, der steinerne in den engelhaften Gast wechseln. Indem der Gast die sozialen Zu-

schreibungen und Rollen wie einen weiten Mantel über sich hängt, bewegt er sich immer schon in den Spielregeln des Anschlusses und der Zugehörigkeit, in welchen er aber zugleich jenen rätselhaften Status bezieht, den die Philosophie der Neuzeit dem "Subjekt" im Sinne des ego alter ego zuzuweisen suchte. Aber der Gast ist auch nicht durch die Formen einer inneren, reflektierten Austauschbarkeit bestimmbar, welche im Gestus einer Zurückhaltung seines Begehrens und im partiellen Abbruch wechselseitiger Ersetzungen seine Eigenheit konstituieren. Ohnehin ist das kodifizierte, äußerlich binäre Verhältnis von Gast-Wirt ein spätes geschichtliches Resultat, sowohl in sozio-ökonomischer wie vertragsrechtlicher Hinsicht. Das Opfer, Gabe und Gegengabe, der Austausch der Geschenke, die ewigen Begleichungen einer Schuld gehen in diesem Verhältnis voraus und verweisen, zumindest im europäischen Raum der Antike, auf eine Austauschbarkeit des "Gastes" (xenos, hospes) als ebenso Gebender wie Nehmender. Aber im Moment der Wende bildet er "selbst" die Schwelle zwischen dem Sakralen und dem Profanen, unentscheidbar zumeist, ob als ein Elender oder als ein Gott. Daher blieb die Gastlichkeit stets die Sphäre, an deren Rändern man auf das Auftauchen von Botschaften lauerte, die Klarheit und Erkenntlichkeit bringen sollten und doch mit diesen Identifizierungen eben den Gast zum Verschwinden bringen. Noch Chrysostomos warnte, frage nie einen Gast, woher kommst du, wie heißt du, wohin gehst du. Und mache Völker gewährten den Ankömmlingen exzessivste Gastfreundschaft, Fest der Begrüßung, der Bewirtung, Beherbergung und Beschenkung, die keinen Tausch und kein Abkommen einleiteten, sondern sich als Darstellungsweisen über- bieten sollten. Indem sie sich weigerten, Gegengaben der Gäste anzunehmen, - nicht einmal in der Form, sich das Erlebte des Anderen erzählen zu lassen und sie danach auszufragen, suchten sie die Gesetze des Tausches zu suspendieren, als existiere der Gast nur in der Paradoxie seiner "Undankbarkeit", Schuldlosigkeit. Es geht um nichts als um die Begegnung selbst, die sich inszeniert, um ein Ent-gegen-kommen, worin die Opposition des Auseinander und Ineinander, des Gegeneinander oder Miteinander unterlaufen werden durch ein sich geleitendes Beieinander: der Gast als eine Spur unterhalb oder quer zu den Weisen des Gebens und Nehmens.

Von dieser extremen Gastlichkeit aus, die ein Wissen von sich jenseits der Oppositionen darzustellen sucht, ließe sich die Frage nach der "Subjektivität" vielleicht anders wiederholen. Liegt nicht dem abendländischen Entwurf ihrer "Identität" die verdrängte Bestimmung einer Nähe voraus, die vor der Zertrennung der Unterschiede in Verschiedenheit und Einerleiheit besteht? Wobei hier einander nahe sein kann. was als Meßbares fern liegt, - wie im Begriff der Folge immer schon angesprochen war; oder umgekehrt einander fern bleibt, was meßbar nahe liegt - wie der Begriff des einander Fremdgewordenseins anzeigt. Die Nähe der Gäste ist ein "Bei sich als einem Anderen sein", wobei das "Als" nicht Partikel einer Rückkehr und Spiegelung ist, die immer nur durch eine Unterwerfung und Beugung (Reflexion) erreicht werden kann. "Als" meint hier das "Also" der Folge, und die Folge zeigt die "Einfältigkeit" des Subjekts vielmehr als eine im Zeitstau aufgeworfenen Vielfältigkeit, die es nicht zum Zerfall in bloße, beliebige Pluralitäten kommen läßt.

In der einfachen Reflexionsbestimmung des Ich als "in sich seiend mit sich identisch" klingt die gastliche Nähe des Entgegenkommens noch an ("Mitsein") und wird zugleich vertrieben ("Insichsein" als Aussetzung des Außen). In der Leugnung und Verdrängung des Gastes konstituiert sich Identität als der reine, sich selbst seiende Unterschied überhaupt oder als die absolute Vereinzelung des Subjekts als Ich. Von dieser Vereinzelung her, in seiner sozialen Konstituierung als In-dividuum, verliefen die abendländischen Strategien der Vergesellschaftung als die je besonderen Einheiten der Vielen gegen die Andersheit vieler Anderer. Und darin ist die Geschichte der Gewalt des Zusammenhangs als

Sicherheit immer schon eine der endlosen Gewalt gegen die Gewalt, die Geschichte ihrer Unlösbarkeit. Und von daher lassen sich alle Strategien der Identifikation als unentwegte Verdrängungen einer dadurch erst beunruhigend und verdächtig gewordenen Gastlichkeit beschreiben, deren ebenso unentwegtes Wiederauftauchen die Geschichte des Zufalls und der Unsicherheiten schreibt. Im Gestus der Identifizierung verfehlen wir den Gast und vereinzeln, so daß die Vereinigungen gegen solches Ausgeliefertsein des rein Eigenen aufgerufen werden. Und vielleicht basieren alle ausweglosen Zirkelhaftigkeiten auf solchem Verfehlen des Gastes.

Von der Neugierde zum Verdacht: die polizeiliche Erzählung

Es mag paradox klingen, die Verdrängung des Gastes als eine Grundstruktur europäischer Sozialität beschreiben zu wollen und zugleich zuzugeben, daß die Tendenz unserer Gesellschaft wie nie zuvor darauf zu gehen scheint, dem Status des Gastes mehr Raum zu geben als dem alten Spiel familiärer Intimitäten und vereinzelter/vermasster, "verstaatlichter" Anonymitäten. Es wird uns immer weniger gelingen, entweder zuhause oder unterwegs zu sein. Dazwischen aber lag immer schon die alte Würde und die Verehrung des Gastes als das ausgezeichnetste Merkmal menschlicher Urbanität. Es gibt die unabschließbare, großartige Neugierde für den Gast, die uns selbst geleitet, die ein an sich selbst vorläufiges Wissen über den Gast vermehrt, ohne es anhäufen zu können. Man könnte es als eine Vermehrung bezeichnen, die sich so sehr verzweigt, daß es kein Zurück zum ehemaligen Ort der Ab-stammung geben

Noch ist jedoch der "Stammbaum", der unser Wissen über den Gast zensiert, kenntlich: er sei zunächst wesentlich derjenige, der fremd und unbekannt sei. Als Fremder wird der Gast in jene Distanz gebracht, durch welche er schon identifiziert ist, ehe wir etwas über ihn erfahren und wissen. Insofern blieb die extremste Gestalt des derart verdrängten Gastes der *Tod*, als der er dem Ich selbst entgegenkommt. Und hier setzt ein bestimmter Typus seiner endlosen Befragungen ein, Projektionen eines Wissens, die sich schichtenweise über diesen Fremdling legen werden, weil niemand mehr an eine "Schuldlosigkeit" des Gastes glaubt: es ist das, was man die *polizeiliche Erzählung* nennen kann:

Wie ist dein Name und der deines Geschlechts? Woher kommst du, wo liegen Ort und Zeit deiner Geburt? Erzähle mir etwas über deine persönlichen, deine familiären, krankengeschichtlichen, standesmäßigen, beruflichen Verhältnisse, über deine politischen, religiösen, ästhetischen Ansichten, über deine Vorlieben und Abneigungen, über deine Fähigkeiten und Kenntnisse, über deine erlittenen oder verschuldeten Erfahrungen, Taten, Handlungen, Gesinnungen, Absichten und Vorhaben, über deine Kontakte und Beziehungen. –

Man wird sich immer schon in solchen Erkennungsdienst gestellt sehen und sich ihm mehr oder weniger erkenntlich zeigen. Die Struktur dieses zuschreibenden Wissens, unter welcher sich das Subjekt als Person konstituiert, ist polizeilich, weil sie mehr durch eine Geschichte des Verdachts (Personenbeschreibung) als durch eine der Neugier, - die bekanntlich kein "Bedürfnis" ist, weil sie nicht befriedigt werden kann, geschrieben wurde. Es geht hier um jene von vorne herein begrenzte Anhäufung eines überprüfbaren Wissens, die eine Vergewisserung ermöglicht. Der Verdacht richtet sich nicht nur gegen die stummen und verschwiegenen Phänomene, sondern auch gegen jenes Wissen, durch dessen Bekundung sich die Person in bestimmter, vielleicht auch fälschender Weise erkenntlich zeigen will. So begrenzt das polizeiliche Wissen in sich auch ist, so unersättlich ist es, an den Punkt der Unverwechselbarkeit der einzelnen Person zu gelangen. Die Strategien der Identifizierung werden daher nicht vor den Einheimischen, Zugehörigen, Bekannten halt machen: unter dem Blick der Überwachung wird alles solange "fremd"

bleiben, bis nicht seine unverwechselbare Einzelheit feststeht, und sie, diese Strategien, müssen von der notwendigen Illusion ausgehen, daß sich damit die Sicherheiten des Lebens vermehren ließen. Sie werden daher auch vor wissenschaftichen und philosophischen Texten nicht haltmachen. In diesem Sinne sind die abendländischen Wissenschaften schon "Kritische Theorie" gewesen, bevor sie "Aufklärung" zum einzigen Programm erhoben hatten.

Die Person, die sich, in der Verdrängung des Gastes, durch Überwachung und Überprüfbarkeit, also durch sein Spiegelbild konstituiert, wird untrennbar von dem sein, was man in einem weiteren Sinn Ausweis und Paß nennen kann: der Ausweis wäre die Praxis und das stets wiederholbare Resultat der Beweisführungen, daß Ich dieser sei (und nur ein Gott könnte, wie Descartes spürte, die "Polizei" absolut betrügen); und der Paß wäre Praxis und Resultat jener Prüfungen, die jedes Ich zu bestehen hat, durch welche alle sozialen Zugänge gefiltert, die Ein- und Ausgänge geregelt werden.

Ansässigkeit und Schuld oder die "Undankbarkeit" des Gastes

Gleichwohl war es die Neugier selbst, welche nach diesem Gestus der Identität zu fragen begann und bemerkte, daß sie, im Verfehlen des Gastes, sich selbst auf unkorrigierbare Weise verfehlen mußte: Identität ist Unterschied und die Differenz beider bleibt uneinholbar. Und so organisieren sich die abendländischen Diskurse in dem, was die Linguistik seit Saussure "Oppositionen" nennt und in seiner Praxis als Dichotomie wirksam ist. Man könnte die Differenz als die abstrakteste Form jener verdrängten, abwesend-anwesenden Gastlichkeit bezeichnen, welche eine Begegnung und das Entgegenkommen der Oppositionen erst ermöglicht, da der Sprechende sie weder bereisen noch bewohnen kann. Das Soziale zeigt sich als sprachliches Paradox: durch Dichotomien verdrängt man jene Gastlichkeit, ohne welche die Begegnung

der Oppositionen selbst unmöglich wäre. Dieses Paradox bewirkt eine ständige Verschiebung, so daß die oppositionellen Momente sich nie in einem Gleichgewicht halten können; ihre Struktur ist die Inäguivalenz, von der aus wiederum unser Begriffdes Gastes selbst strukturiert wurde: wir denken von dem aus, was das Abendland "Kultur" nennt, cultura: Bildung, Pflege und Kult im Ausgang von der Ansässigkeit, der Anpflanzung, dem Aufbau. Nennen wir sie allgemein das Haus, von dem aus wir den Weg denken. Nur im Moment einer Gründung könnte es so scheinen, als wäre die Methode (der Weg) früher als die Konstruktion (das Haus); wir ziehen die Linie zum Kreis und schließen durch die Rückkehr des Weges den Umkreis eines künftigen Aufenthaltes, der Sitz und Gebiet werden soll. Gleichwohl haben wir schon zuvor den Weg bewohnt: wir können keine Richtung einschlagen, ohne zuvor den Halt gemacht zu haben, der uns eine Drehung ermöglicht. Die Festigkeit des Standes vertieft sich im grabenden Ausheben, im Bilden des Grundes, der Fundament wird, über den sich Aufbau und 'Gefüge (Struktur und Konstruktion) erheben werden, die archi-tektonisch zum Abschluß kommen. Die Lage und der Sitz werden jene in sich ruhende, bewahrende Immanenz bestätigen, durch welche wir das Transzendieren der Wege erst vorstellig machen. Ohne diese Anpflanzung und Ansässigkeit wäre eine Geschichte der Abstammungen, des Erbes, des Eigentums unschreibbar gewesen. Der Weg, auch wo er ins Ungewisse der Er-fahrungen und Gefährdungen führt, ist immer schon von einer als Rückkunft antizipierten Ankunft gedacht, als "Wiederbesetzung des Hauses der Wahrheit". Jeder Weg und jede Methode ist von dieser vorgängigen, aber keineswegs anfänglichen Konstruktion und ihrer Begründung bestimmt; man bewegt hier keine Spuren in eine wüste terra incognita hinein, weil man sich immer schon auf dem Weg befindet, ihn besitzt, von ihm aus alle Verluste, Abirrungen, Abwege denkt. Man hat in dieser Kultur die Wege schon erschlossen, bevor man sie beging oder bahnte. Jeder Gang ist schon als Sitz bestimmt, jede Bewegung wohnt in ihrer Form. Von dieser Ansässigkeit aus beschreiben wir das *Kommen und Gehen der Gäste*, unsere Einkehr und unser Empfangen und vergessen so die elementarere Struktur der Begegnung und des Entgegenkommens.

Versucht man, diese Inäquivalenz der dichotomischen Momente, dieses Überlagertsein des Weges vom Haus, zu erklären: versucht man die Vorherrschaft des Sitzes, der Position, der bewahrten Immanenz, von der aus alle Überschreitung als Mitnahme und Überlieferung und insofern als Angst vor Vergessen, Verlust und Tod erscheinen muß, zu begreifen; so mag man sie vielleicht aus einer traumatischen Wende von nomadischen zu agrikulturischen Lebensformen beschreiben wollen. Aber einen Grund für die Wende läßt sich nicht mehr angeben ohne das Begründete, die Ansässigkeit, schon vorausgesetzt zu haben. Auch eine Theorie des Bedürfnisses würde das Problem verfehlen, weil es ebenfalls jene Rückkehr des Mangels zu sich selbst, eine Ansässigkeit als Bedingung der Reproduktion, schon voraussetzen würde, anstatt ihr Auftauchen zu erklären.

Unser möglicher Begriff des Gastes und wer wollte nicht am Traum seiner Unschuld festhalten, die so unendlich unsere Neugierde belebt - wird so zwar wohl kaum jenseits unserer Ansässigkeiten denkbar sein; aber doch so wenig von ihnen eingefangen sein, wie sie selbst immer fragil und verletzlich blieben. Vielleicht können wir sogar mehr sagen, da unser Jahrhundert im Begriff steht, diese Vorherrschaft der Ansässigkeit durch die Trans-missionen seiner Techniken aufzulösen. Und diese Tendenz hat sich selbst in Form einer "irreparablen" Entdeckung (der Freuds) angekündigt, daß die Systeme der Bedürfnisse nur "representamen" des Begehrens, des "Von sich selbst lassens", sind.

Die lange "pflanzliche" Genealogie der Stadt mit ihren Verwurzelungen, Abstammungen, Verzweigungen, mit den Zeiten ihrer Blüten und Befruchtungen, ihres Sterbens und Wiedererblühens, mit ihren Ängsten vor den Sprüngen einer unbekannt ge-

bliebenen Animalität, - diese Geschichte kommt an ihr Ende, und im Übergang zur Metropole beginnen die Dichotomien nicht deshalb zu verfallen, weil man das "ausgeschlossene Dritte" gefunden hätte, sondern weil sie so mannigfaltig wurden, daß die "Klarheit" ihrer alten politischen Freund-Feind Orientierungen ebenso zum Lachen zu reizen beginnt wie ihr tödlicher Ernstfall zum Verstummen. Das große Unbehaben heute, weder "im eigenen Hause" noch nur in der Fremde" zu sein, ist wohl nicht anders lesbar denn als eine Botschaft verdrängter Hospitalität. Das Gefühl der Unsicherheit über die Sicherheiten könnte vielleicht zu einem Umgang mit ihrer, der gastlichen Versehrbarkeit (ein anderer, "chinesischer" Name für Kultur?) führen. Das wird nicht durch eine Ausdehnung des Verhältnisses von Gastgeber-Gastnehmer geschehen können; die Gesetze des Tausches (Gast-Wirt) haben von jener Unverträglichkeit eines Beschenktwerdens befreit, durch das wir nicht mehr anders als in Schuld geraten; sie, die Regeln des Tausches, sind eine Möglichkeit der Schuldbegleichung, hinter welche nur die Familie zurückfällt. Unser Traum aber gilt der "Undankbarkeit" des Gastes, die wir gleichwohl noch nicht einmal im Gedanken auszuhalten vermögen, ohne in Zorn zu geraten. Wir wollen nicht glauben, daß jene Undankbarkeit mehr sein könnte als eine trotzige Verweigerung, die Schuld anzuerkennen, die das Geschenk als Eingrabungen "notwendig" hinterlassen müsse. - Kurz, es geht nicht um eine romantische Nostalgie, in welcher das Gast-Wirt Verhältnis eines angeblich wärmeren von Gastgeber-Gastnehmer wegen verlassen werden sollte; dieser Raum ist vielmehr der einer möglichen Begegnung der Gäste untereinander. Vielmehr wäre jener Impetus der Gesetze des Tausches zu vollenden, der bisher im Begleichen einer Schuld immer noch auf deren unentwegter Wiederherstellung verwiesen bleibt. Es geht, um es zu wiederholen, um die Unschuld und insofern um die Undankbarkeit des Gastes; erst sie könnte den "Dank" aus der Pflicht der Erwiderung befreien und gleichsam in ein "Kompliment aus heiterem Himmel", dem unerwarteten, verwandeln.

Die Poesie des Denkens und die Aufgabe des Gastes

Wir hatten Glück: die Geschichte der Identifizierungen und Verdrängungen des Gastes wurden selbst begleitet von einer poetischen Sprache, die als "Dichtung" an die Peripherien wissenschaftlicher Dichotomien gedrängt worden war, weil sie die Struktur der Urteile als Entscheidungen bedrohte. Im Unterschied zur Verdrängung des Gastes durch die Dichotomie, in welcher die Rückkehr des Verdrängten, - der Gast als unheimlicher Doppelgänger - garantiert blieb, hat die poetische Sprache die Verschiebung des Gastes als die seiner Verdichtung geschrieben. Versuchen wir von hier aus das philosophische Problem zu begreifen:

Es ist vielleicht der auffälligste Stil großer Philosophien, sich von der seltsam a-topischen Position, das heißt: von der Paradoxie nicht beirren zu lassen, zwischen Wissenschaftlichkeit und Poesie das Problem zu sein, im Denken von Wissenschaft und Kunst zugleich eine Poesie des Denkens zu sein

Die Logik hatte ihre "Probleme" mit dem "problematischen Urteil": "S ist vielleicht p, vielleicht nicht-p." Löst sich damit nicht jede Urteilsform auf, in der es doch um eine Wahrheitsentscheidung ginge (Sigwart)? Oder sollte man mit Kant sagen, daß die Zugabe einer Modalität das Urteil gar nicht berührt? Oder verweist nicht das In-Schwebe-halten über die Logik hinaus auf ihren "Grund" in der Einbildungskraft, (Fichte, Heidegger, W. Schulz)? Sollte die dichotomische Urteilslogik, die letztbegründend der Garant der Vernunft unserer Entscheidungen sein soll, selbst ein problema sein, einem "Vorwurf" gehorchen und ihm zugleich widersprechen?

Diese Fragen verweisen jedenfalls auf einen Überschuß des Problems gegenüber der Lösung, und in diesem Überschuß ist Philosophie ebenso "wissenschaftlicher" wie "poetischer" Diskurs. Daher könnte man vermuten, daß sie an einem Gespräch zum Gast teilnehmen kann, das bisher einzig von den europäischen Künsten, aber von keiner Wissenschaft, hatte geführt werden können; von der Malerei, der Musik. dem Film nicht weniger als von da aus, wo der Gast, im Entgegenkommen von Form und Zufall, zum Thema, zur Auf-gabe des Gegenstandes, wurde: in der poetischen Literatur von Moses und Homer bis zur Gegenwart. Aber im Unterschied zum Verfahren der Kunst-und Literaturwissenschaften wäre die Philosophie vielleicht mehr in der Lage, ihre notwendig verfehlenden Identifizierunsgen am Ende - des Gastes wegen wieder und wieder aufzugeben, ihnen also selbst den Status eines ephemeren Aufenthaltes zu verleihen und wieder zu entziehen. Denn über den Gast läßt sich nur mit ihm. nur gastlich sprechen.

Gesteht die Philosphie auf diese Weise ein, daß ihr Diskurs - auch als Erzählung einer Geschichte – schon ein griechisches Gastgeschenk an Troja ist, durch welches der Gast verschwindet, indem er verpflichtetverpflichtend sich "erkenntlich" zeigt; weiß die Philosophie um diese erste Falle, in die zu geraten sie nicht vermeiden kann; – so kann sie doch die Gastlichkeit nicht dadurch wahren, daß sie schweigt. Die Chance gastlicher Begegnungen liegt im Risiko philosophischen Ver-sagens.

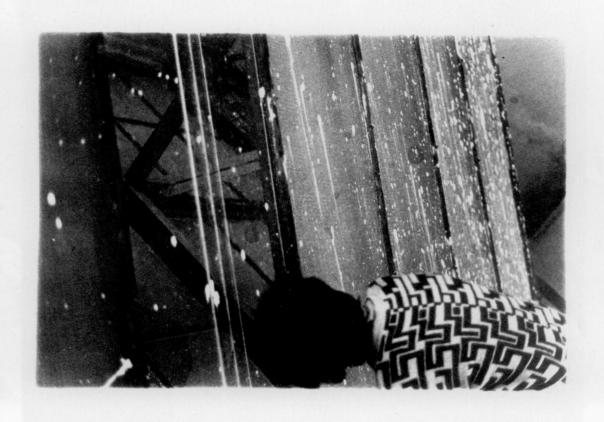
Die Aus-stellung der Erzählungen

Philosophie hat, vom Moment einer Poesie des Denkens her, die Möglichkeit, die Verfehlung des Gastes in ihrem Diskurs selbst aufzugeben, wobei alle Momente der Aufgabe sich störend oder einander grüßend ineinandergreifen: der Verzicht und die Beschickung, die Beförderung und die Aufforderung. Sie kann die ausschließenden Einheiten der Erzählung über den Gast, sie kann die Linearität des Diskurses, die sein Auftauchen vereitelt, dadurch brechen und verzweigen, daß sie mannigfaltige Erzählungen aus-stellt. Optimistisch könnte man sagen: ein philosophischer Diskurs, der sich ausstellt und riskiert, sich als Texte zu

verzetteln, anstatt immer nur fortzufahren aus Angst vor dem Ende der Aufzählungen und Erzählungen – ein solcher Diskurs begreift sich in seiner eigenen *Aussetzung* als Gast.

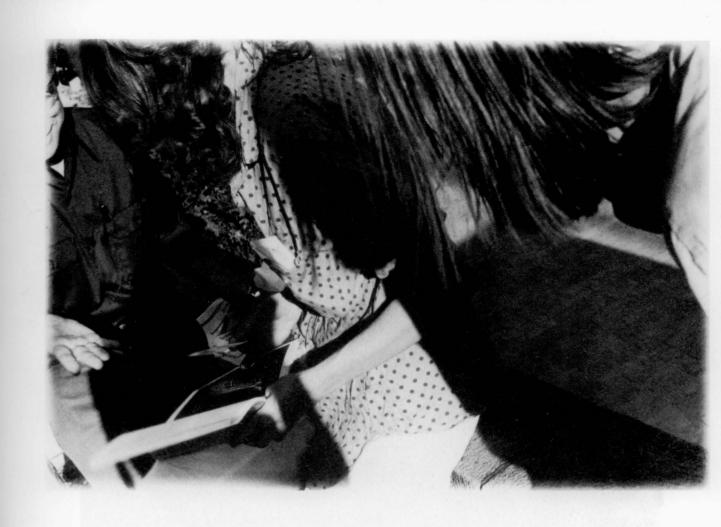
Aber das Problem ist schwieriger; denn hier geht es nicht mehr nur darum, geschichtliche und künstlerische *Phänomene* der Gastlichkeit zum Sprechen zu bringen und in *Zeichen* zu verwandeln, sondern ebenso umgekehrt darum, dieses unentwegte Verweisen auf den unidentifizierbaren Gast zu verzögern und aufzustauen. Aber in mehrfachem Sinne wird eine Ausstellung den repräsentativen Anschein nicht umgehen, allenfalls zugleich unterlaufen können:

Die Erzählungen des Gastes haben in der Linearität ihre Ansässigkeit. Ihre Vielfältigkeit auszustellen, heißt vom Ergebnis her, ihnen nur ein anderes Podium verschafft zu haben. Auch in dem Sinne läßt es sich nicht umgehen, den Gast von der Ansässigkeit her vorzustellen. Das Unerfahrene, Unbesehene, Unerhörte der gastlichen Begegnung wird sich in den Kleidungen des Begehens, des Ansehens und Anhörens einer Ausstellung auch weiterhin verhüllen können. Überall wird man bemerken, wie sich die Dokumente einer Geschichte und Kunst der Gastlichkeit in iene Art von Monumenten (M. Foucault) verwandeln werden, die als Denkmäler oder Sichtmäler in einem ständigen Abruf stehen, als Codes endloser Dechiffrierungen. Dennoch ist das Monument, noch im vorrangigen Bezug zur Vergangenheit, zugleich Entwurf, unbeendete Vergangenheit, Zukunft in ihr (E. Bloch), Spur, die zum Spurlosen führt, (Lévinas, Derrida), Raumzeit möglichen Entgegenkommens. Eine Ausstellung, in welcher der Gast die Aufgabe ist, kann nur in einer unbeendbaren Fältelung jener Phänomene und Anzeichen bestehen, in welchen wir spüren, daß wir dem Gast entgegenkamen, auch wo wir ihn verfehlten. Man wird ihm begegnen weder innerhalb noch außerhalb eines Spiegels, vielleicht aber bei den vielfältig zerbrochenen Spiegelscherben.



Orte. Gesichter Fotografien von Silke Grossmann aus den Jahren 1976 – 1982



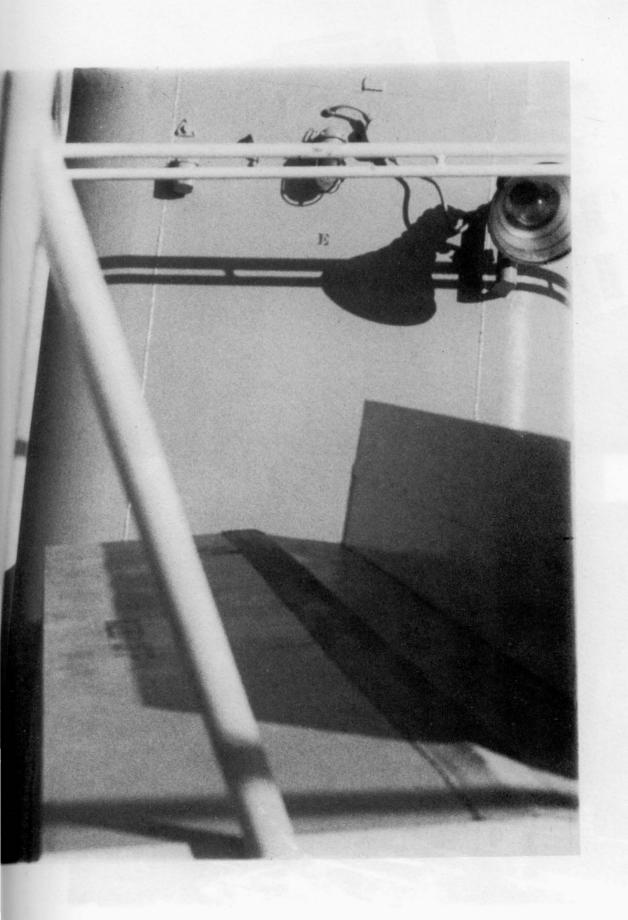




















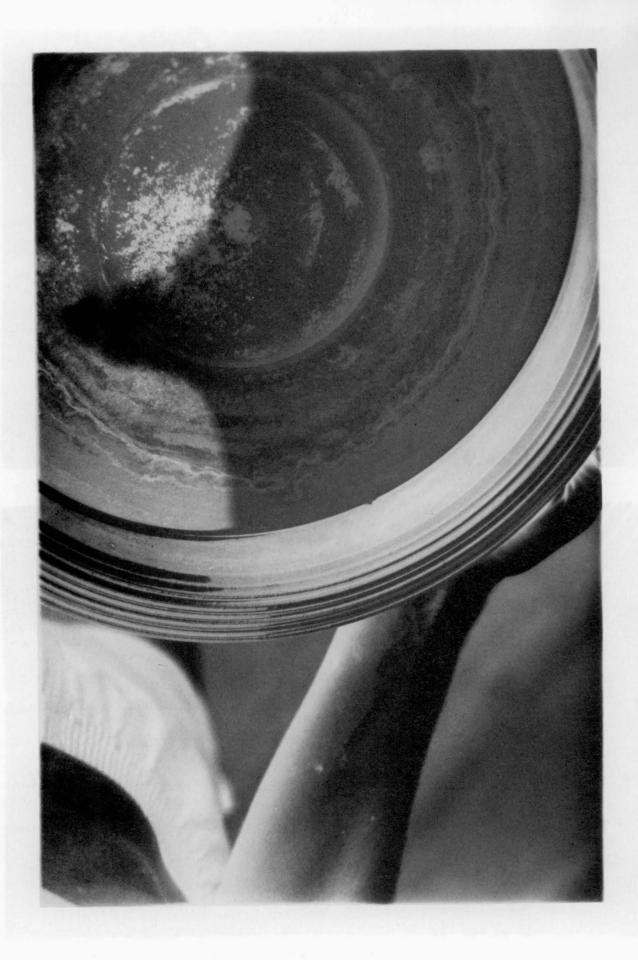












Arno Münster

Die "Differänz" und die "Spur"

Jacques Derridas Dekonstruktion der abendländischen Metaphysik

Um den philosophischen Überschritt über Husserl und Heidegger hinaus, von dem Derridas Denken die entscheidenden Impulse bekam, in seiner ganzen Tragweite und revolutionären Sprengkraft zu erläutern, könnte ein Metaphernvergleich behilflich sein, den Derrida in seiner Einleitung zu den "Randgängen der Philosophie" gebraucht. Er beschreibt seine in ständigem kritischem Dialog mit dem Strukturalismus vollzogene Revolutionierung und Neuorientierung des philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert mit den radikalen Worten, es ginge heute vornehmlich darum, sich der Worte aus Nietzsches "Zarathustra" wieder zu erinnern: ob es nicht vielleicht nötig wäre, "dem Philosophen das Trommelfell zu zerschlagen", um ihn so zu zwingen, gewissermaßen "mit den Augen zu hören". (Marges de la Philosophie, Paris 1972, p.6; deutsch: Randgänge der Philosophie, Frankfurt 1975. Im folgenden zitiert als MP.)

Was Derrida hier, gleichsam mit dem Hammer Nietzsches hantierend, zu zerschlagen sich vornimmt, sind die Identifikationsstrukturen, in denen sich seit Platon die Bahnungen des subjektund begriffszentrierten Denkens des okzidentalen Rationalismus bewegen; Strukturen, die ihrerseits identifiziert sind mit der Fixität von Begriffen und Diskurstypen, deren Autorität vor Heidegger im Grunde noch niemand so radikal in Frage zu stellen gewagt hat. Diese Fixität zu verflüssigen, die Begriffe und vor allem die durch sie erzeugten Diskurse "gegen den Strich zu bürsten", sie gegebenenfalls aufzulösen ist nun aber gerade das erklärte Ziel der Derrida'schen Methode der Differänz; nur daß Derrida sich nicht damit zufriedengibt, in purer Wiederholung Nietzsches oder unter Übernahme der Methodik der Strukturalisten die Dogmen bzw. Grundlagen der abendländischen Metaphysik zu entwerten. Er will vielmehr mit seiner Kritik an der Diskursivität des neuzeitlichen metaphysischen Philosophierens von der Kritik der Oberfläche des Phänomens zum Grund vorstoßen; gewissermaßen die skripturalen-konzeptuellen Fassaden, die dieses System tragen, erschüttern und hinter die vorgegebenen Begriffe und Diskursstrukturen auf ein zeitlos Originäres zurückgreifen, das dieser Entwicklung als Vorbedingung zugrundeliegt: d.h. auf die Systeme der Schrift bzw. die Schrift allgemein.

Einerseits will Derrida nicht - wie Husserl - die Schrift einseitig auf die Zeichenfunktion einschränken, andererseits aber sträubt er sich in ständigem, kritischem Dialog mit F. Saussure, vorbehaltlos die phonozentrische Theorie der strukturalistischen Sprachwissenschaft zu übernehmen, die im Graphem lediglich die zeichenhafte Nachbildung und Umsetzung des "signifikant" sieht. Seine Methodologie und Forschungsmethode richtet ihr Erkenntnisinteresse vielmehr auf das, was vor, neben bzw. hinter den zeichenvermittelten, mehr oder weniger eindeutigen Bedeutungsverweisungen liegt. Und er vermag dieses "Dazwischen", "Daneben", "Darunter" und gleichzeitig "Darüberhinaus" mit keinem anderen Terminus adäguater zu umschreiben als mit dem der Differänz als einer analytischen Denkbewegung und Methode der Dekonstruktion. - Was aber beinhaltet genauer - im Unterschied etwa zu Heidegger - der Derrida'sche Begriff der "Dekonstruktion"?

In einem in dem Band "Positions" wiedergegebenen Gespräch mit Henri Ronse definiert Derrida seine Methode der "Dekonstruktion" folgendermaßen:

"De-Konstruktion der Philosophie bedeutet, die strukturhafte Genealogie ihrer Begriffe in der treuesten Weise gleichsam von Innen her zu denken, gleichzeitig aber auch von einem von ihr nicht näher benennbaren Außen her zu bestimmen, was an dieser (Entstehungs)geschichte verschleiert wurde ... Durch dieses sowohl übliche wie auch gewaltsame Herangehen an die Philosophie des Okzidents von Innen wie von Außen entsteht gleichsam eine Arbeit am Text, die großes Vergnügen bereitet. Dabei handelt es sich um ein Verfahren, das die Philosopheme und folglich alle unserer Zivilisation angehörenden Texte lesbar macht als Symptome von etwas, das sich in der Geschichte der Philosophie noch nicht hat darstellen können und das nirgends präsent ist, da es darum geht, diese wesentliche Bestimmung des Sinnes von Sein als Präsenz (Gegenwärtigkeit) in Frage zu stellen, in der Heidegger das Schicksal der Philosophie sah... "Aber das Symptom ist notwendigerweise verborgen...; wenn diese verdeckte Schicht jetzt aufgedeckt wird, so infolge einer totalen Veränderung, die auch in anderen Forschungsbereichen spürbar ist, wie z.B. der formalisierten Mathematik und Logik, der Linguistik, der Ethnologie, der Psychoanalyse etc." (Positions, Paris 1972, S. 15 – 16; Übersetzung von mir, A.M. Im folgenden zitiert als P.)

Derrida folgt also Heidegger nicht nur in der radikalen Anzweiflung des Theorems vom Sinn des Seins als Präsenz (Gegenwärtigung) (1), sondern er übernimmt auch Heideggers These von der Überwindung der abendländischen Metaphysik durch den dezidierten Rekurs auf Ontologie gewissermaßen in der verschärften Form seiner *Dekonstruktion*. De-konstruiert, zerstört werden soll nicht nur der Mythos einer philosophischen Diskursivität, die sich in festgelegten und unveränderbaren philosphischen Begriffsschemata bewegt, sondern – im Anklang und in Übereinstimmung mit Heidegger – auch und v.a. die gesamte logozentrische Tradition des abendländischen Denkens.

Diese Bewegung von den logozentrischen Bahnungen philosophischer Begriffswelten und Systeme führt Derrida jedoch nicht – wie Heidegger – zu einem Kult der Archaik unter dem Leit- und Mahnbild der Erneuerung des philosophischen Denkens aus der Überwindung der "Seinsvergessenheit"; vielmehr zu einem subtilen Dekonstruktionsverfahren an Schriftkörpern und -systemen, in dem Sehnsucht nach Archaischem nur noch insofern aufscheint, als es ein gezieltes Interesse an der Auffindung einer *Urschrift* erkennbar werden läßt, das auf eine latente, nicht manifeste theologische Schicht im Denken Derridas verweist.

Der zentrale Begriff und Leitgedanke – von Derrida schon in seinem ersten großen bahnbrechenden Werk "L'Ecriture et la différence" entwickelt – ist unumstritten der Begriff der "*Differänz*". (Im folgenden wird "différance stets mit dem in Analogie zum Französischen gebildeten Terminus "Differänz, wiedergegeben.)

Derrida definiert dieses dekonstruktive Verfahren der Differänz, das zumindest im Begriff noch eine vage Anlehnung an Hegels Differenz-Begriff aufweist, auf den Derrida auch mehrfach anspielt, allerdings in der ganz und gar nicht-hegelianischen Absicht, ihn der Methode der Hegelschen Dialektik radikal entgegenzusetzen, folgendermaßen:

1. als eine zugleich *aktive* und *passive Bewegung*, die darin besteht, zu "differieren", d.h. scheinbar normative klare Sinnzusammenhänge zu verschieben, infragezustellen, anzuzweifeln, aufzulösen mittels "Aufschub", "Umweg", "Verzögerung", "Retention." Primär verschoben – differiert – wird jeweils die durch ein Zeichen, eine Spur etc. angekündigte bzw. verlautbarte Präsenz (P., S.17).

2. als die gemeinsame Wurzel aller begrifflich gefaßten *Gegensätze*, die gewissermaßen durch die Bewegung der Differänz freigelegt werden, die die "différents" hervorbringt. - Hier zitiert Derrida als Beispiel die Gegensatzpaare "sensibel – intelligibel", "Intuition – Bedeutung", "Natur – Kultur" etc., was die Identifizierung der "Differänz" mit dem jeweils Gleichen impliziert (nicht zu verwechseln mit dem Identischen!), in dem diese Gegensätze begründet sind (vgl. P., S.17).

In dieser Definition erscheint die "Differänz" weder als ein klar strukturalistischer noch als ein genetischer noch als einfacher Begriff überhaupt; sie ist vielmehr – so Derrida - zu begreifen als

3. die Erzeugung (Produktion) der Differenzen in jener "Dia-Kritizität", die für die von Saussure begründete Linguistik geradezu Modellcharakter als die Vorbedingung jeder Bedeutung und jeder Struktur hatte. Das heißt, die Differenzen sind nichts anderes als die jeweiligen Wirkungen der Differänz, die diese in ihrer Be-

wegung hervorbringt (vgl. P., S.17-18).

Wie vielschichtig und komplex auch immer Derridas Definition der Differänz ausfallen mag (die Hilfskonstruktionen der Begriffe zur Erfassung der Dimension dieses "Nicht-Begriffs" vermag Derrida jedenfalls nicht so ohne weiteres aufzugeben), so sehr steht doch fest, daß Derridas Differänz sich primär einem wichtigen Motiv der Heideggerschen Philosophie verdankt, d.h. dem, was bei Heidegger als die "ontisch-ontologische Differenz" hinsichtlich der Unterscheidung von Sein und Seiendem fungiert (vgl. Heidegger: Sein und Zeit, § 4, S.13-14). Und da Derrida selbst freimütig zugibt, daß sein theoretischer Ansatz ohne die von Heidegger formulierten fundamentalen Fragen nicht möglich gewesen wäre (Derrida: "Rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggeriennes"; P., S.18), mag verwundern, daß Derrida in seiner offiziellen Definition der "Differänz" diese Autorität als den eigentlichen Schöpfer und Verantwortlichen für den Ursprungsgedanken seiner Theorie der Dekonstruktion durch das Verfahren der Differänz offiziell weder anführt noch beschwört. Die einzig mögliche Erklärung dafür wäre – nach Derridas eigenen Andeutungen - , daß eine derartige Herleitung (Ableitung) letztlich noch zu sehr einer Metaphysik verpflichtet ist, deren Dekonstruktion für Derrida mehr oder minder programmatischen Charakter hat (vgl. P., S. 19).

Wichtig bleibt in diesem Kontext, daß, wie Derrida in den "Randgängen der Philosophie" ausdrücklich unterstreicht, die Differänz kein gegenwärtig Seiendes ist und somit auch von keinerlei Kategorie des Seienden abgeleitet werden kann: "Die Differänz ist nicht nur auf keinerlei ontologische oder theologische Wiederaneignung zurückführbar, sondern ist, indem sie den Horizont öffnet, in dem Ontotheologie – die Philosophie – ihr System und ihre Geschichte hervorbringt, Teil dieses Raums, den sie ständig beschreibt und durchbricht." (P., S.6)

In Verfolgung dieser "abenteuerlichen Strategie", gleicht - so Derrida - die Differänz einer erratischen Bewegung, "die dem logisch-philosophischen Diskurs genauso folgt wie seinem symetrischen Gegenbild, dem empirisch-logischen Diskurs." (P., S.7)) An einer anderen Stelle der "Randgänge der Philosophie" definiert Derrida die Differänz noch radikaler als *die* Instanz, "die eine konstitutive, produktive und ursprüngliche Kausalität bezeichnet, bzw. als den Prozeß der Spaltung und Teilung, deren Produkte bzw. Effekte die jeweiligen Differenzen sind" (vgl. P., S.9). Im glei-

chen Atemzug hebt er jedoch auch die enge Verwandschaft der Differänz als Phänomen der Zeitlichkeit ("temporalisation") mit Heideggers in "Sein und Zeit" geprägtem Begriff der "Zeitlichkeit" als dem "transzendentalen Horizont der Seinsfrage" hervor, die es von der traditionellen metaphysischen Beherrschung durch die Gegenwärtigkeit und das Jetzt zu befreien gelte (vgl. MP., S.10). Im Unterschied zu Heidegger, der der "Tyrannei des Jetzt" durch die Flucht in vor- bzw. überzeitlich archaische Sprachzonen zu entrinnen gedenkt, konkretisiert Derrida die *Differänz* explizit als ein "Bewegungsspiel" (mouvement), demzufolge die Sprache bzw. jedes andere kodifizierte System der Bezeichnung und der Verweisung sich geschichtlich als "Gewebe von Differenzen" konstituiert (Vgl. MP., S.12-13).

Das mag begreifbar machen, wie sehr Derrida in Übernahme und gleichzeitiger Erweiterung des Heideggerschen Begriffs der "Zeitlichkeit" den neuen Begriff der "Differänz" sowohl dynamisch wie genetisch zu fassen versucht, ohne ihm jedoch jemals so scharf umrissene Konturen zu geben, die seine Handhabung als feststehendem Begriff jenseits dieses neo-strukturalistischen Distanzierungs-, Verschiebungs- und Bewegungsspiels ermöglichen würde. Wie bereits angedeutet und wie von Derrida auf in den "Randgängen" auch eingeräumt, ist die Entstehungsgeschichte des Begriffs der "Differänz" in seinem Werk auch nicht ohne jegliche Beziehung zu seiner Hegel-Lektüre. Eine wichtige vermittelnde Funktion scheint hierbei A. Koyré (2) zuzufallen, d.h. dem französischen Universitätslehrer, dem - neben Jean Hyppolite und A. Kojève – das große Verdienst zufällt, Hegels Werke, d.h. vor allem die "Phänomenologie des Geistes" und die "Logik", in Frankreich eingeführt zu haben. Nun taucht aber - und dies ist der Punkt, den Derrida in kritischem Selbstrückblick nachdrücklich hervorhebt – im spezifischen Interpretationskontext der Hegel'schen "Logik" in Koyrés Vorlesungen aus dem Jahre 1934 das Wort "differente Beziehung" mehrmals unterstrichen auf, das bei Hegel allerdings nur eine sehr sparsame Verwendung findet, im Unterschied zu den Adjektiven "verschieden" und "zugleich", die von Hegel weit häufiger benutzt werden. Allerdings fungiert das Adjektiv "different" zum ersten Mal bereits in der "Jenenser Reallogik". Hegel z.B. schreibt: "Diese Beziehung ist Gegenwart als eine differente Beziehung." Und Koyré kommentiert dies folgendermaßen: "Le terme différent est pris ici dans un sens actif." (zit.n. MP., S.15; der Ausdruck "different" hat hier eine aktive Bedeutung.) Hier aber ergibt sich nun genau die Nahtstelle zu Derridas Theorie, der diese "aktive Bedeutung" der Hegel-Interpretation Koyrés in jene "aktive Bewegung" umdeutet, welche als "Differänz" die "Differenzen" erzeugt (vgl. MP., S.15). Natürlich steht trotz der hier aufgewiesenen Ouerbezüge zu Hegel und zu Heidegger außer Frage, daß Derrida zur Untermauerung seiner Theorie der Differänz und der Erzeugung der semiologischen Differenzen durch die "Differänz" auch und v.a. bei F. Saussure ansetzt, der in seinem "Cours de Lingustique Générale" unterstreicht, daß die Sprache nicht als Funktion des sprechenden Subjekts zu verstehen sei, sondern daß vielmehr umgekehrt das Subjekt in der Sprache aufgeht, "Funktion" der Sprache ist, erst sprechendes Subjekt wird durch die Angleichung seiner Subjektivität an die Regeln und Gesetze der Sprache als Differenz-System an das allgemeine Gesetz der Differänz. Derrida erinnert in diesem Zusammenhang an den Satz von F. Saussure: "Die Sprache ist notwendig, damit der Sprechakt intelligibel und wirksam wird." (MP., S.16)

Aber trotz dieser formalen Anlehnung an den strukturalistischen Ansatz überschreitet Derrida ihn nicht nur – wie bereits angedeutet – bezüglich seiner Infragestellung und Kritik des Phonozentrismus, sondern – als Schüler Husserls – sieht er sich auch genötigt, die Problematik des Differänz-Systems der Sprache mit der Frage nach dem Verhältnis der Sprache und der Sprechakte zu den Bewußtseinsinhalten zu verknüpfen. Getreu der Methode der Husserl'schen Phänomenologie von der Vorrangigkeit des Bewußtseins vor dem Zeichen ausgehend, fragt Derrida in direkter An-

knüpfung an Heideggers Kritik der Konzeption des Seienden als Präsenz: "Was ist Bewußtsein anderes als selbsteigene, sich selbst gewisse Gegenwart (Präsenz)?" (MP., S.17) Und weiter heißt es im gleichen Kontext: "So wie die Kategorie des Subjekts nicht denkbar ist ohne Bezug auf die Gegenwart als hypokeimenon oder als ousia, so kann auch das Subjekt als Bewußtsein sich nicht anders verlautbaren als als sich-selbst-gewisse (bewußte) Gegenwart. ... Priorität des Bewußtseins bedeutet daher Priorität der Präsenz, einer Gegenwärtigkeit, die nach Heidegger die onto-theologische Bestimmung des Seins ausmacht." (MP., S.17) An eben jener Auffassung der Struktur des Bewußtseins als Präsenz in der Zeitlichkeit (Emporalisierung) setzt Derridas Kritik an Husserl an. Denn Derrida zufolge stellt sich die Phänomenologie Husserls von Innen her selbst in Frage, und zwar durch die phänomenologische Beschreibung der Bewegung der Zeitlichkeit und der Konstitution der Inter-Subjektivität. Diese enthülle nämlich ständig die Bedeutung des Nicht-Gegenwärtigen, des Nicht-Lebens, der Nicht-Dazugehörigkeit des Selbst zu einem lebendig Gegenwärtigen, einem "unentwurzelbaren Nicht-Ursprünglichen." (La voix et le phénomène, Paris 1967, S.5; deutsch: Die Stimme und das Phänomen; im folgenden zitiert als VP.) Und auf die Frage, was in der Optik der Phänomenologie der Erkenntnistheorie eigentlich die Autorität verleihe, das Wesen und den Ursprung der Sprache zu bestimmen, repliziert Derrida mit ziemlicher Entschiedenheit in gegen Husserl gewendeter Absicht: "Husserl geht der Frage nach dem Wesen der Sprache aus dem Wege. (Cf. Husserl: Formale und transzendentale Logik §2); desgleichen der Frage nach dem "transzendentalen Logos,, nach der überkommenen Sprache, in die die Phänomenologie die Ergebnisse ihrer phänomenologischen Reduktion kleidet. Letztendlich hat Husserl das Wesen der Sprache auf traditionelle Weise, von der Logistik und der Normalität des sprachlichen Telos her bestimmt. Dieses Telos aber impliziere, so Derrida, die Auffassung des Seins als Gegenwärtigkeit (Präsenz) (vgl. VP, S.6-7). Nach Derrida aber sind es gerade die "Un-Wirklichkeit der Bedeutung, die Un-Wirklichkeit des idealen Gegenstands, die Un-Wirklichkeit der Existenz des Sinnes und des Noems im Bewußtsein,, die als Garanten dafür fungieren, daß die Präsenz im Bewußtsein ein unendlich wiederholbarer Vorgang ist (VP, S.8).

Derrida verbindet diese kritische Hinterfragung der Grundlagen von Husserls Sprachtheorie und der Theorie von den Bewußtseinsakten als Präsenz mit der noch weiterreichenden Kritik, ob die Form der Husserlschen Phänomenologie nicht eventuell immer noch von einem metaphysischen Anspruch geleitet ist; und er treibt die Skepsis seiner kritischen Hinterfragung der theoretischen Ansätze Husserls weiter zu der Frage: "Ist die Idee der Erkenntnistheorie an sich nicht schon Metaphysik?" (VP, S.9) Die eigentlich philosophische Frage wäre - so Derrida -, ob Husserls radikale Kritik an den spekulativen Zügen der Metaphysik nicht lediglich deren Perversion und Entartung stigmatisieren will, aber lediglich im Interesse der Wiederherstellung einer "authentischen Metaphysik". Und Derrida meint, daß als Beleg dafür zweifelsfrei angeführt werden kann, daß Husserl am Ende seiner "Cartesianischen Meditationen" eine solche Alternative durchaus andeutet (VP, S.9).

Unterzieht man nun Derridas kritisches Verhältnis zu F. Saussure einer näheren Betrachtung, so wird sehr schnell offenkundig, daß Derrida den Erkenntnissen der strukturalen Linguistik mindestens ebensoviel Dank abzustatten hat, wie er, insbesondere an ihrem übersteigerten *Phonozentrismus*, Kritik an ihr zu üben sich gezwungen sieht. Positiv an ihr ist – so Derrida in einem Gespräch mit *Julia Kristeva* über die Grundfragen der Semiologie und der "Grammatologie" (P., S.26 ff.) – z.B. ihr Beharren darauf zu verbuchen, gegen die Tradition die Untrennbarkeit von signifiant und signifié behauptet und des Weiteren unterstrichen zu haben, daß der signifiant seinem Wesen nach nicht phonetischer Natur ist. Darüber hinaus habe Saussure durch die De-Substanzialisierung

des Bedeutungsinhalts und der nicht notwendig mit der Phonè identischen Ausdruckssubstanz dazu beigetragen, den Begriffdes Zeichens gegen die Tradition der Metaphysik zu wenden, dem er entliehen ist (vgl. P., S.28). Hinsichtlich des Zeichens aber habe Saussure sich der Tradition nicht ganz entziehen können. Entscheidend jedoch sei, daß es für Saussure keine "unschuldige" oder "neutrale" Sprache gibt. Sie ist in jedem Falle immer die Sprache der abendländischen Metaphysik, die eine ganze Reihe von systemischen Regeln und Voraussetzungen in sich trage. Ferner mache die Beibehaltung der Unterscheidung von "signans" und "signatum" (Bezeichnendem und Bezeichnetem,,) die Annahme eines in sich selbst bezeichneten Begriffes denkbar, der unabhängig von der Sprache und ihrem System der signifiants existiere (P., S.29f.). Von dem Augenblick an jedoch, wo die Bedeutung dieses "transzendentalen signifié,, in Frage gestellt wird, werde - so Derrida auch die traditionelle Unterscheidung von "signifié,,, "signifiant,, und "signe, (Zeichen) problematisiert. Dies aber sei wiederum das erklärte Ziel der Methode der "De-Konstruktion., (vgl. P., S.30).

Schließlich und endlich sah sich Saussure, so Derrida, obwohl genötigt, die phonetische Substanz des signifiant in Klammern zu setzen, veranlaßt, aus eben diesen rein metaphysischen Gründen das gesprochene Wort ("parole") und alles, was das Zeichen mit dem *Phonem* verbindet, überzubewerten (vgl. P., S.30). Derridas Dekonstruktion verfolgte in diesem Punkt den Zweck, bloßzulegen, inwieweit auch dieses Theorem Saussures eventuell der Tradition verpflichtet ist und inwieweit dadurch die Linguistik in den Rang eines regulativen Modells einer allgemeinen Semiologie erhoben wird, obwohl sie im Grunde nur ein Teilsystem von ihr darstellt. Zum anderen kritisiert sie Saussures Tendenz, das linguistische Zeichen als eine doppelgesichtige psychische Entität darzustellen und die Semiologie allgemein als (Sozial) Psychologie zu beschreiben (vgl. P., S.31).

Aber Derridas Kritik bleibt nicht auf die phonozentrische Interpretation des Zeichens durch Saussure und seine Nachfolger beschränkt. Sie erstreckt sich selbstverständlich auch auf andere Theoreme und methodologische Voraussetzungen des Strukturalismus. Bestritten und kritisiert wird von Derrida u.a. die strukturalistische These vom "epistemologischen Einschnitt" (coupure épistémologique) durch den Verweis darauf, daß diese Einschnitte ja immer wieder in ein Gewebe von Bedeutungen und Zeichen erfolgen, die es zu "zerlegen", zu "dissoziieren" gelte, wodurch jedoch der Sinn und die Notwendigkeit "einiger" solcher Einschnitte nicht radikal in Frage gestellt werden solle (vgl. P., S.35). Als unorthodox und kritisch gegenüber dem linguistischen Strukturalismus erscheint ferner auch die von Derrida in der "Grammatologie" vorgenommene radikale Ersetzung des semiologischen "énoncé" durch den "Text". Hierin in erster Linie das Zeichen eines Aufbegehrens Derridas gegen Saussures Verbannung der Schrift als ein der Repräsention Äußerliches aus dem Feld der Linguistik zu sehen, ist berechtigt.

Bei seiner Analyse der Welt der Zeichen und der Schrift betont Derrida eindeutig, im Gegensatz zu den Phänomenologen und einigen Vertretern der strukturalistischen Linguistik, das Moment der Kommunikation und das Moment der Unterbrechung (das jedoch keinesfalls, wie oben angedeutet, mit der "coupure épistémologique" des Strukturalismus verwechselt werden darf). Die Welt der Zeichen, betont Derrida, ist in ihrer Entstehung korrelativ zur Genesis der Phantasie (imagination) und des Erinnerungsvermögens (mémoire); das Zeichen entsteht in der Phantasie des Menschen aus dem Fehlen, aus der Empfindung des Mangels des Objekts in der vergegenwärtigenden Vorstellung, d.h. aus einem Bedürfnis nach Kommunikation. Es ist die Kommunikation, die die Vorstellung (des bezeichneten Objekts) als idealen Inhalt (Sinn) trägt und bewegt; und die Schrift ist nichts als eine verallgemeinerte Form und Auszugsgestalt dieser Kommunikation (vgl. MP., S.374). Gleichzeitig betont Derrida jedoch auch in seiner Analyse der Entstehung der Schrift und der Schriftzeichen das Moment der

Unterbrechung. So ist in seiner Definition und Herleitung der Zei-

chen- und Schriftsysteme ein Schriftzeichen

1. ein prägender Einschnitt (eine Prägung "marque"), der bleibt, der sich im Akt seiner Niederschrift nicht erschöpft und der eine Wiederholung unter Abwesenheit des Subjekts und jenseits der Gegenwart eines empirisch bestimmten Subjekts ermöglicht. (Gerade hierin liegt ja, betont Derrida, der Unterschied zwischen einer mündlichen und einer schriftlichen Mitteilung.)

2. ein Einschnitt bzw. ein Bruch gegenüber dem Kontext, d.h. dem Ensemble von Gegenwartsmomenten, die das Moment der

Niederschrift bestimmen (vgl. MP., S.375).

Dieser Bruch ist keine akzidentelle Bestimmung, sondern integraler Bestandteil der Struktur des Geschriebenen. Zu diesem Kontext gehört a) das Moment des Akts der Niederschrift, b) die Anwesenheit des Skriptors, c) sein intentionaler Horizont, d.h. sein "Sagen-Wollen" von etwas, etc. "Es gehört zum Wesen des Zeichens, lesbar zu sein, auch wenn der Augenblick seiner Entstehung (Erzeugung) unwiderruflich verlorengegangen ist und auch wenn völlig in Vergessenheit geraten ist, in welchem spezifischen Bewußtseinszustand sich der Schreiber beim Akt der Niederschrift befand. Und dies ist auch auf die Semiotik übertragbar, insofern als ein Syntagma jederzeit extrapolierbar ist und so auch jederzeit - künstlich - in einen anderen syntagmatischen und kommunikativen Kontext gestellt werden kann. Diese Operation ist nicht kodifizierbar; der einzig existierende Kode ist der der Möglichkeit bzw. der Nicht-Möglichkeit der Schrift und ihrer Wiederholbarkeit." (MP., S.377)

Wie aber wird nun die "marque" zum "graphem"? Wenn Derrida feststellt, daß es "eine gewisse Identität des Zeichens mit sich selbst ist, die seine Erkennbarkeit und Wiederholung ermöglicht", warum ist es dann aber gerade dieses Moment der Dissoziierung bzw. Spaltung dieser Selbstidentität, das den Übergang vom Phonem zum Graphem ermöglicht? Die Antwort, die Derrida auf diese Frage gibt, ist im Grunde bereits in ihrem Begründungsprinzip enthalten, d.h. in dem Verweis auf die "Iterabilität" und die "Wiederholbarkeit" des Zeichens, die jedoch als solche fungiert, ohne explizit auf einen "référant" bzw. einen bestimmten Signifikanten angewiesen zu sein. So gesehen aber muß jede - und sei es auch nur mündlich erfolgte - Prägung notwendig zum Graphem werden, d.h. zum jeglicher Präsentifizierung enthobenen bleibenden Akt (restance) eines differentiellen Einschnitts (MP., S.178).

Bei dieser Überschreitung des strukturalistischen Ansatzes beruft sich Derrida ausdrücklich auf Husserl, der in den "Logischen Untersuchungen" bereits die These vertreten hatte, daß es in der Möglichkeitsstruktur des Gesagten liegt, gegebenenfalls auch leer, d.h. ohne konkreten Referenten funktionieren zu können (vgl. Logische Untersuchungen, Kap.1, §8ff.). Husserl wird insofern auch für die Theorie des Fehlens des signifé als Kronzeuge zitiert, als in seiner Phänomenologie auch diese Möglichkeit theoretisch in Erwägung gezogen wird, wenngleich - wie Derrida selbstkritisch anzumerken nicht unterläßt - mit starkem Vorbehalt, weil in Husserls phänomenologischer Anschauung zu sehr die Möglichkeit einer Sinnkrise heraufbeschworen würde. Diese Sinnkrise bleibt jedoch gebunden - so Derrida - an die wesentliche Möglichkeit der Schrift als eines der Fundamente und Voraussetzungen des Entstehens logischer Widersprüche. Darüber hinaus jedoch liegt - nach Derrida - Husserls großes Verdienst u.a. auch darin, die Analyse des Zeichens als Ausdruck bzw. "signifiant" streng von den Phänomenen der Kommunikation getrennt zu haben (vgl. MP., S.380).

Aus diesem Husserlschen Entwurfeiner logischen Grammatik als System der "Morphologie der Bedeutungen" leitet Derrida nun die für ihn sehr wichtige Möglichkeit der "zitatförmigen Herausschneidung von Zeichen" und differentiellen Schnitten "jenseits des semio-linguistischen Verständigungshorizonts" (VP., S. 380 f.) ab, was es ihm wiederum ermöglicht, indirekt Husserl für seine Theorie des "espacement" und der "différance" zu reklamieren. In seinem Buch "Die Stimme und das Phänomen" bemüht er sich nun explizit um den Nachweis, daß für Husserl der "Ausdruck" den Stellenwert eines rein linguistischen Zeichens hat und "Bedeutung" mit dem Sinngehalt eines diskursiven Inhalts identisch ist (vgl. VP., S.18): "In 'Ideen I' ist die Definition der 'Bedeutung' beschränkt auf den idealen Sinngehalt des verbalen Ausdrucks, des gesprochenen Wortes, während 'Sinn' die gesamte noematische Sphäre abdeckt, Der Geltungsbereich dieser Bedeutung wird jedoch zwangsläufig erweitert auf die gesamte noetisch-noematische Sphäre, d.h. auf alle Handlungen (des Subjekts), die in die Ausdrucksakte verflochten sind." (VP., S. 19)

Nachzutragen wäre noch, daß sich Derrida bei der Entwicklung und Begründung des Begriffs der radikalen "Alterität" und des präsentisch erfüllten Bewußtseins nicht nur bei Heidegger theoretisch abstützt, sondern in wesentlichen Punkten auch an dem von ganz anderen theoretischen und philosophischen Quellen gespeisten Alteritätskonzept von Emmanuel Lévinas (3), in dessen Denken "Spur" und "Rätselhaftigkeit der absoluten Alterität" gleichgesetzt werden mit der kommunikativen Entdeckung des Anderen. Beide Einflüsse und Linien kreuzen sich bei Derrida in besonders origineller Weise, was dazu führt, daß im Denken des "Heideggerianers" Derrida auch eine Öffnung zu den ethischen und onto-theologischen Grundfragen des Judaismus (bzw. des jüdischen Messianismus) nachgewiesen werden kann. In diesem Kontext ist die gedankliche Nähe zu Levinas' Begriff der "Spur" selbstverständlich nicht das einzige Motiv; denn - wie v.a. in neueren Studien (4) aus den USA zu Derridas Werk hervorgehoben wird -, Derridas demonstrativer Rekurs auf die Schrift im Rahmen der De-konstruktion der logozentrischen Metaphysik kann auch als das Wiedererstehen einer rabbinischen Hermeneutik in philosophischem Gewande interpretiert werden. Mit dem gleichen Recht wäre aber auch Derridas – über Lévinas' vermittelte – Übernahme der Vorstellung vom "verborgenen Gott", die Verteidigung des altüberlieferten Buchstabens gegen den Geist und Derridas spelulative "Differenz"-Spiele mit und an der Schrift für die kabbalistischesoterische Tradition des Judaismus reklamierbar. Letztendlich erscheint es als unmöglich, Derridas Spekulationen auf eine "Urschrift", seine Faszination durch das Palimpsest und seine Kritik am Phonozentrismus trennen zu wollen von den auf die Hermeneutik der Schrift fixierten 'gelehrten' rabbinischen Traditionen der Thora und des Talmud. Natürlich wäre es falsch, diesen Sachverhalt so zu interpretieren, als ob Derrida sich damit, unbesehen seines Bekenntnisses zur Phänomenologie Husserls und zur Fundamentalontologie Heideggers, zum Apologeten eines Neo-Mystizismus im Zuge der modernen Erneuerungsbewegung des judaischen Spiritualismus aufschwingen würde. Er designiert lediglich die Existenz einer im übrigen nie bewußt-explizit eingestandenen Tiefenbeziehung seines Denkens zu jener Tradition, vollständig unabhängig von seiner Ausformulierung in den Kategorien kritischer moderner Rationalität.

(1) Bei Heidegger wird die Problematik des Sinns von Sein, die Frage eines daseinsmäßig erschließenden Verstehens von Sein überhaupt mit dem Problem der in der Zeitlichkeit begründeten "existential-ontologischen Verfassung der Daseinsganzheit" verbunden. Dabei wird postuliert, daß die Zeitungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit "den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt" erst ermöglicht. Dennoch aber schließt "Sein und Zeit" bezeichnenderweise mit der Frage: "Führt ein Weg von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des Seins? Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?" (Cf. Heidegger, Martin: "Sein und Zeit", Tübingen, 1979,

14) Cf. Hierzu: J. Wahl: "Le role de Alexandre Koyré dans le développement des études hégéliennes en France", in: "Archives de Philosophie", Pa-

ris, 1965, no. 28, S. 323-336

46) Cf. Levinas, Emmanuel: Totalité et infini, Den Haag, 1961; Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence, Den Haag, 1974. Cf. auch : Derrida, J.: Violence et métaphysique in: L'Ecriture et la Différence, Paris, 1967, s. 117-228. 47) Cf. hierzu v.a.: S. Handelmann: Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic, in: M. Krapnick (Ed.): Displacement, Derrida and After, Indiana, 1983,

Von Vergegenwärtigung

Stichworte zur Umweltdiskussion

Vergegenwärtigung ist das Merkmal der jetzigen Umweltdiskusson. Die Hälfte des deutschen Waldes ist krank. und allmählich lernen wir, woran es liegt. An uns. Gegen viele Widerstände arbeitet sich die Wahrnehmung voran. Was lange zur Routine geworden ist, fällt nicht mehr auf; immer wieder Eingeübtes verschwindet aus dem aktuellen Bewußtsein. Umso schwerer fällt die Selbsterkenntnis, umso schwerer fällt die Vergegenwärtigung des Übersehenen, obwohl zum Bestand des täglichen Lebens gehört, was die Umwelt krank macht. Die Ursachen der Umweltmisere stecken tiefer in unserem Alltag als wir möchten. Wenn der Lichtschalter angeknipst wird, beginnt es, und wenn das Gaspedal heruntergedrückt wird, hört es nicht auf. Was wir produzieren und wie, gehört zum Problem ebenso wie die Art und Weise, das Produzierte zu konsumieren. Eingespannt in ein kompliziertes Netz von Ursachen und Wirkungen ist es schwierig, sich die Folgen der eigenen Handlungen vor Augen zu führen, wenn sie an den Rand des Blickfeldes geraten, in der Ferne zu entschwinden scheinen, wenn die Folgen abstrakt geworden sind und die Lebensstile der Industriegesellschaft und ihre vielen Effekte sich weit weg von den Verursachern zu ökologischen Krisen verdichten, von denen wir in der Zeitung lesen. Was - fragt man sich - habe denn gerade ich mit dem Waldsterben zu tun?

Der Zusammenhang von Handeln und Folgen des Handelns war nicht immer so abstrakt. Blickt man zurück, bemüht man die Archive und blättert ein wenig in alten Veröffentlichungen - vielleicht in Dinglers Polytechnischem Journal von 1881 - so findet man eine rege Debatte über das Waldsterben. Daß Luftverschmutzung mit dem Absterben der Bäume sehr viel zu tun hat, war schon einmal überraschend gut bekannt. Es wurde wieder vergessen. Industrielle Ursachen und ökologische Folgen ließen sich damals gut überschauen. Die Schäden, die Verhüttungsanlagen und Industriebetriebe anrichteten, waren erheb-

lich, blieben aber lokal begrenzt; in einem nun hundert Jahre alten Bericht über die sogenannten Rauchschäden im Oberharz kann man lesen:

"Die zusammenhängende Blösse hat bei Altenau eine Länge von 1900 m thalabund 1100 m thalaufwärts.... Bei der Clausthaler Silberhütte befindet sich der am weitesten... thalabwärts ... gelegene blössenartige Schaden ... am Steimkerberge ... auf eine Entfernung von 5000m. ... Die Gesamtausdehnung der Rauchschäden sich im Okerthal abwärts erstreckt auf 9000 m. während sie thalaufwärts nur auf 2100m beobachtet werden kann. Im Innerstethal befindet sich die nördlichste, zweifellos von Clausthal herrührende Schädigung an der Kuhbrücke, Forstort Kranichsberg...in einer Entfernung von 6800m."

Über Rauchschäden gibt es im 19. Jahrhundert zahlreiche Veröffentlichungen. Schon im Mittelalter hat man offenbar von den schädigenden Wirkungen des Hüttenrauches gewußt. Mit der Industriellen Revolution aber stieg der Verbrauch an Steinkohle explosionsartig an. Und sofort erreicht auch das Absterben der Bäume ein bis dahin unbekanntes Ausmaß. Über dessen Ursachen freilich waren in unmittelbarer Nähe der Hütten und Industriebetriebe keine Illusionen möglich. Die Betriebe haben die Schäden auf die eigene Rechnung nehmen müssen, haben die sterbenden Bäume unter Kosten abgebucht oder Entschädigungen bezahlt. Das umweltpolitische Verursacherprinzip - so könnte man sagen - war noch intakt, die Brunnenvergiftung blieb gewissermaßen im Dorf.

Dann aber wurde der Schornstein entdeckt und, daß man ihn höher und höher bauen kann. Jeder hohe Schornstein ist der Versuch zu verdrängen, was man nicht haben will und was man auch nicht wahrhaben will. Hohe Schornsteine sind der Versuch, die Verantwortung in alle Winde zu zerstreuen. Wenn der Versuch gelingt, dann kommt das Schwefeldioxid scheinbar von selbst über uns, anonym, von weit her, unabweisbar, als ereigneten sich sterbende Wälder und Pseudo-Krupp wie ein Schicksal. Nur bei überschaubaren Handlungsketten bleibt Verantwortung sichtbar, kann man die Schuld noch erkennen. Läßt man aber hohe Schornsteine die Schadstoffe in weit entfernte Regionen blasen oder lagert den radioaktiven Müll für eine weit entfernte Zukunft ein, dann hat es die Schuld des Verursachers leicht und verschwindet hinter einem undurchsichtigen Nebel, der Verstrickung, Schicksal oder Tragik heißt. Die Angriffe des Menschen auf die Natur sind massiv und direkt, aber die Menschen organisieren sie verdeckt und anonym. Daher müssen wir sichtbar machen, wer was wann wo. Allmählich kehrt das Bewußtsein von Verantwortung zurück. Vergegenwärtigung ist das Merkmal der jetzigen Umweltdiskussion.

Die Vergegenwärtigung nähert sich in Fremdworten. Die lange übersehenen und unerkannt gebliebenen Folgen bekommen Namen. In einer technisch-naturwissenschaftlich beherrschten Welt sind das zwangsläufig technisch-naturwissenschaftliche Namen. Schwefeldioxid ist längst kein Fremdwort mehr, stetig verlängert sich das Register der Schrecken, jene neuen und komplizierten Stoffe, von deren Aussehen und deren Zusammensetzung man keine Ahnung hat, gerade froh ist, wenn man weiß, wie 'Formaldehyd' ausgesprochen wird. Was die Industriegesellschaften ausstoßen, gerät in ein kaum überschaubares Geflecht ökologischer Kreisläufe. Ursache und Wirkung liegen häufig weit voneinander entfernt, Einzelursachen zeitigen eine Vielzahl von Nebenwirkungen, verbinden sich auf verblüffende Weise mit den Fernwirkungen anderer Ursachen. Der Output der industriellen Lebensweise gerät in die komplizierten biologischen Wirkungsgefüge, stört Lebensformen und Symbiosen, und wenn die kritischen Schwellenwerte überschritten werden, können die Ökosysteme die industriellen Einwirkungen nicht mehr abpuffern, dann steigen in den Nahrungsketten heimlich die Gifte hoch, welchen Fisch kann man noch essen, dann sind Artenvielfalt und natürliches Gleichgewicht bedroht. Erst wenn die Umwelt die Symptome zeigt, beginnen wir langsam, die Abspaltungen, Rückstände und Abgase namhaft zu machen. Die fremden Wörter kommen in unsere Lebenswelt zurück wie Boten, die die Nachricht bringen, daß es so nicht mehr

Die Nachricht heißt: auf eine komplexe verwobene Umwelt darf man nur mit großer Behutsamkeit einwirken, zum Denken müssen die Bedenken kommen. Solcher Erkenntnisprozeß fordert nicht nur eine angemessene Politik, sondern letzten Endes auch die Bereitschaft zur Veränderung des eigenen Lebensstils. Das Erkennen kommt nur langsam und widersprüchlich voran. Zwar erleben wir gegenwärtig in Sachen Umwelt einen bisher ungekannten Lernprozeß, aber die Dinge liegen vertrackter als es scheint: unsere umweltpolitischen Einsichten setzen sich nicht direkt in Verhalten um, nicht linear: erst in Urteilsbildung, dann in politischen Druck, schließlich in tatsächliche Veränderungen und in neues eigenes Verhalten. Schon die umweltpolitischen Einsichten paaren sich mit Lebensweisen, die den Einsichten widersprechen. Eine empirische Studie am Berliner Wissenschaftszentrum zum Beispiel zeigt einen bemerkenswerten Widerspruch. Diejenigen, die wissen, daß die Industriegesellschaften ihre natürlichen Grundlagen auf wahnwitzige Weise zerstören, sind zugleich auch diejenigen, die überdurchschnittlich viel Energie verbrauchen, überhaupt an einen gehobenen Konsum gewöhnt sind. Die ökologisch Aufgeklärten also, die das Problem kennen, sind selbst ein Teil des Problems. Sie fahren mit dem Zweitwagen zum Einkaufen, aber bleiben wahrscheinlich noch im Wagen sitzen, um im Autoradio eine Sendung über das Waldsterben zu Ende zu hören. Durchaus zivilisationskritisch haben sie für das einfache Leben etwas übrig, um am einsamen sonnigen Strand nackt baden zu können, jetten sie auf die fernste Insel. Die gut Informierten haben eine hohen Lebensumsatz, und dessen Kennzeichen ist Mobilität. In unserer Gesellschaft ist die Vorstellung von Glück gebunden an ein Leben, das nicht geruhsam ist, sondern schnell.

Möglichst viele Glücksgüter, viele Erlebnisse, viel Bewegung. Die Selbstverwirklichungssongs singen es frei heraus:

"Ich will nicht viel, ich will mehr; ich will alles und zwar sofort ... "

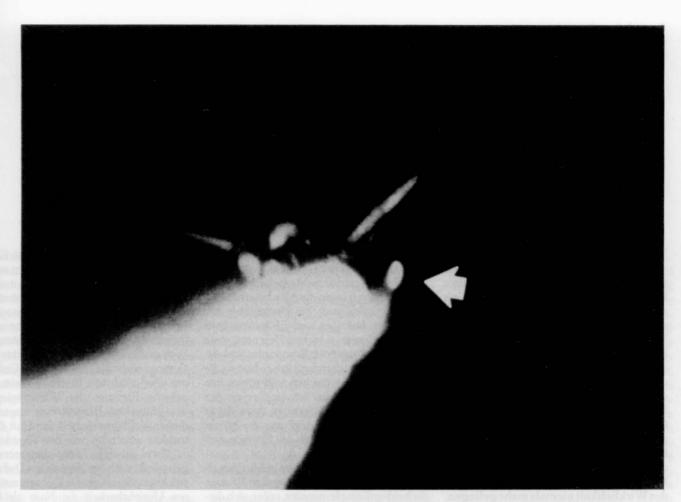
Zwischen den Maximen einer ökologisch einsichtsvollen Lebensführung und den Bildern des schnellen glücklichen Lebens liegt eine Kluft.

Die Zeiten sind hart aber modern. Am Beginn dieses Jahrhunderts schien alle Bewegung eine Bewegung nach vorn zu sein. 1909 besangen die italienischen Futuristen in ihrem 'Ersten Futuristischen Manifest' die Geschwindigkeit und die Liebe zur Gefahr. Jenem Automobil, das das erste Autorennen gewonnen hatte, wurde in Paris ein Denkmal errichtet. Heute ist die Geschichte der Beschleunigung am kritischen Punkt. Zeichen der Neubewertung und der Umkehr erscheinen. Beamte, die mit dem Straßenbau zu tun haben, sprechen von der Aufhebung und Beseitigung überflüssiger Straßen. In Berlin denkt ein Politiker öffentlich darüber nach, ob man eine Autobahnbrücke, die einen einstmals schönen Platz brutal überspannt, nicht wieder abreißen könne. Etwas rückgängig machen, umkehren, mindestens aber die Beschleunigung bremsen: Vieles deutet darauf hin, daß bei der Zukunftsfahrt der industriellen Moderne der Fuß vom Gaspedal genommen werden sollte. So paßt es ins Bild, daß die Entdeckung der Langsamkeit ganz konkret diskutiert wird.

Das Gutachten des Umweltbundesamtes über die umweltschonenden Auswirkungen von Tempo 100 auf Autobahnen und Tempo 80 auf Landstraßen kommt unter anderem zu dem Ergebnis, daß 18 Prozent jener Stickoxide, die aus bundesdeutschen PKW's quellen, vom Wald abgehalten werden könnten. Ein Tempolimit wäre noch nicht die Lösung, es wäre lediglich ein kleiner Teil der Lösung. Zur Rettung des Waldes und in der Umweltpolitik überhaupt gibt es die eine große rettende Maßnahme nicht, sondern nur viele, die sich ergänzen müssen. Insofern gehen alle Argumente gegen das Tempolimit, die dessen Wirksamkeit für zu gering halten, am Kern

der Sache vorbei. Tempo 100 wäre eine Soforthilfe für den Wald, ohne langfristigen Forschungsvorlauf und ohne Milliardeninvestitionen, unmittelbar und unverzüglich. So darf man sich getrost wundern, daß diese Soforthilfe nicht versucht wird und die Politiker, die das Sagen haben, alles auf die lange Bank schieben; und an diesem Wundern sollte man naiv-hartnäckig festhalten, auch wenn wir uns daran gewöhnt haben, uns über gar nichts mehr zu wundern.

Dabei hätte es die Politik mit der Bevölkerung so schwer nicht; die meint ohnehin zu 90 Prozent, daß für den Umweltschutz nicht genug getan wird. Jeder Bundesbürger findet, der Kampf gegen das Waldsterben sollte verstärkt werden. Und innerhalb kurzer Zeit ist der Anteil der Befürworter eines Tempo-100-Limits von 45 auf 55 Prozent gestiegen. Das ist bemerkenswert. Doch offensichtlich reicht unsere Entschiedenheit noch nicht aus. Das Tempolimit wird kommen. Die Bundesrepublik ist das einzige Land in Europa, auf dessen Autobahnen unbegrenzt gerast werden darf. In den USA liegt die erlaubte Höchstgeschwindigkeit bei 88 Stundenkilometern; in Japan wird jedem, der deutlich mehr als 100 fährt, der Führerschein entzogen. Bei uns aber gerät die umweltpolitische Vergegenwärtigung beim Auto ins Stocken. Im Innern der Deutschen liegen Auto und Wald, die ihm beide unverzichtbar sind, miteinander in tiefem Konflikt. Der Wald repräsentiert das Sichere, ewig Bleibende, und das Auto ist das Bewegungsprinzip an sich. Nur bleibt das Bleibende nicht, derzeit gibt es in Deutschland keine gesunde Weißtanne mehr. Das Auto ist eine Art Verursacherprinzip auf der Flucht; es verbreitet Kohlenmonoxid, Stichoxid und Blei und entfernt sich rasch vom Ort der Tat. Die Entdeckung der Langsamkeit wäre eine verantwortliche Form, die Folgen des eigenen Tuns zu realisieren. Vergegenwärtigung ist das Merkmal der jetzigen Umweltdiskussion. Sie darf sich mit der Verlangsamung nicht zuviel Zeit lassen.





Die Poetik des Duftes

Vor der Erfindung der Wirklichkeit regierte die Magie. Die Gestirne waren ihr Werkzeug, die vier Elemente ihre Heimat. Die Astrologie erinnert sich noch. Aus der alten arabischen Welt war sie gekommen, aus der alten arabischen Welt entstammt das Wort "Alchemie". Eine dreifache Suche zeichnete sie aus: die Suche nach dem Stein der Weisen, die Suche nach der Erschaffung des Goldes und die Suche nach den Düften, dem Parfum. Was ist im Vergleich zu ihr die Chemie, was zählt das Periodensystem. gemessen an Erde, Wasser, Luft und Feuer. Von diesen vier Elementen laßt uns sprechen und so das Geheimnis der Düfte ergründen. Es zu erfahren wird der Wirklichkeit niemals mehr gelingen. Was von ihm blieb ist einzig die Poetik des Duftes.

Der Duft geht durch die Lüfte. Nicht nur die Riten des Hinduismus wissen von diesem Medium. Ebenso der geweihte Rauch der Gotteshäuser, die Räucherstäbchen der Inder, die milchigen Schwaden des Opiums, des Mohns, des Tabaks. Und sie wissen von den Räumen, die mit den Düften entstehen. Diese Räume sind intim wie der Duft selbst. Sie bilden eine Vertraulichkeit und beweisen dadurch, daß eine Gemeinschaft nicht unbedingt umgrenzender Mauern bedarf, sondern in selber Weise durch die Verwandlung des Umfelds in ein Nichts sich versinnbildlichen kann. Es ist dies die andere Art einen Luftballon aufzublasen: ihn verknoten und seine Hülle einem Vakuum aussetzen. Ein Innen herstellen, indem das Außen inhaliert wird.

Doch sind es nicht allein die Räume, die zum Einvernehmen führen. Die dreifache Suche der Alchimisten findet sich wieder in der Geschichte der drei Könige aus dem Morgenland, die dem Stern folgten, um seine Bedeutung zu erfahren. Weise seien sie gewesen, so heißt es, das Gold war ihre Gabe und das Rauchwerk. Weihrauch und Myrrhe. Das Feuer ist deshalb das zweite Element, das mit dem Duft einhergeht. Nicht nur den Mittelpunkt jenes uralten Kreises der Zusammengehörigkeit stellt es dar, dessen Geruch von verbrennendem

Holz und Harz sich niemand entziehen kann. Gleichfalls ist es der Mittler zwischen den Göttern und den Menschen. Sein erstes Vermögen ist es, die Menschen zu läutern und zu reinigen. Sein zweites aber den Göttern zu huldigen und mit seinem Duft ihre feinen Sinne zu locken. Den nach oben steigenden Rauch der Brandopfer und Altäre wußten vor den christlichen bereits die hebräischen, griechischen und römischen Priester zu lesen. Und wo der Geruch den guten Mächten nicht genügt, da reicht er zumindest für die Vertreibung der bösen, was die Mayas lange Zeit mit Erfolg unternahmen.

Die Fähigkeit zu reinigen gehört jedoch nicht dem Feuer allein. Feuer und Wasser, die beiden Komplementäre, teilen sich diese Gunst. Allerdings ist das trockene Element jünger als das nasse.

Daß das Wasser zuerst war, erkannten bereits die Babylonier und Ägypter. Daß das Wasser selbst die Geburt ist, denn alle Dinge sind aus ihm entstanden, hatte der älteste Philosoph der griechischen Geschichte - Thales von Milet - herausgefunden. Daß das Feuer das Wasser zu verdunsten begann und dadurch die Erde entstand, wußte schließlich Anaximandros aus Milet im 6. Jahrhundert zu berichten. Die Unschuld, die mit dem Wasser einhergeht, ist noch heute uns geläufig. Der Geruch aber, der mit den Wassern kommt, ist eine archaische Erinnerung an den Anfang der Natur. Atme den Duft des Ozeans, die Blume eines sommerlichen Sees, den Regen, das Gewitter und die Stunde danach, atme den Ursprung, den ersten Schnee, den Fluß in einer Stadt, die Quelle in einer Wiese, das Moor. Erst das feuchte Element läßt die Düfte entfalten, erst das feuchte Element läßt unsere Schleimhäute empfinden. Und nichts an unserem Körper könnte duften, wenn nicht das Wasser es wäre, aus dem wir geformt sind. Blut, Schweiß und Tränen, was taufte den Menschen mehr als sie.

Gleichwohl sind wir aus allen Elementen zusammengesetzt, so wie alle Dinge aus der unterschiedlichen Verbindung von Luft, Feuer, Wasser und Erde existieren. Vor mehr als 2400 Jahren hatte Empedo-

kles aus Agrigent in Sizilien diese Einsicht gewonnen, ehe er seine Sandalen am Kraterrand des Ätna zurückgelassen und selbst für immer im Feuer der Erdenmitte verschwand. Wie anders könnten wir sonst zur Erkenntnis gelangen, so lautete seine pantheistische Vision, die in den Göttern die Welt und in unserer Erde die Götter schaute, wenn nicht die Bausteine des Ganzen in uns wiederkehrten. In dieser Weise ist das irdische Element der Wiederspiegelung des göttlichen Bewußtseins zugeordnet, dessen Vollkommenheit den Duft der Lotusblüte ausstrahlt, was der Yoga lehrt.

Zwei einander entgegengesetzte Eigenschaften sind es, die solches Duften auszeichnen. Einerseits die Konzentration, deren Unsichtbarkeit die Nase als Essenz wahrnimmt - das Wesentliche; andererseits die Ausbreitung, wodurch das Wesentliche seinen Atem verströmt. Vom Exhalieren ließe sich hier sprechen und damit neuerlich das Element der Luft wiederholen, von dem als Inhalieren die Rede war. Treffender kann die französische Sprache diese Poetik schreiben. Ihr Verb "exhaler" kennt sehr gut diese beiden Seiten des Duftes. Sie verwendet es, um das Geheimnis einer Sache zum Ausdruck zu bringen, das über den Hauch sich mitteilt. Das Bild atmet aus - "Tous des parfums des orients" alle Düfte des Orients.

Der Duft als Atem, als Hauch, als Lebenshauch, solche Geistigkeit ist keinem der fünf Sinne sonst zu eigen. Dem Sanskrit sind die Halbgötter Gandharva wohlvertraut, die sich vom Lebenshauch ernähren. Vielleicht ist Entsprechendes von den Pflanzen zu sagen. Und der zweite Schöpfungsbericht des Buches "Genesis" berichtet umgekehrt, wie Jahwe den Menschen als ein lebendiges Wesen schuf, indem er in seine Nase einen Lebenshauch blies. Sie haben von ihm den Odem erhalten. Welch eine okkulte Verbindung zwischen dem Odem des alltestamentarischen Gottes, der das Leben gibt und ist, und dem Prana, das die Hindu-Yogis mit der Luft einatmen, weshalb sie überlieferten. Atem sei Leben. Was für ein Geheimnis steckt hinter dem Wort "Od", was einst die Ausstrahlung des

menschlichen Körpers hieß und das als Wortstamm gleichermaßen dem Begriff "Odem" zugrundeliegt, wie dem "Odeur", womit früher der Duft, der Duftstoff, der Wohlgeruch bezeichnet worden war. "Ich rieche Menschenfleisch", lauten die drohenden Worte im Märchen von des Teufels drei goldenen Haaren, und erst der in Feuer und Rauch gegarte Braten vermag diesen Geruch zu überdecken. Nur durch die Verbindung der Nase mit dem Gaumen gelingt gleichsam die Ablenkung von jenem Hauch, der den Duft mit dem Leben vereinte.

Ist das nicht der Absturz des Geheimnisses in die Banalität? Als der niedere Sinn wird das Riechen mittlerweile angesehen, weil ohne ihn auszukommen leichter zu verkraften sei als der Verlust des Sehens, des Hörens, des Schmeckens, des Tastens. Dabei ist es naheliegend, daß in einer Welt von Blinden das Sehen wenig zählt. Der Einäugige wird König.

Was für ein Schrecken durchführe uns, wenn wir plötzlich von Dunkelheit umgeben wären. Was für eine Trauer, wenn das Ohr nicht mehr hörte, Zunge und Gaumen nicht mehr schmeckten, die Haut nichts mehr spürte. Wie anders die Nase. Kein Organ ist eitler gegenüber dem Unschönen. Und das Schöne bleibt beschränkt auf eine seltene Überraschung. Die Sinnlichkeit und Intimität des Wohlgeruchs wird lediglich wiedererkannt. Der kurze Anflug einer Erinnerung, der im Duft des Frühlings, im Parfum der Geliebten aufflackert. Der Abstrakteste der Sinne ist der Geruch und längst ist er auf dem Wege, das Schicksal des sechsten Sinns zu teilen.

Wie anders dagegen bewegen sich viele Tiere. Sie erkennen die Dinge an den Gerüchen. Sie begrüßen sich mit Wolken. Sie vermehren sich duftend.

Während wir der Allmacht des Auges unterliegen, identifizieren jene ihre Welt schnüffelnd. Schnüffler wird wiederum abwertend der genannt, der seine Nase zu weit in etwas steckt, was verborgen bleiben soll. Sehen genügt. Dabei können Dinge in der Luft liegen, die einem Sehen und Hören vergehen lassen. Wer dann nicht einen Rie-

cher hat für das Kommende, der wird bald die Nase voll haben und verduften wollen, weil ihm alles stinkt. War es in den magischen Zeiten nicht einzig der Geruch von Pech und Schwefel, der den Satan all seiner Täuschungskünste zum Trotz entlarven konnte? Doch schon damals hatte nicht jeder eine Nase für die Gefahr und hielt so manches für dufte, was seine Nasenspitze besser hätte wissen sollen. "Jemanden nicht riechen können" – was davon blieb ist oft genug nur das "nicht riechen können".

Doch nicht allein die Fähigkeit ist es, die verschwand, auch die Gerüche selbst haben vielfach die Welt verlassen. Anstelle des Gestanks der Epidemien in den Straßen trat das Desinfektionsmittel in den Hospitälern. Statt der Kloaken riecht die Hygiene. Die Drüsen sind still geworden, und das Blut wird konserviert. Der Kunstdünger hat den Odem abgelöst und der Wohlgefallen über das gelungene Essen wird entsprechend mit Worten statt mit lutheranischer Geste gelobt. In ihren Anfängen wußten später dann die Maschinen noch, wie man Nasen zum Rümpfen bringt, ehe deren Abgase geruchlos vergifteten. Bei all dem handelt es sich um jenen Zivilisationsprozeß, der die Düfte und Gerüche beseitigte. Die Entwicklung zur Kultur ist die Entwicklung zum Deodorant und - sofern dieses Wort mit "Entdufter" übersetzt werden kann selbst eine deodorante Entwicklung.

Das Geheimnis ist verlorengegangen. Von allen Vieren sind wir aufgestanden. Mit erhobener Nase proben wir den aufrechten Gang. Das sei Verdrängung schlechthin, mutmaßte Sigmund Freud; die Abstraktion der Gerüche als Anfang der Zivilisation. Nicht mehr markiert werden die Räume, sondern umzäunt. Seither dann die Frage, wohin mit dem Mist?

Die Vesuv-Straße in Pompeij verdeutlicht sie unmittelbar. Einem dreidimensionalem Zebrastreifen vergleichbar verbinden Steinblöcke die beiden Gehwege der Straßenseiten. Durch ihre Zwischenräume wühlen sich die Räder der Fuhrwerke im Morast. Die ausgetretene Oberfläche der Quader erlaubt die Überquerung mit trokkenem Fuß. Am 24. August des Jahres 79 ist

es der Vesuv, der die Verdrängung rückgängig zu machen versucht. Noch einmal drückt er die Horden in den Staub und läßt sie riechen, wie die Erde riecht und der Tod. Sein Unternehmen bleibt eine einsame Tat. Denn längst ist der Mensch seßhaft geworden, und die Seßhaftigkeit ist es, die die Gerüche konzentriert. Die Seßhaftigkeit ist es, die die Hygiene nach sich zieht.

So gehört es zu den Paradoxien des Duftes, daß die in freier Wildbahn lebenden Tiere den scharfen, ihm nunmehr eigenen Geruch des Menschen schon von weitem wittern, während er ihn selbst selten wahrnimmt. Auch "transpirieren" wilde Tiere nicht, weshalb der zweite Widerspruch besagen kann: Wer riechen kann, riecht nicht – wer riecht, kann nicht riechen. Und das dritte Gegenteil vollzieht sich über die deodorante Entwicklung, indem das Ausmerzen der Gerüche in selber Weise beginnt, wie durch die Zivilisation Gerüche erst erzeugt und virulent werden.

"Nomos" nannten die alten Griechen das Gesetz. "Nomos" ist der Begriff der Philosophie, der das Ding an sich, das Wesen der Dinge umschreibt. Das Wesen des Duftes ist die Sprache des Körpers. Der Duft die Grammatik der Natur. Instinktiv wird diese Grammatik verwendet. Ihre Zweckmäßigkeit bedarf keiner Übersetzung. Der Duft der Nahrung ist die Nahrung. Der Duft des Feindes der Feind. Der Tod des Artgenossen keine Vorstellung, sondern sein Geruch. Die Fortpflanzung keine Fantasie der Lust, sondern Duft der Arterhaltung. Der Duft ist das Leben. Geruch ist der Instinkt, der nichts Stinkendes kennt.

Aus dem Wort "Nomos" wird im Lateinischen das Wort "Nomen". Aus dem Gesetz der "Eigenname". Denn aus der Grammatik der Natur hatte sich das Geheimnis der Magie entwickelt. Nicht unmittelbar mehr ist die Sprache der Düfte, statt dessen bedeutungsvoll. Der Geruch der Verwesung ist nurmehr der Tod des Körpers, der die Seele befreit. Die vier Elemente wiesen uns den Code, demnach der "spiritus" – der Geist, die Seele, verbunden ist mit "spirare" – atmen, und heute "transpirieren" – ausdünsten. Der Dunst, die Feuchtigkeit der

Luft, die durch Erhitzen entsteht.

Der Prozeß schritt voran. Aus dem "Nomen", der "Eigenname", wird das Wort "Namen". Aus dem Geheimnis der Magie gehen die Bedeutungen verloren. Das daran "Eigene" verschwindet. Der Name der Düfte in der Zivilisation ist Effekt. Entsprechend werden sie ohne instinktiven Zweck, ohne mythologisches Ziel ausgesandt. Ungelesen bleiben sie und kennen nurmehr die Verwendung von angenehmn und unangenehm, von Lust und Tod. Nicht mehr Sprache sind die Düfte oder Bedeutung, sondern Wirkung. Geruch und Lust, Geruch und Tod, das eine ist die Wirkung aus dem anderen.

Doch gleichzeitig beginnt eine parallele Entwicklung. Während "Nomos" in "Namen" sich verwandelt, wird allmählich sowohl das Geheimnis der Magie als auch die Grammatik der Natur verdoppelt. Neben die Zivilisation tritt die Kultur. Neben den Nomos das Phänomen. Das ist die Poetik des Duftes, die aus dem Geheimnis entspringt und doch nicht das Geheimnis ist.

Der Odeur der Seele kehrt wieder im Parfum. Das Od der menschlichen Ausstrahlung kehrt in den Duft der persönlichen Note. Einer Dame ein anderes Eau de Cologne zu schenken denn das von ihr gewählte verkennt die Einzigartigkeit der Edlen. Bereits die ägyptischen Göttinen waren an ihrem Duft zu erkennen. Das japanische Mittelalter hatte gar die Kultur der Düfte so weit entwickelt, daß die Hülle der Adligen kein zweitesmal zu finden war.

Das ist die Poetik des Duftes, die aus der Natur entspringt und doch nicht die Natur ist. Die Kunst der Parfumeure wird die Kunst der richtigen Dosierung der Pfortengerüche. Nicht die Abwesenheit der sogenannten unangenehmen Gerüche ist es, die den Wohlgeruch auszeichnet, sondern die in ihm enthaltenen Spuren der Absonderung. Die Dame führt den Hund an der Leine. Der Flieder verströmt vor dem Welken. Der Liebende ahnt die Künstlichkeit des Unterschieds und versinkt.

"Dir zu mich neigend, Königin der Angebeteten, glaubte ich deines Duftes Blut zu atmen."

"Die Nacht verdichtete wie eine Wand sich, und meine Augen im Dunkeln errieten deine Augensterne, und ich trank deinen Hauch, o Süße, o Gift!"

"Diese Schwüre, diese Düfte, diese unendlichen Küsse, werden sie aus einem Abgrund, den auszuloten uns verwehrt ist, wiederkehren einst, wie in den Himmel die verjüngten Sonnen steigen, nachdem sie in der Tiefe der Meere sich gebadet haben? - O Schwüre! O Düfte! O unendliche Küsse!"

Das ist die Poetik des Duftes, die Baudelaire 1857 zu besingen wußte und mit deren "Symbolismen" sich eine neue Art, sie zu lesen, entwickelt.

Im Jahre 1884 veröffentlicht Joris-Karl Huysmans sein Buch "Gegen den Strich". Wenn sieben Jahre später Oscar Wilde seinen "Dorian Gray" ins Verderben stürzt, indem er ihm das "gelbe Buch" in die Hand gibt, so wird dieses Buch Huysmans symbolistischer Roman sein, in dessen Dekadenz die Kunst zum absoluten Gegensatz der Natur geworden ist. Die ästhetizistischen Neigungen, denen Jean Des Esseintes darin nachgeht, sind allesamt von dem Motiv geleitet, die Sinnlichkeit vom Körper loszulösen und in die Kultur des Geistes zu transzendieren.

Nicht das Rülpsen, Furzen, Saufen, Fressen, Schwelgen und Huren eines Rabelais regt hier die Sinne an, sondern das Einstellen der Nahrungsaufnahme, die durch Drogen erzeugten künstlichen Farb- und Geruchssynästhesien oder die Parfumorgel, die den Duft auf technische Weise verströmt. Die Grammatik der Natur hat sich auf den Monolog des Menschen mit sich selbst reduziert, der Instinkt ist zum gezielten Stimulus geworden.

Neben Baudelaire war es unter anderem Emile Zola, der Huysmans Symbolismus hervorbrachte. In dessen "Naturalismus" wiederholt sich das "Symbol" natürlich. Er schrieb im Jahre 1875 den fünften Roman seines Zyklus "Les Rougon-Macquart", der den Titel trägt: "Die Sünde des Abbe Mouret." Weibliche Hauptperson darin ist Albine, die Nichte des menschenfeindlichen Philosophen Jeanbernat. Während bei den Symbolisten die Blumen ge-

ruchlos sind, läßt Zola sein Mädchen Albine nach einer unglücklichen Liebe in einem Meer von Blumen, die einen geschlossenen Raum füllen, den freiwilligen Tod suchen. Die Blumen atmen aus, die junge Frau den Lebenshauch und Gandharva werden satt.

Sorgen der Kulturherrschaft

Ein Streifzug durch befreite Zonen

Schlechte Zeiten für die großen Zentralen. Die fleißigen Theorieproduzenten mögen noch so viel Sinn stiften, doch immer wenigere lassen sich Kultur auf deduktivem Wege verordnen. Auch die Kulturverwalter, die ihr Gut zumessen und gnädig gewähren ("Kultur für alle"), kommen in Schwierigkeiten. Staatsknete wird gern genommen, mit der Kultur wird allerdings kein Staat gemacht. Wer sich sein Medienzentrum subventionieren läßt, schert sich auch nicht, ob die Kultur, die er produziert, gesellschaftlich sanktioniert ist. Frage ist heute, wie man das Medienzentrum oder den Stand-Platz, welchen auch immer, umnutzt und Kultur nach den eigenen Bedürfnissen produziert. Die vielen kleinen Zentren nehmen weder Rücksicht auf Theorie noch auf Bürokratie, wohl aber auf das Subjekt. Sie operieren von unten aus: Kultur vom Subjekt aus (Jörg

Dem Großfürsten der deutschen Filmkultur treibt das die Zornesröte ins Gesicht; er fühlt vom gegenwärtigen Treiben seinen Status bedroht, und recht hat er, weil die Klein-Zentren nicht mehr im Namen von etwas anderem handeln, auch nicht in dem von Vergangenheit und Zukunft, was zugegebenermaßen wenig repräsentativ ist. Alexander Kluge hat daher den Titel für sein letztes Großwerk genial ersonnen ("Der Angriffder Gegenwart auf die übrige Zeit"). Man könnte sich jedoch fragen, statt in Ach & Weh-Geschrei auszubrechen, ob es nicht längst Zeit war, von unten, vom Subjekt, von der Gegenwart aus, der Vergangenheit (von der Utopie ist noch zu sprechen) an den Kragen zu gehen und sie höchstselbst zu bewältigen.

Bisher war die Bewältigungskultur eine Frage der Herrschaft, und zwar die über die Gegenwart. Noch ein Großfilm wie "Shoah" versucht, im Namen der Vergangenheit die Gegenwart zu bekriegen. Ein rigoroser Moralismus besetzt das Terrain und schreibt auch die kleinste Bewegung vor. "Shoah" erzwingt Bekenntnisse, ohne wenn und aber. Ein Fall erfolgreicher Gegenwartsbewältigung – jedenfalls für die 9

1/2-Stunden-Dauer des Films. Claude Lanzmann läßt seinen Film lang die Vergangenheit regieren. "Die Idee war, die Distanz zwischen Vergangenheit und Gegenwart aufzuheben, so daß wir sogar vergessen, daß 43 Jahre vergangen sind seit (der Judenvernichtung von) 1942. Nichts hat sich verändert." (Lanzmann)

Verändert hat sich in den Filmen, die vom Subjekt aus gedreht sind, daß die für Herrschaft unerläßliche Hierarchie, auch die in "Shoah" etablierte Hierarchie, nicht geachtet wird. Der Hamburger Filmmacher Franz Winzentsen entdeckt daher in seinem Animationsfilm "Die Anprobe" die Hakenkreuze nicht beim bösen Feind, sondern bei sich zu Haus, nämlich auf den Zeitungen des Jahres, in das er hereingeboren wurde. Die Schmetterlingssammlung fliegt mit dem Dröhnton des Bomberverbandes über das Druckwerk hinweg. Dann sieht man, schräg von hinten, jemanden am Steuer seines Wagens sitzen, den Kopf durch eine Lederkappe geschützt. Der Blick geht frei in Flur und Feld. Es ist das vertraute Foto vom Führer, einsam fahrend. - Von unten, vom Vertrauten, vom Kindlich-Lieben aus geht der Blick, und es bedarf weder eines großen noch eines kleinen Zeigefingers, um Hakenkreuz und Führer als Teil des Selbst anschaulich zu machen. Die Antwort auf diese Entdekkung ist daher eine persönliche. Winzentsen zeigt in der "Anprobe" den biologischen Sumpf, der ihm als Nährboden zugedacht ist. Er wird zum Zeichen dafür, daß sich die Bewältigung der Vergangenheit nicht losgelöst von der Frage der Identität erledigen läßt.

Christoph Schlingensief, 24 Jahre alt, läßt in seinem neuen Spielfilm "Menu total" die Elterngeneration in Naziuniformen antreten, KZ-Chargen am heimatlichen Kinderbett, gröhlend, fressend, kotzend und liebevoll bemüht. Die kid generation ist damit beschäftigt, das Bewältigungsspektakel unbeschädigt zu überstehen. – Schlingensief bannt die Bilder, die den Schaden in der zweiten Generation bezeugen. Da er in Bildern denkt, kann er es deutlich machen, noch bevor dazu die richtigen Worte ge-

sagt sind, daß es an der Zeit sein könnte, die Bewältigungsdiskussion zu bewältigen.

Drittes Beispiel: Der Hitlergruß. Andrea van der Straeten brachte in ihrem neuen Dreiminutenvideoclip "Familienausflug '33" ihre Eltern und Großeltern insBild, die beim Picknick die Arme fröhlich zum Hitlergruß hoben. Ein Lieblingsfoto, wie sie dazu berichtet, das so sehr ins Familienleben integriert war, daß sie das, was die ausgestreckten Arme bedeuteten, bis vor kurzem nicht wahrgenommen hatte. - Was auf diesem Band beunruhigte, war nicht die Naziehrenbezeugung von 1933, sondern die Tatsache, daß sie fünfzig Jahre später in die private Welt der Andrea van der Straeten hereinbrach. Ob mit dieser Entdeckung die Kindheit eine andere wurde, ob der Hitlergruß im Gegenteil ein lächerliches Phänomen blieb, welches die Erinnerung nicht weiter beschädigte - diese Fragen blieben unentschieden. Die Bewältigung der eigenen Identität war keine Sache von 180 Sekunden. Andrea van der Straeten, die ihren Film im Hamburger Frauen-Medienzentrum Bildwechsel gemacht hatte, führte ihn letztes Jahr auf einer Werkschau Hamburger Medienzentren und Mediengruppen vor und wandte sich in der Diskussion ausdrücklich gegen die "Zentrierung", gegen die Signifikanz. Das war inhaltlich gemeint, aber auch medienspezifisch. Das Medienzentrum will neben Video auch den anderen Medien offenstehen. Und es lehnt die Skepsis gegenüber Formen ab, die Experimente als formalistische Spielerei abtun. "Ohne Experimente gibt es nichts neues, genauso wie es bei Super 8 und 16 mm der Fall ist. Würden wir darauf verzichten, wird zwar alles klar, aber auch absehbar." (Birgit Durbahn)

Die Entwicklung der Medienzentren muß der Kulturherrschaft, die auf Zuständigkeiten und klare Befehlswege sah, Sorgen bereiten. Die Gruppe Video ex tritt mit einer Installation auf, zitiert in einem Tafelbild (von Michael Haller) das Frühstück im Grünen (von Manet) und läßt dazu auf einem Monitor bunte Bilder von Terrorakten in Beirut ablaufen. - Video ex suchte Widersprüche und Mehrdeutigkeiten und er-

zwang Offenheit. Gründlicher konnten die wegweisend gedachten und sicherlich auch bequemen Eindeutigkeiten aus der Geschichte der Medienzentren und der Videoarbeit nicht abgeschafft werden. Vorbei ist es mit der guten alten Zeit, wo die Videomacher sich berufen fühlten, den anderen zu sagen, wo's längs ging. Video ex stellt sich in den freien Raum oder aufs freie Feld. um zuzuhören und zuzusehen und um auszuprobieren und sich einzulassen auf das, was sich dem Begreifen noch entzieht. Die Installationen waren schiere Gegenwart, und das Konzept (Münzenberg-)Negt-Kluge der siebziger Jahre, Video als mediales Hilfsmittel zur Durchsetzung gesellschaftlicher Gegenmacht zu gebrauchen, erledigte Geschichte: "Frontberichterstat-

tung" (Video-ex).

Auch die Funktion der Medienzentren der frühen achtziger Jahre, sich Betroffenen als Service zur Vernetzung eigener Erfahrungen anzubieten, erschien auf dieser Werkschau nur noch als historischer (und erfolgloser) Versuch, dem Video eine nützliche Aufgabe zuzuweisen. Das Medienzentrum Die Thede, bekannt durch eine Anzahl Hausbesetzervideos, stellte Anfang der achtziger Jahre schnelle Gegenöffentlichkeit her, was "zu diesem Zeitpunkt richtig war" (Christian Bau). "Die hektische Vorgehensweise war aber nicht durchzuhalten." Die Thede hat jetzt den Anspruch, Zusammenhänge sinnlich darzustellen ("Aus Lust am Schauen") und statt "Oberflächenphänomene" eigene und fremde Erfahrungen zu registrieren, nämlich hinzuhören und hinzusehen. Auch hier hat das Video die zentrale Rolle verloren, Inhalte zu transportieren. Stattdessen verhilft der sichtliche Spaß und der Stolz, ein Werk herzustellen (nämlich innerhalb eines Mediums zu arbeiten), den Filmen und Videos zu neuer Überzeugungskraft. "Wir haben Lust, Bilder zu machen, Töne aufzunehmen, Filme zu gestalten." (Die Motte) Die Video-Collage der Motte, "Sperrmüll", ist daher mehr als Zielgruppenfilm und Stadtteilkulturmanifest, nämlich: Fest und Ereignis. Fast zwanzig Jahre vorher war es der Kurzfilm "Anfangszeiten", der eine Radfahrer-Werbe-Fahrt für den Super-Scope-Spielfilm "Der heimliche Kuß" zum Ereignis machte. Zu den fünf radfahrenden Kunststudenten der Filmklasse Wolfgang Rambsbott (Hamburg) gehörte Holger Meins, der für den politischen Kampfspäter auf das Medium Film nicht angewiesen war. Die "Anfangszeiten" von 1966 waren es, denen die Medienzentrenleute von 1985 ihre Sympathie bezeugten.

Was der Kulturherrschaft unheimlich wird, ist der Umstand, daß sich immer mehr Leute Mut machen und sich nicht sagen lassen, Mut wozu. Programmatisch ist der Titel des neuen (dritten) Film der Wendländischen Filmcooperative: "Zwischenzeit". Die Musik ist von den Einstürzenden Neubauten, und es werden auch sonst ein paar Sensorien mehr angesprochen als wir es vom klassischen Dokumentarfilm gewöhnt sind. Gorleben und die Anti-AKW-Bewegung sind wie in den beiden ersten Filmen - "Die Herren machen das selber, dass ihnen der arme Mann Feind wird" (1976-79) und "Traum von einer Sache" (1980/81) Thema, - aber jetzt entschieden mittelbar. Direkt geht es um mehr als um die Sache: um die Menschen, die in Gorleben 1981-1985 zueinanderfinden, aufeinanderstoßen und sich wieder trennen. Vom Polizeisprecher, Wachmann und Standortrepräsentanten zum Untergrund-Freizeitdemonstranten Waldbauern. Die Filmmacher (Roswitha Ziegler, Niels Chr. Bollbrinker, Jochen Fölster, Gerhard Zigler) zögern nicht, jederzeit in das Geschehen einzugreifen und mit ästhetischen Mitteln der Filmdramaturgie Wirklichkeit zu verschaffen (oder doch mindestens punktuell zu verändern). Die Strategie des Films ist gleichzeitig eine Strategie des Widerstands (und nicht eine darüber). Und da der Film kreativ, phantasievoll, provokativ und auf nicht recht zu fassende Art ironisch-subversiv ist, lädt er zu entsprechendem, vor allem nicht recht zu fassendem Widerstand ein. Die Einladung der "Zwischenzeit" macht neuen Mut. Dies zunächst. "Zwischenzeit" ist selbst produziertes Ereignis. Und man sollte dieses sensationelle Ergebnis dadurch würdigen, daß man den Ereignis-Film aus der Sparte des Dokumentarfilms herausnimmt, der heute überwiegend mit den Negativerlebnissen Resignation, Frustration und Melancholie assoziiert wird.

Der "Zwischenzeit"-Polizist, der eine Wendland-Straße sperrt, zieht plötzlich eine Pistole. Man spürt seinen Haß und seine Aggression gegenüber den Demonstranten. Diese freuen sich sichtlich über die gelungene Provokation. Über den kleinen Sieg. Polizistenkollegen reden dem Pistolenträger gut zu. Es scheint, daß die Demonstranten Herr dieser Lage sind. Doch freilich: die Atommülltransporte haben freie Fahrt. Von der Polizei gut gesichert und von Blockadeaktionen ungehindert erreichen sie ihr Ziel - vorbei am Akzeptanzforscher, der den "Zwischenzeit"-Film hindurch die Widerstandsaktionen begleitet. -Mit dieser - fiktiven - Gestalt greift der Film in die Bewegung ein. Eine Erfindung, die jetzt aber im Großen - genauso gut funktioniert, wie die reale Szene mit dem Pistole ziehenden Polizisten. Der Akzeptanzforscher kommt vor Ort dem vorgeblichen Auftrag und der Aufgabe nach, die sogenannte Bewegung zu analysieren und Befriedungsstrategien zu entwickeln. Die Filmmacher lassen ihn zur handelnden Person in einer realen Anhörungsposse werden, zum absurden Interviewpartner des Bewachungs- und Sicherungs- Unternehmens, zu einer Art Empfangschef der Blokkadeorganisation. Mit falscher Routine begrüßt er Neuankömmlinge; mit falschem Verständnis läßt er vermummte Terroristen Pläne entwickeln; mit falschem Händedruck gliedert er sich der Menschenkette ein. Der Film zeigt gesprengte Hochspannungsmasten und die saubere Niederlegung eines Fabrikschornsteins.

Das Forscher-Falsifikat operiert in diesem Film mit schlauen, eleganten Soziologentexten. Nicht weil der Text falsch oder mindestens der realen Situation unangemessen ist (beides trifft zu), sondern weil der Gebrauch des Textes und darüberhinaus der Gebrauch, den der Film von der inszenierten Figur macht, eine überaus befreiende (und sich im Gelächter ausdrük-



Media Burn, 1975

kende) Erfahrung erlaubt. Mühelos bewegt sich der Akzeptanzforscher, ob echt, ob falsch, ob real, ob fiktiv in beiden Lagern: dem der Freunde, dem des Feindes. Die Grenzen spielen für ihn keine Rolle, auch nicht die Widerstandsformen, ob Folklore, ob Gewaltakt. Ihm stehen gleich dem Saboteur in einem Industriesystem alle Möglichkeiten offen. Die inszenatorische Erfindung des Films entzieht sich der Herrschaft der Theorieproduktion und der der Handlungsanleitung. "Zwischenzeit" verwischt die Grenzen zwischen Fiktion und Wirklichkeit, öffnet die Realität, macht sie operabel und nimmt die Angst vor dem, zu dem der Fälscher, endlich, freien Zugang hat. Der Film klopft das Vorgefundene zum eigenen Gebrauch ab. Seine ästhetische Strategie ist daher der Einsatz (vorgefundener) Reportage-, Interview- und Statement-Technik und der Einsatz (vorgefundener) Texte: vom Anarchisten und Revolutionär Alexander Herzen (Paris 1848) über das Kauderwelsch der Zeitschrift für Semiotik (Tübingen 1983) bis zu den amtlichen Verlautbarungen der Bundesrepublik von 1985. Seine politische Strategie ist die der Nutzung (des vorhandenen Arsenals) zum eigenen Gebrauch. Was ist die Jahre geschehen? Was macht man damit? Die "Zwischenzeit" entdeckt ihre Geschichte. Die neue Wissenschaft ist fröhlich. Vorbei die dumpfe Erwartung des Eintritts der nächsten Utopie.

Es wäre zu wenig, "Zwischenzeit" dem Filmmedium zu überlassen (vgl. epd Film

1/86), da hier Kultur und Lebensweise einen Ausdruck findet, die sich von keiner Herrschaft sagen läßt, was zu tun ist. Ich habe versucht, die Strategie, die selbstredend vor den Grenzen der diversen Medien keinen Halt macht, zu beschreiben (in einem Beitrag für "Kultur auf der Kippe", Elefanten Press 1985). Aber vielleicht sollte man es dabei belassen, ein Bild zu finden: einen Vergleich zwischen dem zentralen Platz des sozialdemokratischen Alstervergnügens für alle (dem Hamburger Rathausmarkt) und der inszenierten Platzwirklichkeit vom Winterfeldtplatz und Roten Platz. in der weder die Stadt Berlin noch die Stadt Moskau was zum Herrschen haben.

Erstens. Ein Fest auf dem Rathausmarkt. 1983. Von allen für alle. Ein Schalmeienzug in weißroten Uniformen. Eine Pantomimin. Auf den Planken einer historischen Barkasse aus dem Schiffsmuseum bietet eine Aerobicgruppe das Allerneueste. Die Menge treibt weiter, vom Bierausschank zum Würstchenstand. Der Verkehr wird um die Bannmeile herumgeleitet. Das Volk des Volksfestes ist im Herrschaftszentrum. Der Blick geht auf das Rathaus, es ist so gut wie besetzt. Die neue Herrschaft simuliert die alte. Karnevalsstimmung in Hamburg. Was an den Rand geraten ist, da, wo der Alltag der Stadt weitergeht, beeilt sich, auf die Platzmitte zu kommen. Im Zentrum ist die Welt in Ordnung.

Zweitens. Der Rote Platz, der wie von ungefähr in den Berliner Winterfeldtplatz übergeht, kommt in der Musik-, Film-, Mal-

Performance der Gruppe Notorische Reflexe in Unordnung. Der Platz der Plätze ist dezentralisiert. Einer der vielen neuen Mittelpunkte ist die Berliner Kamera, die am Rand steht und einen Stechschritt vorm Leninmausoleum aufnimmt und gleichdrauf Passanten in irgendwelchen Straßen Moskaus. Für sie sind die Bilder gleich nah und weit. Die Hierarchie ist abgeschafft. Breschnews Portrait hängt als Diaprojektion während der Performance über der Bühne. Aufseinen Mund wird ein Film projeziert: volle rote Lippen in Bewegung, ein Synchronton auf russisch. Der rote Herrscher ist von den Notorischen Reflexen liebevoll entthront. Als lebendes Poster gereicht er der Berliner Gruppe zur Zierde wie die anderen vielen Medienstücke auch. Mehr noch: die Notorischen Reflexe arbeiten mit ihm von gleich zu gleich. Er dient jetzt ihren Zwecken, und doch bleibt er der gute alte Breschnew. Auf dem Winterfeldtplatz geraten die vielen neuen Zentren in lebhafte Bewegung. Die Filmprojektion zeigt Videoaufnahmen von einer Wanne, die geschaukelt wird, bis sie endlich kippt. Und brennt. Überblendet sind Finger, die auf einer Gitarre spielen: Das Spiel geht weiter: an einem anderen Zentrum, das in die großen Computer nicht einprogrammiert ist und der Erfassung durch die Obrigkeit sich entzieht. Auch die Anschlußszene wird nicht hinterfragt. Schlagstöcke sausen auf die Demonstranten, und spräche man jetzt vom Bullenterror, wäre es mit der Fortsetzung der Aktivität vorbei,

jedenfalls für diese Performance. Die bekannte Wut, Angst und Lähmung stellte sich ein. Und damit wäre die alte durch eine neue Hierarchie ersetzt: die zwischen Täter und Opfer. Den Notorischen Reflexen, die sich den Mut nicht nehmen lassen, ist das Denken von oben nach unten oder umgekehrt jedoch fremd. Für sie ist das Polizeizentrum eins von allen anderen und folglich ihrem eigenen gleich. Drum ziehen sie in ihrer Performance selbst die Stöcke. Ein Scheinwerfer projeziert den Schattenriß der Trommelstöcke auf die Knüpplerprojektion. Jetzt sind es die Notorischen Reflexe selbst, die dreinschlagen: auf Beamtenrücken, zum lustvollen live-Rhythmus irgendwo zwischen Rock und Jazz. Was man hört, sieht, erlebt, ist nicht Polizei-, sondern Reflex-Terror.

Von dem, was in Brüche gegangen ist, haben die Notorischen Reflexe ein Videoband gemacht ("Fragment/Video' 83"). Es ist videospezifisch bearbeitet, sehr schön bearbeitet, aber kein Videowerk. Das Medium dient, eher zufällig, als Verkehrsmittel, um das Performancefragment zu transportieren, welches seinerseits die Medien mischt, um angesichts der realen Herrschaft auf dem Roten und Winterfeldt-Platz oder der simulierten Volksherrschaft auf dem Hamburger Rathausmarkt die Beherrschung zu verlieren. Das Reflexband ist zu Hause sowohl an den Rändern der großen Plätze als auch an denen unserer Medien. Seine Heimat ist überall, wo man den kurzen Weg vom Filmmedium in das Medium der Bildenden Kunst gehen kann, von dort ins Musikmedium, von dort in das Medium der Darstellenden Kunst. Die Grenzen sind nicht abgesteckt. Das Niemandsland ist groß und ungewiß, doch stehen Eingeweihten ausreichend Trampelpfade zur Verfügung. Die braucht der, der der Erfassung sich entziehen möchte: den Funktionären der Behörden, der Polizei, aber auch der Kulturarbeit und insbesondere den leitenden Angestellten unserer Theorien und Dogmen, ob nun der ästhetischen oder der gesellschaftlichen Art. Wenn man von Kunst reden möchte, dann von einer begrifflich nicht recht faß-

baren Lebenskunst: der Kunst, durch den fröhlichen, aber verantwortungslosen Gebrauch dieser unserer ästhetisch-gesellschaftlichen Einrichtungen sich eben letzteren zu entziehen. Für den, der sich in dieser Bewegungskunst übt, gilt weder oben noch unten, weder rechts noch links. Da er das Vorhandene nutzt und es soweit affirmiert, braucht er nichts zu hinterfragen. Die Stechschrittkolonne vor dem Leninmausoleum, die Bullenknüppel auf dem Winterfeldtplatz: sie gelten für sich selbst und sind Antwort ohne Frage; sie sind Tummelplatz für eine Strategie, die über die Taktik des Platzwechsels Auskunft gibt. Die Plätze, die geografisch beschrieben werden können, stehen nicht für anderes. Drum bleiben auf der Platzmitte die Kulturarbeiter stehen, die zwar die Kultur hinterfragt haben, aber nicht das, für das sie stehen soll. Die Funktionäre, die die Kultur funktionalisiert haben, nicht aber so etwas wie den gesellschaftlichen Fortschritt, werden für eine Lebens-Kunst, die den Schritt zur Seite trainieren muß, zur zentralen Größe, mit der sich nicht operieren läßt. Ihre Prozedur, die kulturelle Erscheinung zu Gunsten eines nichtkulturellen Anderen aufzulösen, macht sie für den Verkehr an den Rändern des Roten und des Winterfeldt-Platzes untauglich. Denn nur, wer sich in den realen Brüchen und Antinomien auskennt (und sie bestätigt), weiß über das Gelände Bescheid, auf dem er lebt. Für den Arbeitslosen ist das Überlebenstraining der neuen Beweglichkeit von Nutzen, weniger die theoretische Harmonie einer Kulturarbeit, die nicht erfahren hat, daß für den, der seine Arbeit los ist, die Arbeiter zur Klasse der Besitzenden zählen, nämlich der Arbeitsplatzbesitzer, deren Zentrum der Deutsche Gewerkschaftsbund ist - eine Zentrale, die Funktion für Arbeitslose, Rand- und Minderschichten längst verloren hat.

Der Kulturarbeiter, dem Kultur lediglich Beleg und Mittel für die Theorie ist – er verbreitet Lähmung und Angst. Lähmung, weil der zu Bearbeitende dem, was ihm vor Augen geführt wird, nicht trauen soll, da es einem anderen, fremden Zwecke diene. Angst, weil er seinen real existierenden Mut an die Verwalter einer fremden, fernen Utopie abtreten soll. Denn die Gegenwart sei schlimm, auch die Kultur sei dazu da, ihm dies zu bedeuten. Dann bleibt dem, dem in der Kulturarbeit die Gefühle abhandenkommen, freilich nur der Weg zur nächsten Disco. - Der Film "Echtzeit" von Costard und Ebert zeigt Computerherrschaft, Monitorbilder und Simulationssysteme. Das Liebespaar fühlt sich vom zentralen System erfaßt, programmiert. Der Held, sich zur software reduziert wähnend, stürzt als Computerbild auf den winterlichen Acker und bleibt vor den Füßen der Geliebten liegen. - Der Demonstrant, den ich auf einer Büßer- und Abwieglerdemonstration in Hamburg vor der Polizeiwache Kirchenallee sah, hatte den Angstfilm offenbar nicht gesehen. Er kletterte die Fassade hoch und drehte die Videokamera, die den Zug beobachtete um: ins Fenster rein, hinter dem die Polizeibeamten auf den Monitoren sodann ihr eigenes Bild betrachten konnten. War diese Muttat, die die Demonstranten weit über den Anlaß beflügelte, etwas, was der Hinterfragung, der Instruktion bedurfte? Sie war eine Antwort, als transitorisches Werk der Lebens-Kunst beschreibbar, keine Kultur von allen für alle, sondern Minderwerk für eine Minderheit. Auch schien mir nicht, daß Kulturarbeiter den Helden im Griff hatten, der nicht als erfaßbares Kunstbild auf dem winterlichen Acker lag, sondern sich, auch der Polizei nicht faßbar, bewegen konnte: klettern, nach oben und wieder nach unten.

Die Strategie erlernt sich kinderleicht. Die Leser von Disneys Lustigen Taschenbüchern können sich im Heft 68 ("Wohnungsbeschaffungsprogramm") mit den Identifikationsjungenten Tick, Trick und Track ungezwungen und ungehemmt zwischen Pränazis-mit-Hindenburgbart-und-Pickelhaube in Westland und bösutopischen kapitalistischen Ausbeutern in Entenhausen bewegen, wobei es sich bei letzteren im einzelnen um Onkel Dagobert handelt, der als Wohnungspekulant den technischen Fortschritt nutzt, um Behörden und Mieter auszutricksen. Originalton























Dagobert: "Man müßte sowohl die Wohnungen als auch die Mieter in den vorhandenen Häusern derart verkleinern, daß mindestens doppelt so viele Bewohner darin Platz finden. Die Dimensionen der Mieter müßten bei Betreten der Winz-Wohnungen verringert und bei Verlassen wieder auf Normalgröße gebracht werden." Verlogen zum Cheftechniker Düsentrieb: "Bedenken Sie nur, wie vielen Obdachlosen man auf diese Art helfen könnte!" Düsentrieb: "Ich bin überzeugt!" Dagobert (allein): "Im Grunde habe ich ja nicht gelogen. Ein guter Zweck ist dabei: Es fließt doppelt so viel Geld in meine Taschen." - Da Altnazis und Neokapitalisten weder ihr (gemeinsames?) System repräsentieren noch sonst einer Hierarchie unterliegen, brauchen die Donaldleser vor ihnen keine Angst zu haben. Mit den anderen geht man um, sie werden disponibel. Und so sprengen die Nazis, zeitlicher, geografischer, ideologischer, pädagogischer oder sonst dogmatischer Ordnung ungeachtet, die sowohl

menschenverachtenden als auch ökologisch bedenklich Dagobert-Duckschen Kraftwerke in die Luft. Nicht weil die Nazis gut sind, sondern weil sie blöd sind und alle Erscheinungen aufs eigene System beziehen (sie verwechseln die Ducksche Ausbeuter- mit einer Militärstrategie). - Tick, Trick und Track spielen ihr eigenes Spiel mit den Erwachsenen-Zentren. Sie haben gelernt, Onkel Donald gegen Dagobert Duck auszuspielen, den Asozialen gegen den Kapitalisten und diesen gegen den Faschisten. Sie sind in beiden Häusern daheim, auf der Hut, auf Zeit und wieder weg. Tick, Trick und Track sind für ihre treuen Leser die kleinsten Kulturarbeiter und als Multiplikatoren die größten. Die Trans-Duck-Garde führt keinen theoretischen Diskurs. Er wäre das letzte.

Der Kulturarbeiter, der seine Arbeit nicht zur Organisation verkümmern lassen will, verläßt die Herrschaftszentrale, die sich're Alpenfestung, in der Theorien, Ideologien, Dogmen und Strukturen ihre Zuflucht genommen haben und eilt an die Ränder und Grenzen der Herrschaftszonen, wenn er es vormachen will, wie man der allgemeinen Erwartung sich entzieht und sich nicht fassen läßt – von den Systemen der Justiz, der Ästhetik, der Psychiatrie, des Marxismus-Leninismus, der Bundeswehr und vielleicht auch der Kulturpädagogik. Wohl dem, der vor diesen Systemen nicht in Angst und Lähmung verfällt und flieht, sondern geübt hat, sie für eigene Zwecke zu nutzen: mit ihnen umzugehen, wie man eine leerstehende Wohnung besetzt, ein Medienzentrum umnutzt oder sich sonstwie einquartiert.

Die Kulturarbeit könnte, beweglich geworden, den Mut vermitteln, die Dinge zu handhaben (was ein affirmatives Verhältnis zum Werkzeug voraussetzt), statt sie auf einen Wert für irgendein System zu reduzieren (zu hinterfragen, zu kritisieren). Die Handhabung – zum eigenen Nutzen – entkleidet die vielen schönen Dinge freilich ihrer sozialen Bedeutung. Die Lebenskunst

ist asozial. "Die Kunst ist, per definitionem, eine asoziale Praxis." (Oliva) - Der Kulturarbeiter, der denen den gehörigen Elan vermitteln möchte, den es braucht, um im System von Schulen, Behörden, Arbeitsund Ausländerämtern, Drogen- und sonstigen Vollzugsanstalten, Moral und Sozialismus weiter- und überleben zu können und das möglichst mit Genuß -, ein solcher Kulturarbeiter müßte seine Arbeit als eine asoziale begreifen. Dann könnte er sich von der Mitte des Rathausmarktes entfernen. sich zu den fließenden Rändern der unzähligen neuen Mitten begeben und dort endlich - auf Menschen stoßen - Menschen, die system- und arbeitslos sind und grade dadurch Energie und Vitalität gewinnen (können/müssen), um existieren zu können, um das Geld für den Abend zusammenzukriegen, um beispielsweise die asozialen Notorischen Reflexe zu sehen/ zu hören, um sich dem ZugriffBreschnews, der deutschen Fernsehanstalten oder des West-Berliner Polizeipräsidenten zu entziehen.

Im Reich der Kulturherrschaft zeigen sich besorgte Mienen. Film- und Förderungsbürokratien, Redaktionen, Veranstalter der einschlägigen Festivals, Kinobetreiber und Programmreihenveranstalter verlieren die Subjekte aus den Augen und fürchten um die Zuständigkeiten. Experimentelles und Dokumentarisches flottiert durch die Medien und Kulturen, gestaltet sich als Film, Video, Performance, als Theater, Musik und Buch und als Ausdruck einer als gemeinsamen empfundenen Lebensweise ebenso als Mode, als Lebensstil ("Styling") und als Aktion und Auftritt der Subjekte, die sich selbst um die Gestaltung der eigenen Expressivität kümmern. Einer von ihnen ist der Künstler, der Nachfahre des Kulturarbeiters oder der politische Kämpfer, der inzwischen die Kunst beherrscht, sich der diversen Medien zu bedienen, sich gleichzeitig im freundlichen und im feindlichen Lager zu bewegen, gar ein Weilchen in die Etappe des Feindes vorzudringen und wieder woanders zu sein, bevor die Erfassungsinstanzen reagieren können. Durch die Strategie der Beweglichkeit, der lichkeit dokumentiert. Und die Oberhau-

Gleichzeitigkeit und der Verflüssigung -"Lyse" nannte Lyotard diese Operation entzieht sich das Subjekt der Festschreibung. Gerade dadurch bleibt es Herr der Situation, eindeutig und unverfälscht - wieviel es auch mit Fälschungen, Fiktionen, Inszenierung, Akzeptanzforschung und -Dokumentarischem arbeitet. Die Musikgruppen, die Ausdruck der aktuellen Lebenskultur sind, können an den verschiedensten Fronten operieren. Die "Einstürzenden Neubauten" machten die Musik zum dritten Gorleben-Film der Wendländischen Filmcooperative, "Zwischenzeit", und verschmolzen Avantgarde- und Dokumentarfilm. Mit derselben Gruppe hat der japanische Filmregisseur Sogo Ishii ("Die Familie mit dem umgekehrten Düsenantrieb") einen Film gemacht - mit dem Titel der LP dieser Gruppe "Halber Mensch". Was zu sehen und zu hören ist, ist schlecht zu rubrizieren: ein 55minütiger Videoclip, ein reeller Film, Bildzutat zu einer Audioveranstaltung, in der es wesentlich auf Dolby-Stereo ankommt? Die leidigen Zuordnungsfragen ändern jedoch nichts daran,

daß das visuelle Halber-Mensch-Produkt ebenso vehementer wie glücklicher Ausdruck einer Lebens- und Musikkultur ist, die mühelos zuläßt, ja gebietet, dasjenige der regionalen und nationalen Kulturen zusammenzubringen, das sich den Hierarchien der Kunst und Politik entzieht. Blixa Bargeld singt Deutschsprachiges - neben japanischen Bhutotänzern.

Auch Peter Sempel bereitet es in seinem Psychoexperimentalsmusikfilm "Der Rabe" keine Schwierigkeit, die Musik wieder sind es die Einstürzenden Neubauten - Edgar Allan Poes Gedicht "Der Rabe" interpretieren zu lassen, - eine Aufgabe, die ebensogut der New Yorker Tänzer Yves Musard übernehmen kann.- Im Kulturbereich zeigt die Herrschaft erste Reaktionen. Die Duisburger Filmwoche, etabliertes Festival des langen Dokumentarfilms, eröffnete im vergangenen Herbst das Programm mit Klaus Telschers Avantgardefilm "Aus der alten Welt", der, als künstlerische Fiktion, die Erfahrung unserer Wirk-

sener Filmtage öffneten dieses Jahr die Dokumentarfilmveranstaltung dem experimentellen Film. Die Medienwerkstatt Freiburg wird im Herbst dieses Jahres auf dem jährlichen Festival deutlicher als bisher den

gleichen Weg beschreiten.

Sagen wird, daß diese Entwicklung mittlerweile fünf Jahre alt ist. Begonnen hatte sie 1981 mit der Initiierung des "Infermental"-Magazins, des ersten internationalen Magazins auf Videokassetten, erschienen gleichzeitig (und damit programmatisch) in Budapest und West-Berlin. Gábor Bódy antwortete damals auf das, was sich überall in der Welt zu artikulieren begann. mit dem Programm, Medieninseln zu vernetzen und die gemeinsame internationale Bild- und Tonsprache der regionalen und nationalen, hierarchisch nicht-organisierten Kulturen zu finden. Heute liegt die fünfte Ausgabe vor. Noch ist sie einigermaßen herrschaftsfrei, die Kultur vom Subjekt aus.

Magazin

(K)ein Nachruf auf OWERTZUIOPÜ

Wer nicht gerade Rolf Roggenbucks einzigartigen Roman "Der Nämlichkeitsnachweis" (1967!) kennt und in erlesener Erinnerung bewahrt hat, um dessentwillen seinem Autor heute noch der Arno-Schmidt-Preis nachzuwünschen ist, der mag QWERTZUIOPÜ für die unerklärliche Entgleisung eines Setzcomputers oder launige Eigenmächtigkeit eines zeichengeplagten "Säzzers" halten, beim Sprechversuch vielleicht auch für eine aleatorische Lautkombination -, für etwas Bezeichnendes jedenfalls kaum. Immerhin geriete er mit den Querverweisen aus der Hinterhand eigener Erfahrung - z.B. mißmutig an seiner bescheidenen Olivetti Lettera 36 C tatsächlich auf eine aussichtsreiche Spur der scheinbar sinn- und regellosen Zeichenfolge. Aber gleich auf Anhieb offenbart es sich wohl nicht, dieses QWERTZUIOPÜ, um dennoch nachdrücklich Zeichen zu setzen, und zwar gerade auf Anhieb: nämlich dem der zweiten Tastenreihe von oben auf einer handelsüblichen Schreibmaschine, links beginnend.

So unvertraut ist also zumindest der Anblick dieser Buchstabenkombination eigentlich nicht. Und wenn man bedenkt, wie viele Schreibmaschinengenerationen sie inzwischen überdauert hat, seit 1873 Philo Remington - nach Ende des amerikanischen Bürgerkriegs - von Schußwaffenserien auf typewriter umstellte, so nimmt es fast ein wenig wunder, daß QWERTZUIOPÜ oder doch wenigstens QWERTZ nicht auch - wie früher einmal Abc und später beispielsweise BTX - zum kulturtragenden Begriff geworden ist -, symbolisch zumindest für die technische Alphabetisierung des schriftsprachlich versierten Menschen.

Obschon buchstäblich vor der Hand liegend, blieb diese sprachhistorische Gelegenheit eines sinnfälligen Neologismus ungenutzt, und inzwischen wird die Schreibtischaussicht auf die QWERT-Zeile wohl alsbald der Vergangenheit angehören: Denn aus Amerika dringt die Kunde eines neuen Tastenfeldes, das dort bereits einen Marktanteil von etwa 10% erobert hat. Entwickelt wurde es von dem 1975 gestorbenen Psychologen und Ergonomen August Dvorak an der Universität Washington, und die Neuerung dieses offenbar erfolgreichen opus posthumum langjährige Schreibbürostudien eben in der völlig veränderten Zeichenanordnung auf dem Tastenfeld: Nicht mehr QWERT-ZUIOPÜ fügt sich dort auf Fingerkuppenabstand aneinander, sondern ";.PYFGCRL? - gar nicht zu sprechen von den anderen Tastenreihen oder erst von den notwendig werdenden Um- und Nachschulungskursen für "perfekte Schreibmaschinenkenntnisse".

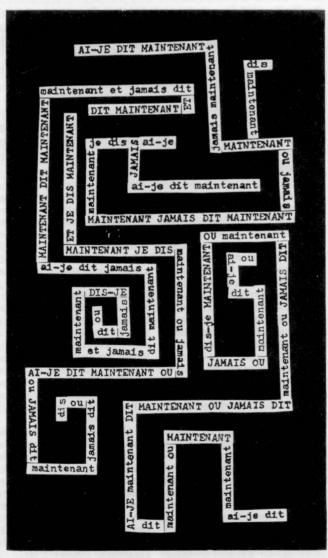
Zweifellos soll die Dvorak-Tastatur dazu beitragen, auf möglichst angenehme Weise ein höheres Schreibtempo erreichen und durchhalten zu können. Schließlich sind auch die Zehn-Finger-Fertigsten immer weit davon entfernt, 15 1/2 Zeichen zu Papier zu bringen, pro Sekunde, versteht sich = 930 Anschläge in der Minute); dazu nämlich bot vor Jahrzehnten schon die elektrische Schreibmaschine alle technischen Voraussetzungen, und noch den eifrig bemühten Benutzer elektronisch ausgestatteter Kugelkopf- und Typenradmaschinen läßt man bis heute über die stets beibehaltene QWERTZ-Tastatur stolpern. Sie aber verdankt sich der pionierhaften und handfesten Einsicht in die Trägheitsmomente der

klassischen Typenhebelmechanik, wonach eine eher bedarfswidrige, also tempodrosselnde Buchstabenanordnung auf dem Tastenfeld geradezu angezeigt war, um jener fatalen Neigung der Typenhebel entgegenzuwirken, sich bei allzu rasanter Anschlagsgeschwindigkeit tigst ineinander zu verklemmen.

Also auch damals - wenngleich unter umgekehrten Vorzeichen - keine ars combinatoria, sondern wohldurchdachte Buchstabierung des technisch Machharen

Und dennoch: Mit dem Verschwinden von QWERTZUIOPÜ Roman, der die Was-Frage des

nir des maschinierten Schreibens aus der Alltagswelt der Gegenwart an die bloße Erinnerung, sondern auch ein besonders anschauliches Stück konkreter Poesie, eine Fangzeile gewissermaßen und seit Rolf Roggenbucks "Nämlichkeitsnachweis" zugleich ihr konkretestes Zustandswort -, genial erkannt, während er, sagen wir, über einer schlichten Adler Comtessa Reiseschreibmaschine die Zeichen der Zeit befragte. Roggenbuck war es. der QWERTZUIO-PÜ das angemessene literarische Denkmal setzte mit einem verlieren wir nicht nur ein Souve- Erzählens mit der Wie-Frage



betretenen Schweigen zum bringt, der nicht in eine noch für erzählbar gehaltene Realität führt, sondern in ihr Schwundsyndrom auf Zeichenebene, in die destillierte Sphäre des ehemals referentiell geglaubten Systems, das Reich der Sätze, Wortkombinationen, Wörter und Buchstaben, eben in den "qwertzen der Zustand Sprache": das Hoheitsgebiet von QWERTZ.

Was Roggenbuck auf den gwertzen Begriff brachte, wird die Dvorak-Tastatur natürlich weder ersetzen noch gar aus der Welt schaffen können; und das zumindest wird uns über den Verlust einer bislang unantastbar scheinenden Realie hinweg-

helfen, deren Poesie gewordenes Zeichen, dank Roggenbuck, bleibt. Aber wenn man beim (Wieder-)Lesen des "Nämlichkeitsnachweises", was zu empfehlen hier nicht unversucht geblieben sein sollte, über einer Passage innehält, die eine Hauptfigur namens Sonny Grützmacher typisiert, so wird es fürderhin kaum vermeidbar sein, auch August Dvoraks und seiner Tastenfeld-Innovation zu gedenken: "So ein Mensch also liegt da auf dem Sofa -, sprechen wir es aus: die QWERTZ-heit oben links im Kopf -, ja bereit, um einen Gedanken die Welt zu verbiegen. So einer.

Woutertie Pieterse, Wallenhorst

Schöner Antonio

"Einen Roman schreiben heißt, in der Darstellung des menschlichen Lebens das Inkommensurable auf die Spitze treiben," schrieb Walter Benjamin 1936 in dem berühmt gewordenen Essay "Der Erzähler", und ein beeindruckendes Zeugnis für seine These ist der Roman "Schöner Antonio" von Vitaliano Brancati. der zuerst 1949 erschien. Das Inkommensurable in diesem Roman ist der Kontrast zwischen der fast überirdischen Schönheit des Helden Antonio Magnano und einem Gebrechen, das sich dem Leser. der Schlimmes ahnt, in seiner vollen Tragweite erst am Schluß des Romans offenbart: Antonio - wir erfahren von ihm meistens wie von einem Sorgenkinde nur den Vornamen - ist impotent.

Nun muß man wissen, daß der Roman in den Jahren zwischen 1930 und 1943 in Italien spielt in der Zeit des italienischen Faschismus also - und zwar hauptsächlich in Catania auf Sizilien, die eigentliche Heimat auch Brancatis. Im Mittelpunkt des Interesses aller Helden des Romans stehen die Frauen und das Überleben unterm Faschismus, zuweilen auch die Karriere unter den Fittichen des Duce. Auch Antonio hat glänzende Aussichten. Während er in Rom weilt, so jedenfalls will es das Gerücht, hat er die tollsten Affairen mit den einflußreichsten Damen der Stadt und setzt allen wichtigen Männern Hörner auf. Richtig ist jedenfalls, daß sich die hübschesten Mädchen bei ihm die Klinke in die Hand geben, während Antonio auf den Moment wartet, wo er über Beziehungen zu einem Ministerposten gelangen kann, und unterdessen faulenzt und mit seinem Pudel schmust. Aber inzwischen wird ihm sein Glück schon daheim bereitet: der Frauenheld soll heiraten, und

zwar die Tochter des angesehenen Notars Puglisi, Barbara.

Der Tag der Hochzeit, die mit großem Pomp vollzogen wird, wird auch zum Tag des Abschiedes für die schönen und häßlichen Töchter der Stadt: denn alle haben sie sich verzehrt vor Liebe nach Antonio, sich bereits wegen dem Knaben das Gesicht zerrissen, von ihm geträumt und dem Beichtvater erzählt, so daß dieser in einer denkwürdigen Szene am Anfang des Romans die Schönheit Antonios vor den Ohren der besorgten Mütter vernehmen oder zumindest unschädlich machen.

Und auf ganz schauerliche und zugleich prosaische Weise erfüllt sich dieser Fluch denn auch. Die unschuldige Barbara muß erst durch ein Dienstmädwesentliche Einzelheiten zwischen Mann und Frau erfahren, um zu merken, daß der Mann, den sie geheiratet hat, ein Mann eigentlich nicht ist.

Lauf: die Ehe wird, da nicht vollzogen, mit Hilfe der Kirche annuliert, der feiste und steinreiche Herzog von Bronte bekommt die nun nicht mehr unschuldige Barbara, die ihn standesgemäß mit dem Kutscher betrügt, Antonio, ungläubig, unglücklich wird zum Gespött von ganz Catania, und seinen stolzen Vater trifft fast der Schlag.

Denn der alte Herr ist ein Mann, wie er sein soll, erzählt aus lauter Elend seiner Frau all die Jugendsünden, die er begangen hat - verbunden mit einer Anzahl unehelicher Kinder, die er sein nennen kann - und geht demonstrativ während eines Luftangriffs der Amerikaner auf Sizilien zu einer Hure, um dort seinen Tod mit ihr in den Trümmern des Hauses zu finden.

Die Töchter der Stadt aber wittern ihre Chance: sie lachen nicht, wie die Männer, über den armen Antonio, sondern wollen ihn erlösen. Heiße, schamlose, beschwörende, bittende, entsagungsvolle und naive Briefe stapeln sich auf dem Schreibtisch des Verzweifelten, der schließlich seinem Onkel, Ermenegildo, der sich seiner annimmt, um mit seiner langjährigen Erfahrung den in Liebesdingen Untauglichen zu kurieren, die Geschichte seines Versagens erzählt. Allzu große Verehrung der Frau - vor allem einer bestimmten, eines schönen deutschen Mädchens haben zu Antonios Unglück geführt. Vielleicht, daß auch die eigene fast überirdische Schönheit, die im Unglück noch strahlender wird, nun umgekehrt auch nicht duldet, daß eine Frau ihr Geheimnis auflöst. Zunächst haben wir es mit jener Idealisierung und donquichotesken Verkennung der Frau zu tun, die im Gespräch Antonios mit dem gewieften Ermenegildo, der saftige Kommentare gibt, nur umso deutlicher zum Vorschein kommt

All dies vollzieht sich nun im Rahmen einer realistischen Geschichte, die ein genaues Porflucht: Gott solle ihn bald zu sich trait der sizilianischen Stadt und vieler ihrer Existenzen gibt, mit dem Duce im Hintergrund und einem Reigen von Faschisten, Mitläufern, Antifaschisten und solchen, die das Lager wechseln. Intrigen, Klatsch. Macht, Feste im örtlichen Borchen die Wahrheit über einige dell. Treffen der Antifaschisten und inmitten der arme Antonio, der in allem immer nur Anspielungen auf die Sphäre seines Scheiterns vernimmt: "Auch Das Antonio begann den Reden die-Schreckliche nimmt seinen ser Männer (der Antifaschisten,

M.H.) zu lauschen, die kein einziges Mal, auch nicht flüchtig oder zufällig, sich mit den Frauen beschäftigten. Anfänglich beruhigte ihn das, dann aber trieb es ihm iene Erregung und Verärgerung ins Blut, die die Worte Freiheit, Fortschritt, Würde, Wahrheit. Gewissen usw. immer in ihm wachriefen. Denn sie stellten das Gegenteil von jenen anderen Worten dar, die so unerträglich auf seinem Leben lasteten: Heiraten, Ungültigkeitserklärung, Hochzeitsnacht, sie, sich ausziehen. Bett. es können, versuchen, Fiasko usw."

Der Roman endet tragisch, nichts kann Antonio retten, niemand ihm helfen, auch den Duce rettet keiner mehr. Antonio lebt so hin. Zunächst ist der Roman eine eindrucksvolle Darstellung des "gallismo", des Männlichkeitswahns der italienischen Männer (und Frauen), der sich in einem gewissen Maße auch im Faschismus verkörpert, in der Person des Duce, wie in der ganzen Ideologie, und der sich gerade in seinen Opfern, wie Antonio es ist, umso härter manifestiert. Zugleich ist der für alles politische Geschehen um ihn herum völlig blind, einzig beschäftigt mit seiner Impotenz, so wie auch die anderen Männer zumeist nur damit beschäftigt sind, von ihren Erfolgen zu prahlen oder sie falls es Erfolge sind - gerade zu

Über diese Parabel vom Wahn der Männlichkeit und der Idealisierung der Frau (vor allem in katholischen Ländern) hinaus. ist der Roman auch eine Parabel von der Impotenz der Kunst angesichts des brutalen politischen Geschehens, das sich in der Geschichte vollzogen hat. Das romantische Bild des überirdisch schönen Knaben oder jungen Mannes - man kennt es von Platon, Mann, auch anders akzentuiert, von Koeppen -, auf dessen Schönheit ein Fluch waltet - hier psychologisch plausibilisiert als Impotenz - ist ein Bild für die Lockung der Kunst selbst, der Schwäche und Lebensuntüchtigkeit, die in ihrem Reich, zumindest zu Zeiten. herrscht.

Der Roman ist so realistisch wie romantisch.

Martin Hielscher, Hamburg

Vitaliano Brancati: Schöner Antonio. Roman. Aus dem Italienischen von Arianna Giachi. Mit Zeichnungen von Hans Hillmann. Band VII der Anderen Bibliothek, Verlag Greno, Nördlingen, 333 S.

Algarabia

Man schreibt den 31. Oktober 1975, der General Franco liegt im Sterben und das Ende der Diktatur ist absehbar. Rafael Artigas, politischer Flüchtling und Einwohner der Z.U.P., befindet sich auf dem Weg zum Paßamt, um ein für alle Male seine Identität zu beweisen. Ein im metaphysischen wie im bürokratischen Sinne schwieriges Unternehmen, denn sein Name ist nur Pseudonym, eines der vielen, unter denen er ein Leben wechselnder Identitäten führen mußte. Jetzt will Artigas, der Ältergewordene, nach Hause, nach Spanien, zu sich selbst, den er einst dort verlor. Artigas braucht Papiere. Der Weg zum Polizeipräsidium wird unterbrochen von unerhörten Zwischenfällen, von Entführungen, Verfolgungen und Anschlägen; der Weg wird lang werden, er wird einen Tag und ein ganzes Leben dauern. Kraft seiner List und Erfahrungen entkommt Artigas seinen Verfolgern. Erst am Abend wird er sterben. Bis dahin bleibt dem Erzähler Zeit, die entsetzlichen und die heiteren Episoden dieses Lebens mit der politischen Vergangenheit einer ganzen Generation zu einer phantastischen Textur zu verweben.

Ein phantastischer Roman also? Ja und nein. Es ist dies ein realistischer Roman, der die Wirklichkeit nur in einen fiktiven Kontext versetzt. "Warum nicht am Anfang eine Hypothese erfinden, die die Wirklichkeit umstürzt, die uns bekannte Geschichte verändert?" Im Herzen von Paris nämlich, im Quartier Latin, so erfährt der ahnungslose Leser, liegt die Z.U.P., die Zone utopique populaire - letztes Überbleibsel des turbulenten Mai '68. Damals, nachdem de Gaulle vom CIA ermordet wurde oder bei einem Hubschrauberuufall ums Leben kam, gab es in Frankreich Bürgerkrieg. In der Folge der Ereignisse teilte sich das Land in eine Vielzahl freier Kommunen, die jedoch bald von einer provisorischen Zentralregierung zurückerobert wurden. Übrig blieb, wie gesagt, nur die anarchistische Z.U.P.: isoliert und von einer Mauer umgeben wie West-Berlin, zerstritten und umkämpft wie Beirut und Belfast, modernes Babel zugleich und Kulturmetropole der Welt. Hier hat die Zweite Commune von Paris, eine Gemeinde spani-Anarcho-Syndikalisten, ihr Refugium neben einer Gruppe von Maoisten; hier treiben, vom CIA unterstützt, korsische Banditen und aggressive Stadtindianer ihr Unwesen.

Doch allen politischen Rivalitäten, allen abenteuerlichen Scharmützeln und blutigen Zwistigkeiten zum Trotz, ist diese sich langsam aufreibende Z.U.P. vor allem ein Raum der lebenslustigen Kreativität; geistige Höhenflüge und libertinöse Eskapaden gehen hier Hand in Hand. Unter der Commune kommt es zu einer Blüte aller kulturellen Aktivitäten. So lehren an der Volksuniversität, wie der Erzäh-Ier weiß, von Marcuse bis Habermas, von Milan Kundera bis Michel Foucault die größten Intellektuellen der Welt. Hier verfilmt man - unter der Mitwirkung von Marx, der eine Rolle als Brechtscher Kommentator übernimmt Eugen Sues Trivialroman "Die Geheimnisse von Paris". Und nicht zuletzt ist aus der Kirche von Saint-Sulpice, die man ansonsten in ihrer architektonischen Struktur und mit ihren Kunstschätzen erhielt, ein Hydrotherapie-Institut und wahrhaftes Freudenhaus geworden.

Selbstverständlich werden alle Möglichkeiten ausgenutzt, die dieser Tummelplatz der Fiktionen bietet. Und da überrascht es auch nicht, wenn der Erzähler ein olympic author zwar, jedoch ein entthronter - manchmal Schwierigkeiten mit den Schöpfungen seiner wildernden Phantasie bekommt. Es passiert schon, daß sich Figuren verselbständigen, Verabredungen nicht einhalten, dem Erzähler Fallen stellen und die geplante Struktur Romans durchkreuzen. Schließlich habe man sich hier. so die Stellungnahme einer dieser Quertreiber, nicht von allen Autoritäten befreit, nur um sich dann von einem Erzähler Vorschriften machen zu lassen.

Der Erzähler demonstriert mit jedem Satz, daß Schreiben ein Spiel ist und die Schwerkraft der Wirklichkeit und ihrer Ordnungen außer Kraft setzt. Souverän, augenzwinkernd und mit seinen Schwierigkeiten kokettierend, nimmt er jede Störung dieses Spiels zum Anlaß, den sie meisternden Kunstgriff zu erörtern. Und jede Verzögerung des Handlungsablaufs ist ihm recht, ein witzig-ironisches Loblied auf die heitere Unschuld des Trivialromans anzustimmen, in dem die Macht des Erzählers noch ungebrochen sei und alles nach

Plan verlaufe.

Jorge Semprun hat mit diesem Roman der listigen Schelmenstreiche und der amourösen Bravourstück zugleich ein intellektuelles Meisterstück geschaffen, in dem die Verwandlung der Realität in Fiktionen und die Problematik des ästhetischen Scheins zur poetischen Selbstreflexion kommen. Dieses Buch ist Dichtung, Kommentar und Memoirenwerk in einem. Und man muß es als snobistisches Understatement auffassen, wenn der Autor seinen Erzähler immer wieder betonen läßt, daß dieses Buch lediglich den Fundus der Trivialliteratur von Sade bis Sue, von Justine bis Fleur-de-Marie ausbeute. Sicher, der Erzähler greift nach Gutdünken ein, wenn ihm das Drunter und Drüber der Ereignisse zu groß wird, er arrangiert, nimmt auseinander und setzt wieder zusammen, er nennt sei-Karten und deckt seine Trümpfe auf. Aber in der intelligenten und pointierten Anwendung dieser Stilmittel des Trivialen ähnelt diese Dichtung, mit der Uferlosigkeit ihrer Sätze, den kunstvollen Hypotaxen, ihren seitenlangen Parenthesen und spielerischen Variationen dann doch eher der Prosa Prousts. (Ein Vergleich übrigens, den der listige und eitle Erzähler selbst anführt, um dann zu erklären, daß er Proust nicht ausstehen könne. Man muß ihm das nicht glauben, und immerhin versteht er es, wie seine Figuren, jeder Schmähung ein Lob dranzusetzen: Proust sei, wenn überhaupt, dann nur in den großartigen Übersetzungen Walter Beniamins oder Pedro Salinas les-

DasSchlüsselwort Abenteuer- und Schelmenromans heißt Algarabia, was soviel wie arabische Sprache, verworrenes Geschrei, Lärm, Unordnung, Charivari bedeutet. Zu diesem Geschrei, das in den verwinkelten Gassen dieses Buches widerhallt, trägt der Erzähler nicht weniges selber bei. Vergeblich ermahnt er sich und seine Figuren zur Ordnung: immer wieder von den eigenen Einfällen begeistert und seinen Launen folgend, verliert er sich in erbaulichen oder libertinösen, in ernsten oder ulkigen Ausschweifungen. Und er treibt seine Possen mit dem Leser, wenn er etwa auf dem Höhepunkt des spannendsten Treibens (einer Entführung beispielsweise oder auch einer Verführung) den Ort der Handlung verläßt, um dann nachdem er den Leser mit langwierigen, nie jedoch langweiligen Exkursen auf die Folter gespannt hat - lakonisch zu bemerken, daß für derartige Ausflüge keine Zeit sei und man sich unverzüglich den Zwängen der Haupthandlung wieder zuwenden müsse; sofort folgen weitere Arabesken.

Diese Technik der Verzögerungen hat Methode, und im Grunde besteht dieser Roman nur aus Abschweifungen und Verirrungen. Sie bilden Reservate der Langsamkeit, sind Widerstände gegen den gleichgültigen Ablauf der Zeit und Kampf der Erinnerung gegen das Vergessen. Denn mit dieser Mäander des Erzählens führt uns Semprun tief hinein in die Leidensgeschichte seiner Figuren und in die Geschichte der Arbeiterbewegung, ihrer Hoffnungen, Niederlagen und Korruptionen, und er macht historische Ereignisse lebendig, indem er den Spuren folgt, die sie in seinen Figuren hinterließen.

Es ist nicht schwer, hinter der biographischen und politischen Odyssee dieses Rafael Artigas die Lebensgeschichte Sempruns wiederzuerkennen - Stationen und Erfahrungen, die er u.a. in seinem Buch "Was für ein schöner Sonntag" beschrieben hat. Er wurde 1923 in Madrid geboren und verbrachte das Ende seiner Kindheit im französischen Exil. Hier nahm er an der Resistance teil und wurde 1943 in das KZ Buchenwald deportiert. Nach dem Krieg hielt er sich in verschiedenen Ländern auf und wirkte für die illegale spanische KP, in der er bis zu seinem Rauswurf 1964 eine hohe Funktion ausübte.

Man findet in diesem Roman der Lustbarkeiten, Zoten und Harlekinaden einen langen Monolog des Artigas alias Semprun, einen Bericht, der vielleicht zu den ungeheuerlichsten seiner Art gehört: Versuch, das Unwirklichkeits- und Schuldgefühl des dem KZ Entronnenen zu beschreiben. Das Gefühl, die ganze Existenz nur noch in der Einbildung eines 1944 Ermordeten zu führen: "Ein vor dreißig Jahren Gestorbener der der Lebende war der ich nicht mehr bin Dessen ungewisser Traum ich nur bin Je mehr Zeit vergeht desto dünner wird die Nabelschnur die mich mit der Vorhölle ienes Lebens von vor dreißig Jahren verbindet Jenes Todes von vor dreißig Jahren Je mehr Zeit vergeht und je weniger wir sind die wir iene gelassene und zähe Gewißheit unerklärlichen Überleteilen Unschicklichen hens Überlebens"

"Algarabia" ist – vielleicht im Adornoschen Sinne - der Versuch, Wirklichkeit so zu beschreiben, wie sie sich vom Standpunkt der Versöhnung aus darstellte: als unversöhnte, zerrissene, antagonistische und unwirkliche. "Mein Leben war nur ein Traum seit dem grauen

Rauch des Lagers Diese Wolke in der meine unbekannten Genossen in Rauch aufgingen Oder bekannten Halbwachs und Maspero Piotr und Pedro." Das Buch ist dieser Traum, der dem Leben gleicht und dem Tod. Zugleich ist "Algarabia" - gegen Adorno die äußerst heikle, weil aus dem unsagbaren Grauen geborene Utopie des überschwenglichen Lebens. Eine Gegenwelt der Ivrischen Illusionen. Denn woher kommt diese bunte Gesellschaft gealterter Anarchisten - allesamt intellektuelle Abenteurer und ruchlose Lebemänner? Sicher, sie haben ihre lange Ahnenreihe in den Strolchen, Tagedieben und Huren, die im spanischen Schelmenroman ihre Späße treiben. In Wahrheit stammen sie aus der Verzweiflung, wo sie am tiefsten ist, man könnte sagen, sie haben das Erlebnis des Todes hinter

Es sind Genesende, die mit ihrer Intelligenz, ihrem Wissen und ihren Ideen spielen, um nur noch dieses Spiel und sich selber zu genießen. Sie erinnern Ver-

nunft wieder als das, was sie sein hen. Widerschein dieser Kunst sollte: Mittel zum Zweck des Glücks, der somatischen Lust. Es geht ketzerisch zu gegen die Macht im allgemeinen und die Macht der Moral im besonderen. Pietät kennt man da auch vor der Heiligen Kirche des Marxismus/ Leninismus nicht. Da wird die Dialektik wieder zum Florett, mit dem man elegant dogmatische Behauptungen entwaffnet. Ge-Kampfparolen Maos strenge werden eulenspiegelhaft verkehrt und in den Dienst der Liebschaften und Verführungen genommen. Einzige Autorität, die hier unangefochten bleibt, ist Ovid. Seine "Ars amatoria" oder die "Amores" kennt fast jeder im lateinischen Original, und vor allem praktiziert sie ieder. Sie sind gewissermaßen die Handbücher des richtigen Lebens. Die Lust sei schließlich das wahre Instrument der Erkenntnis.

Vielleicht hat dieses Buch, geistreich wie selten eines und lustvoll wie ein orientalisches Frauenhaus, keinen anderen Sinn als diesen: sich im Feuerwerk seiner Einfälle zu versprüist nicht zuletzt die Sprache in ihrer absichtsvollen Verwilderung. Im Dickicht der Vielsprachigkeit dieses Romans, seiner Neologismen und Fremdwörter, seiner lyrischen Intonationen und bildhaften Flüche, seiner Polyphonie und kontrapunktischen Stimmführung, erhält die Sprache sinnliche Präsenz, Sie wird zum Klangkörper, flüchtig wie die Musik und die Substanz der Träume. - Entlassen in die "traurige Wirklichkeit", schließt man dieses Buch und hat den Kopf voller Traumfragmente: vage Andeutungen, denen man nachspürt, unsicher, ob ein anderer oder man selber sie träum-

Joachim Strelis, Berlin

Jorge Semprun: Algarabia oder Die neuen Geheimnisse von Paris. Roman. Aus dem Französischen von Traugott König und Christine Delory-Momberger. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1985. 453 Seiten.

Der verhörte Held

"Alexander hat den gordischen Knoten, als er sich nicht lösen wollte, nicht etwa gefoltert." (Briefe an Milena) In seinem Buch "Der verhörte Held - Recht und Schuld im Werk Franz Kafkas" stellt Ulf Abraham Kafkas literarische Erfahrung einer "Entrükkung, Entgrenzung und Entpersonalisierung" von Macht dar, die uns auch im alltäglichen Leben als deren Bürokratisierung begegnet. In diesem - von der Macht selbst konstruierten - System von Instanzen, in ihren Kreisen und Spiralen ist nicht nur die Verantwortlichkeit versickert, die Macht selbst ist unauffindbar geworden.

seinen Beruf auch ausübte, äußert sich in seiner 'Rede vom Recht' "aus der Perspektive eines Schreibers der nicht immer schon zu wissen glaubt, wer Recht hat". Indem er - als Jurist, Eingeweihter, und damit selbst Machtinhaber - zu Zweifeln und Belehrung bereit ist, entlarvt er, was sich gut verpuppte: Eine Rede vom Recht, die sich "im Namen der Ordnung" selber führt, als Gesetzeskenner und Wahrheitsfinder ausgibt, deren Stellvertreter-Prinzip jedoch "nur zendenten 'Gesetzes' (verweist). soziologische und juristische geleitet ist, selbst nicht zu han-

Kafka, der Jura studierte und An seine Stelle tritt die Disziplin als das 'Gesetz' in Abwesenheit Gottes." Dieser Entdeckung folgend steht die Schuld des Helden gegenüber einer Machtinstanz schon fest, bevor es überhaupt zu einem Verhör, vom 'Delikt' ganz zu schweigen, gekommen ist

Der Funktion des nachgestellten Verhörs, welches nicht der Rechtsfindung dient, sondern nur noch der nachträglisich als Schutz für den Bürger, chen Begründung eines immer schon vorhandenen Urteils, ist Ulf Abraham nachgegangen, wobei er nicht nur literaturwisnoch auf das Fehlen eines trans- senschaftliche, sondern auch

Quellen heranzog, die dazu beitragen, daß seine Untersuchung nicht nur für Kafka-Interessierte lesenswert ist.

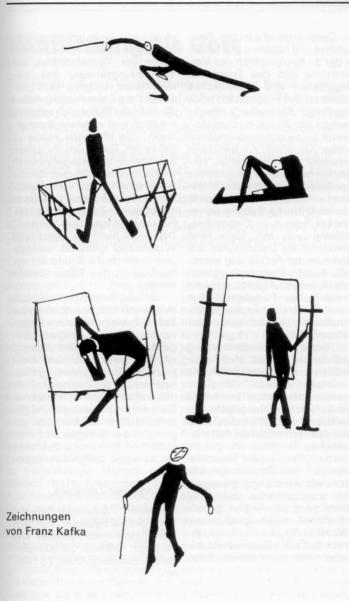
Ulf Abraham zufolge strukturiert das Motiv des Verhörs die drei Romane Kafkas. Auf sie konzentriert er sich; zusätzlich zieht er Beispiele aus den privaten Briefen, Kurzgeschichten und Fragmenten Kafkas zur Veranschaulichung heran. Die Romane beschreiben eine Entwicklung, die mit einer zwar noch personalisierten Macht beginnt, an deren Ende aber eine vielköpfige, nicht mehr benennbare bürokratische Macht steht, deren 'Urteil ohne Richter' der verhörte Held machtlos ausgeliefert sein

Als vorangestelltes exemplarisches Beispiel für diese Entwicklung dient Ulf Abraham die frühe Kurzgeschichte "Der Schlag ans Hoftor", in der er vorgeführt findet, wie ein Held aufgrund von Desorientiertheit und somit Artikulationsunfähigkeit eine Ohnmacht gegenüber einer Machtinstanz schon akzeptiert, bevor er überhaupt auf sie trifft. Da der Held in einer Welt, die nicht mehr - wie früher - von Gottes Wort oder einer transzendentalen Idee des Gerechten deln weiß, ermöglicht er seinem Gegenüber, die Definitionsmacht zu erringen, die eine "Monopolisierung der 'Herrschaft über das Gespräch" nach sich zieht. Fortan bestimmt die Definitionsmacht, was Recht und was Unrecht ist. Sie tut es immer zuungunsten des verhörten Helden, der "die entsetzliche Zwangsläufigkeit nicht begreifen (kann), mit der (er) diese 'Gesetze' immer wieder übertritt: denn sie werden ja immer erst im Augenblick ihrer Übertretung erfunden".

Statt der Frage nach der Wahrheit stellt sich die Frage, wer beim Aufeinandertreffen von Menschen, die einer hierarchischen Ordnung angehören, die Definitionsmacht zu erringen

Diese Auslegung Abrahams erinnert sehr an die Auseinandersetzung, die Nietzsche, auf den Abraham mehrfach verweist, in der "Genealogie der Moral" über die Entstehungsgeschichte der Schuld führt

Auch bei Kafka geht es "nicht um Recht und Unrecht als vorgegebenen Sachverhalt, sondern darum, wem es gelingt. den anderen ins Unrecht zu setzen; es geht um widersprüchli-



che Realitätsdefinitionen, von denen eine der anderen weichen muß"

Während im "Amerika"-Roman die Machtinstanzen noch konkrete Personen mit abgegrenzter Kompetenz (Schiffskapitän, Onkel, Oberkellner) sind, ist das Gericht im "Prozeß" schon zu einer unbestimmbaren Funktionsträgergruppe geworden. Sie bietet dem verhörten Helden kein 'Gegenüber' mehr, mit dem - zumindest - eine Konfrontation möglich wäre. Die urteilende Instanz tritt hier schon als vielköpfig auf; durch die Unauffindbarkeit ihrer Verantwortlichkeit verhindert sie ein Einschreiten gegen ihr Urteil von Seiten 'Ausgeschlossener'. Die Spitze dieser Entwicklung zur vollkommenen Gesichtslosigkeit findet Abraham im "Schloß" dargestellt, wo selbst der einzelne Beamte (als Beispiel führt er Klamm (n) viele Gesichter und

Stellvertreter hat. Abraham schließt daraus, daß man bei der "Schloß" dargestellten Machtinstanz wegen ihrer Komplexität "von absoluter Willkür sprechen muß". Mancher mag sich trotzdem noch eine Steigerung der Entwicklung vorstellen können, nicht nur weil die Gesichtslosigkeit sich zu ihrer Legitimation noch 'vieler Gesichter' bedienen muß, sondern auch, weil die Machtinstanz trotz allem noch einen Namen - das "Schloß" - trägt, und: Was benannt werden kann, birgt in seiner Struktur auch die Möglichkeit einer Inbesitznahme durch andere. Kein Grund zur Resignation also?

Eine Möglichkeit, sich gar nicht erst den gnadenlosen Fängen der bürokratisierten Macht auszuliefern, eröffnet sich dort, Schuldzuschreibungen auf Entsprechungen nicht (Schuldgefühle) im Innern ihres

Opfers treffen". Doch noch eine andere Möglichkeit zur Rettung scheint sich anzubieten, die gerade heute auch in einem anderen Zusammenhang eine erschreckende Präsenz bekommen hat. In der Auseinandersetzung mit Kafkas Folterphantasien fand Abraham, daß er diese zwar "zur Ablenkung der 'Schuld' ein(setzte)", an deren Wirkung jedoch selbst auch Zweifel trug. Abraham belegt dies mit folgenden Auszügen aus einem Brief an Milena: "Erkenntnis der Dummheit hilft nichts" und "Alexander hat den gordischen Knoten, als er sich nicht lösen wollte, nicht etwa gefoltert". Dieses historische Beispiel, was sehr wohl Mut machen könnte, stellt sich jedoch München 1985

als verfehlt heraus. Abraham sieht Alexanders "gordische(n) Knoten () ins Innere der menschlichen Psyche verlegt" und erkennt somit auch die unvermeidbare Zwangsläufigkeit des Todes, der sich am Ende als einzige Rettung in Kafkas Texten darstellt: "Das ist Kafkas gordischer Knoten, und seine 'Lösung' wäre der Tod."

Ein beachtens- und wissenswertes Buch (sieht man von den ärgerlichen Satzfehlern mal ab).

Susanne Dudda

Ulf Abraham: Der verhörte Held -Recht und Schuld im Werk Franz Kafkas. Wilhelm Fink Verlag,

Vergegenwärtigungen zur Unzeit?

Die vehemente Entfaltung der Produktivkräfte unter dem Kapitalverhältnis hat nicht die gesellschaftliche Autonomie der Menschen hervorgebracht, sondern deren ausweglos scheinende Unterdrückung durch die Verhältnisse, die von ihnen selbst geschaffen worden sind. Was anwachsende Vernunft und Mündigkeit versprach, schlägt um "in eine neue Art von Barbarei". (Horkheimer/Adorno) "Gibt es zur Zeit eine mit adäquaterer Fragestellung angelegte Untersuchung, die sich dieser Erscheinung annimmt, als die Dialektik der Aufklärung ...?" Das fragte Wolfgang Abendroth 1958; die Frage scheint unverjährt.

Je schlagender die Befunde der Dialektik der Aufklärung, desto schlechter ergeht es der Theorie. die sie nicht verdrängt. Im Konkurrenzkampf des akademischen Betriebs behauptet sich derzeit eine Art Schrumpfform Kritischer Theorie. Substantielle Kritik der Gesellschaft auf dem Fundament der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie wird in ihr duch Kommunikationstheorie ersetzt; der philosophische Wahrheitsanspruch durch das Ideal des Konsens. Horkheimer und Adorno, die zeigten, wie die Kehrseite der Aufklärung sich in der kapitalistischen Gesellschaft ganz realisiert, werden kurzerhand auf Irrationalismus verrechnet; auf Klages und auf einen verkürzten Nietzsche. Gefordert wird der Optimismus einer unbegrenzten Anschluß- und Konsensfähigkeit des eigenen theoretischen Gebäudes, das Vertrauen auf Lebenswelt und symbolische Inter-

Insofern kommen die Essays. die Hermann Schweppenhäuser in seiner Sammlung vorlegt, tatsächlich zur Unzeit, wie sein Titel andeutet. Sie stören die Verdrängungsarbeit. Denn sie "vergegenwärtigen" einen Stand der Einsicht (und der Formulierung), der der Gegenwart doppelt opponiert: sowohl dem realen gesellschaftlichen Zustand, als auch der Vereinnahmung Kritischer Theorie, die eines seiner Resultate ist. In Schweppenhäusers Texten geht es nämlich nicht, wie in einer Unzahl von Publikationen, um das beflissene Thema, wie Kritische Theorie in den Wissenschaftsbetrieb einzubauen sei. Vielmehr wird die Theorie der Gesellschaft durchgehalten: bewährt an den jeweiligen Gegenständen selber, deren Erfahrung sie sich nicht entzieht.

Wie sich Dialektik der Aufklärung manifestiert, macht Schweppenhäuser in drei Bereichen deutlich: Gesellschaftstheorie, Ästhetik und Philosophie. Die problemgeschichtliche Arbeit "Zur Dialektik der Emanzipation", die den Band eröffnet, geht in komprimierter Form den in Widersprüchen sich vollziehenden und neue Widersprüche produzierenden Emanzipationsprozessen nach. Sie bildet etwas wie den Rahmen für die folgenden Aufsätze, "Über Adornos soziale Individuationstheorie", "Erinnerung an den aufgeklärten Begriff des Interesses" und "Kulturindustrie und moralische Regression". Sie zeigen, wie in der Gegenwart statt der Aufhebung abstrakter Individualität in einer mit sich und der Natur versöhnten Gesellschaft, die einzelnes und allgemeines Interesse vermitteln würde, vernichtender Antagonismus herrscht, über den die Kulturindustrie ihren alptraumhaften Schleier legt.

Auf welche Weise Kunst, ohne von der gesellschaftlichen Dialektik und damit von der Möglichkeit des Mißlingens ganz ausgenommen zu sein, dem widerstehen kann, ist Thema des zweiten Teils der "Vergegenwärtigungen". Faszinierend Studie "Tauchen im die Schlamm" über die "Widmung" von Botho Strauß, jener großen Erzählung, die noch nicht in die neomythisch-problematische Phase des Künstlers gehört. Hier wird stringent der Wahrheitsgewerks begrifflich aufgeschlüs- gen Arbeiten.

selt Der Aufsatz über Hermann Hesse arbeitet das Auftauchen der Archaik in der Moderne als zentrales Motiv bei Hesse heraus. Er gehört sicher zum interessantesten, was über Hesse geschrieben worden ist. Die kulturtheoretischen Anmerkungen zur Bedeutung des Theaters", sollten Pflichtlektüre für alle sein, die im gegenwärti-Theaterrummel mitmischen. Denn: "Wer das entfesselte Theater will, will die blindwütige gesellschaftliche Dynamik selber, die noch das Theater in sich hineinreißt, das sie nicht mehr denunzieren kann. Mit der dagegen mobilisierten Kraft in den aufgeklärten Repräsentanten des Theaters ist zu kooperieren - ob der seiner intelligenten Stückeschreiber, seiner unbetrogenen Regisseure und Protagonisten, ob der im aufgeweckten Publikum selber, das eher das Tribunal, die Zeugenschaft bei Prozessen, als den Zirkus, dem Kitzel von Spektakeln, sucht." Der Aufsatz "Kunst - eine unvollendete Weise bestimmter Negation des Mythischen und des Historischen" -Schweppenhäusers Vortrag auf dem Frankfurter Benjamin-Colloquium 1982 - gibt eine Rekonstruktion von Beniamins Kunstbegriff, der auf die Idee eines messianischen Endes der Geschichte bezogen bleibt. Er leitet hinüber zu den im engeren halt eines authentischen Kunst- Sinn der Philosophie zugehöri-

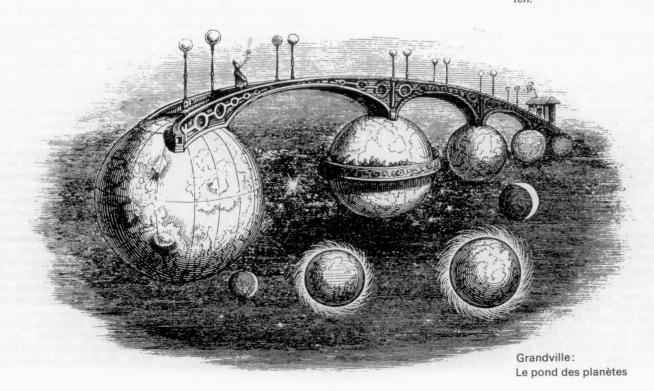
Deren erste ist die über "Spekulative und negative Dialektik", in der an Kernpunkten das Verbindende und das Trennende Hegelschen und Adornoschen Denkens herausgestellt wird. Ihm folgt "Nietzsche - Eingedenken der Natur im Subjekt". Dieser Essay ist gerade jetzt von großer Aktualität: Wo Nietzsche entweder als Irrationalist verschrien oder von postmoderner Apotheose irrationalistisch gefeiert wird, arbeitet Schweppenhäuser kritische Gehalte seines Werkes heraus. In Gegenüberstellung u.a. mit Marx wird Nietzsche als Diagnostiker der Dialektik der Aufklärung kenntlich, dessen Diagnose zugleich soweit begrenzt bleibt, wie sein "hellenisches Paradigma" ihm die volle Einsicht in die gesellschaftliche Wirklichkeit seiner Zeit verstellt.

"Reale Vergesellschaftung und soziale Utopie" stellt sympathisierend "Ernst Bloch als Sozialphilosoph(en)" dar. "Zum Problem des Todes" beschließt die Aufsatzsammlung, Schweppenhäuser knüpft an die Tradition des authentischen materialistischen Denkens an, die im Tod den "Skandal der Skandale" erkennt - den Stachel, den alle kulturelle Anstrengung vergeblich wegzuarbeiten versuchte. Heute wird der Tod in gesellschaftliche Regie genommen. "Was läßt die ganze unter Hochdruck laufende Daseinsmaschinerie eines politisierten Industrialismus, einer industrialisierten Politik zurück? Die Leichenberge der Todesfabriken, der Vernichtungskriege, des vermeidlichen Hungers. Was produziert sie unterdessen, neben der Fülle der Mittel, sich selbst zu erhalten, und wenn sie daran erstickt? Die Millionen schon zu Lebzeiten Toter, um ihr Leben Betrogener, der Ausgebrannten und Menschentrümmer, die die Gesellschaften zu Riesenspitälern anwachsen lassen, denen zu absehbarem Zeitpunkt die Helfer ausgegangen sein werden." Dem muß nicht nur begreifend Widerstand geleistet werden, "wenn durch die Solidarität der Sterblichen das Leben human werden soll"

Solche Gedanken sind nicht zeitgemäß und sind doch an der Zeit. Schweppenhäusers Essays zeigen, daß der "Zeitgeist" Ungeist und die Zeit eine "Unzeit" ist. Sie verbreiten aber nicht Endzeitstimmung und entfliehen nicht in die Zeitlosigkeit eines vorgeblichen Post-Histoire. Sie machen theoretisch und gesellschaftlich Verdrängtes gegenwärtig und tragen so zu der kritischen Besinnung bei, ohne die es keine befreiende Praxis gibt.

Olaf Meixner, Lüneburg

Hermann Schweppenhäuser: Vergegenwärtigungen zur Unzeit? Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Dietrich zu Klampen Verlag, Lüneburg 1986. 251 Sei-



Vermittlung als Gott

Das Problem der Vermittlung und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Gesellschaft ist das Thema des Buches "Vermittlung als Gott" von Christoph Türcke, in welchem der Autor u.a. über den Erfolgsboom jener Branche im modernen Wissenschaftsbetrieb Aufschluß gibt, die sich dem Vermittlungsproblem besonders angenommen hat, der Didaktik. Die zentrale Aufgabe einer methodischen Bildungstheorie, als die sich die Didaktik selbst versteht, ist der Transfer von Bildungsinhalten, von Wissen in die Köpfe einzelner lernender Menschen, kurz: die Vermittlung von subjektivem und objektivem Geist.

Wäre die Didaktik in ihrem Bemühen erfolgreich gewesen, so gäbe es sie längst nicht mehr. Denn wie gelungene Vermittlung von Subjekt und Objekt nichts anderes wäre als ihre eigene Aufhebung, so hätte sich eine Wissenschaft, die das Vermittlungsproblem gelöst hätte, überflüssig gemacht. Doch davon ist die Didaktik weit entfernt. Weil sie die Vermittlung für etwas Festes, Substantielles hält, das man mit empirischen Methoden in den Griff bekommen könnte, bringt sie das zu Vermittelnde, Mensch und Wissen, nicht zusammen. Der Autor zeigt, wie die Didaktik, ohne es zu merken, die metaphysischen Begriffe Substanz und Relation verwechselt und deshalb einer metaphysischen Fiktion erliegt. Folglich gerät ihr der Gegenstand ihrer Anstrengungen die Vermittlung von Subjekt und Objekt - zu einem handfesten Selbständigen neben den zu Vermittelnden und wird ihr um so ungreifbarer und unbegreifbarer, je mehr die blindwütige Didakterisierung von allem und jedem voranschreitet.

Die "metaphysischen Grillen und theologischen Mucken" der Didaktik kommen nicht von ungefähr. Am Scheitern der didaktischen Bemühungen reißt der Autor eine metaphysische, theologische und geschichtliche Dimension des Vermittlungsproblems auf, von der die Didaktik nichts ahnt.

Die klassischen griechischen Philosophen Platon und Aristoteles standen vor der Schwierigkeit, Ideen und Sinnendinge, Form und Stoff miteinander zu vermitteln und erkannten dabei schon, daß die Vermittlung mißlingen muß, wenn man sie zu einem selbständigen Dritten hypostasiert. Zum gleichen Resultat gelangte Augustinus, als es galt, Gott und

Mensch, Gott-Vater und Gott-Sohn in ein der christlichen Erlösungsidee angemessenes Verhältnis zu setzen. Doch die Vermittlung der drei Gestalten Gottes gelang dem Kirchenvater nur um den Preis der Auflösung der göttlichen Substanz in eine absolute Relation, eine "Relation von nichts zu nichts", in der weder Gott-Vater, noch Gott-Sohn, noch Heiliger Geist für sich selbst etwas sind; alle sind bloßes "Sichbeziehen auf Sichbeziehendes". Indem Augustinus Gott zum Subjekt seiner Vermittlung mit sich selbst machte, löste er die göttliche und damit alle theologische Substanz auf in "absolute Vermittlung". An der augustinischen Trinitätsspekulation entwickelt der Autor die zentrale These des Buches: Jeder theologische und philosophische Idealismus, der begriffen hat, daß die Vermittlung kein selbständiges Drittes sein kann, muß mit zwingender Konsequenz aus seiner falschen Voraussetzung, daß der reine Geist das Erste sein, den Geist zum Absoluten, das Absolute zum Subjekt seiner Selbstvermittlung, d.h. aber die Vermittlung zum Gott machen. Hätten die frühen Christen die theoretischen Konsequenzen aus der augustinischen Spekulation gezogen, so wäre der Anfang der Theologie zugleich ihr Ende gewesen. Dies ließ freilich noch auf sich warten. denn die christliche Kirche erklärte das substantielle Sein Gottes zum Dogma und stellte im Einverständnis mit dem Kirchenvater das Resultat dessen geistiger Anstrengung, die absolute Vermittlung, des religiösen Skandals wegen unter Denk-

Was Hegel in dieser Hinsicht von Augustinus unterscheidet, ist einzig, daß jener zum Programm seiner Philosophie machte, was dieser nicht wahrhaben wollte, aber dennoch, wie Hegel wohl wußte. Quintessenz des philosophischen Idealismus ist: die Apotheose der Vermittlung. Seine Anstößigkeit hatte der Gedanke der absoluten Vermittlung inzwischen verloren, weil er von der gesellschaftlichen Wirklichkeit eingeholt worden war. Hegels Substanz, zugleich Subjekt ihrer Selbstvermittlung sein soll, ist der absolute Geist, der sich in die Natur entäußert und als endlicher Geist der Welt in seine eigene Geburtsstätte zurückkehren soll, indem er sich zum Bewußtsein der Freiheit, zur Philosophie erhebt. In dieser Trinität des absoluten Geistes erkennt der Auden philosophisch verschlüsselten Ausdruck der Bewegung des Kapitals, jenes unsichtbaren Gesellschaftsgottes. der die bürgerliche Welt als ihr geheimer Motor im Innersten konstituiert und als Geld und Ware auf ihrer Oberfläche erscheint; der ihre chaotische Ordnung mitsamt der jeglicher Vernunft spottenden Verteilung des Reichtums stiftet, ihr die Plusmacherei als einzigen Zweck vorgibt und sie bis in ihre subtilsten Regungen durchherrscht. Der Wert, dieses Realabstraktum, hat sich in seiner Gestalt als Kapital zum "automatischen Subjekt" (Marx) des gesellschaftlichen Prozesses aufgeschwungen und ihn in seinen Dienst genommen, zum Zwecke der Verwertung seiner selbst, was nichts anderes ist als eine spezifische Form absoluter Vermittlung, die aber historisch die allgemeine geworden ist. An der Kapitalbewegung zeigt der Autor, wie die Aufklärung und Säkularisierung der modernen Gesellschaft in finsterste Mythologie umgeschlagen ist. Das Kapital ist in all seiner Ungöttlichkeit der einzig beweisbare Gott, der einzige, der sich wirklich vom Opfer (an Menschen und Material) ernährt, und alle Veranstaltungen, die die Menschen treffen, um die permanente Verwertung des göttlichen Ungeheuers zu bewerkstelligen, damit ihnen als Abfallprodukt der Verwertung die Gnade der Reproduktion zuteil wird, kritisiert der Autor als einen gigantischen Fetischdienst. In der besten Tradition der Aufklärung, nämlich der Marxischen, führt er vor, wie Theorie zur "Waffe der Kritik" geschärft wird, indem er an seinem Gegenstand nicht nur die philosophisch-spekulative Dimension aufreißt, sondern auch die Obiektivationen menschlichen Geistes als Chiffren tragender Strukturen der gesellschaftlichen Reproduktionsbasis zu lesen versteht.

Der Weg von Hegel zurück zur Didaktik führt auf die Kommunikationstheorie G.H. Meads. Während das Hegelsche System ein philosophisches Sublimat begriffener gesellschaftlicher Totalität ist, präsentiert sich der symbolische Interaktionismus Meads nur als deren unbegriffene Verdopplung, zur Gesellschaftstheorie aufgeblähtes Bewußtsein des Kommunikationsschaffenden, wie denn auch seine Theorie nichts anderes ist als eine mißglückte Aureole der Kommunikationsindustrie.

Kommunikation macht er zum Konstituens von Geist, zum Natur und Geist Vermittelnden. vermöge dessen sich der Geist aus der Natur erhoben habe. Dagegen wendet der Autor ein, daß die Kommunikation das, was sie nach Mead leisten soll, nicht leisten kann, weil jede Kommunikation den Geist bereits voraussetzt. Ferner fixiert Mead die Vermittlung wieder als selbständiges Drittes neben Natur und Geist, die sie vermitteln soll; und damit fällt er, der von Metaphysik nichts wissen will, zurück hinter die Einsicht der Metaphysik seit Platon und Aristoteles. daß die Vermittlung gerade kein Drittes sein kann. Wie die Didaktik verwechselt Mead Substanz und Relation. Die Didaktik ist denn auch nichts weiter als angewandte, d.h. losgelassene Kommunikationstheorie. Die Didaktik ist eine Wissenschaft, die den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht. Krampfhaft sucht sie die Vermittlung, möchte sie zum Anfassen haben und merkt nicht, daß das Wesen der Gesellschaft aus nichts weiter als Vermittlung, in Gestalt der Verwertung des Werts, besteht und der gesamte gesellschaftliche Betrieb - Produktion, Handel und Wandel - in deren Dienste steht. Gemessen an der geistigen Tradition der Metaphysik, von der sie ohnehin nichts mehr weiß, ist die Didaktik das Spottbild einer Wissenschaft

Doch auf den letzten Seiten seines Buches lüftet der Autor das Erfolgsgeheimnis der Didaktik und zeigt, warum sie trotzdem keineswegs dysfunktional ist und sogar zu einer "Wissenschaft der Wissenschaften" avancierte. Ihren Aufstieg zu einer Metawissenschaft, wie es früher die Philosophie war, verdankt sie gerade ihrem sachlichen Scheitern, das sie zwar

nicht begreift, aber immerhin in einen Geschäftserfolg umzukehren verssteht. Weil sie die flüchtige Vermittlung für etwas Substantielles hält und einer metaphysischen Fiktion nachiagt, gelangt sie nie ans Ziel. Gerade darin aber ähnelt sie strukturell der Kapitalbewegung und sorgt als idealisiertes pädagogisches Abbild maß- und zielloser Produktion von Produktivität dafür, daß alle geistigen Gehalte die Form von Waren annehmen und die Menschen gemäß ihrer ökonomischen Grundbestimmung - Ware Arbeitskraft - nur noch als Qualifikationsbündel herumlaufen. Ansehnliches hat die Didaktik also geleistet zur Subsumtion des gesamten Bildungs- und Wissenschaftsbetriebes unter das Kapital, zur Verewigung und immer perfekteren Organisation von etwas, als dessen paradigmatischer Ausdruck sie gelten kann: des bewußtlosen Taumels der Menschen durch die Vorgeschichte.

Bestechend ist nicht zuletzt das sprachliche Niveau des Buches, mit dem sich Christoph Türcke im Sommersemester 1985 am Fachbereich Erziehungswissenschaften / Humanwissenschaften der Gesamthochschule Kassel habilitiert hat. Der Autor verzichtet absichtlich auf das heute gerade in wissenschaftlichen Arbeiten übliche und als gelehrt sich aufspreizende Trivialkauderwelsch und auch auf jenen "Zuhälterjargon", als den Walter Benjamin die Terminologie der Philosophen polemisch charakterisierte. Ihm ist das Kunststück gelungen, die subtile philosophische und theologische Materie ohne Einbuße an theoretischer Konsiund argumentativer Schärfe in auch für Nicht-Fachleute verständlicher Form so darzustellen, daß die Lektüre ein Vergnügen ist. In einer Zeit dunkelster Gegenaufklärung folgt Christoph Türcke damit dem Imperativ Nietzsches, die Aufklärung ins Volk zu treiben und überführt - ohne daß das explizit erwähnt wird - den restringierten Wissenschaftcode positivistischer und kommunikationstheoretischer Provenienz seiner Unwahrheit.

Gerhard Bolte

Christoph Türcke: Vermittlung als Gott. Metaphysische Grillen und theologische Mucken didaktisierter Wissenschaft, Dietrich zu Klampen Verlag, Lüneburg 1986, 136 Seiten.

"Where angels fear to tread"

Dies ist keine Rezension. Obwohl eine solche dem Schreiben sicherlich einen Vorteil böte. Denn Rezensionen haben 'nur' Bücher zum Gegenstand und nicht jene Themen, die in diesen behandelt werden. Der Vorteil darin liegt auf der Hand: der Rezensent muß nicht auf der Höhe des Wissens stehen, die der Autor eingenommen hat. Der Nachteil dabei: einmal mehr schreibt man über Geschriebenes statt über die Sachen selbst.

Eine Rezension zu Hans Günter Holls Essaysammlung 'Das lokkere und das strenge Denken' wäre diesem spiegelnden Nominalismus der Schrift besonders ausgesetzt, denn sie handelt selber schon von Geschriebenem, vom Werk Gregory Batesons nämlich.

Holl hat ins Deutsche übersetzt, davor promovierte er über Adorno und Whitehead. Nicht Hintergrund zuletzt dieser macht seine Essays interessant. Denn ganz unspektakulär (für manchen vielleicht zu unspektakulär) öffnen sie Auswege aus der postmodernen Paralyse, Holl liefert nämlich die Skizze einer Vernunftkritik, die sich von den Szenarien der kritischen Theorie oder ihrer französischen Dekonstruktion unterscheidet. Der entscheidende Fehler moderner Vernunft ist für Holl nicht in der Verdinglichung einer sich in Fluß befindlichen Wirklichkeit oder im Hochmut sich aufspreizender Subjektivität zu suchen. Beide Erscheinungen sind vielmehr die Folge eines tiefer liegenden, dabei wesentlich trivialeren Irrtums: der Verkennung des Unterschieds zwischen Abstraktem und Konkretem. Daher redet Holl denn auch einer gewissen Verdinglichung das Wort, wenn er 'gelungene Abstraktion' als 'Übersteigerung der Realität', die einen Stillstand bewirkt, versteht. In gewisser Nähe zu Walter Benjamins 'Dialektik im Stillstand' soll diese Übersteigerung oder Transzendierung helfen, Probleme zu lösen oder sie spekulierend erst einmal zu erkennen. Die Verkennung des Unterschieds zwischen Abstraktem und Konkretem löst dagegen keine Probleme, sondern schafft laufend neue – unter anderem das der Verdinglichung:

"...die Abstraktion des menschlichen Denkens wird mit Hilfe von Instrumenten in die Dingwelt hineingepreßt, und die ungeheure Energie, die dazu erforderlich ist, schlägt aus dieser zurück...Der Triumph moderner Technik basiert auf einer
schonungslosen Implantation
des Abstrakten ins Konkrete und
damit auf der Verwandlung von
Konkretem in Abstraktes. Das
Wort 'Naturbeherrschung' trifft
diesen Sachverhalt nicht mehr
ganz; es handelt sich vielmehr
um einen fortgesetzten und sich
steigernden Akt der Destruktion,
der Vergewaltigung."

Im Felde der Philosophie – denn sie hatte im 17. und 18. Jahrhundert mit dem Projekt der Aufklärung diese Entwicklung in Gang gebracht – sieht Holl drei mögliche Reaktionsweisen auf die Verkennung der Vernunft:

"1. Die Philosophie muß sich, um der historisch gewordenen Realität gerecht zu werden, den mächtigen Standards der instrumentellen Wissenschaften angleichen oder gar unterordnen

2. Sie . . . bezieht sich kritisch auf ihre eigene Tradition.

 Die Philosophie wird kosmologisch, das heißt, sie versucht, ein übergreifendes Denkmodell zu entwickeln.,

Die erste Position sieht Holl am konsequentesten durch Niklas Luhmann vertreten, in dessen Systemtheorie 'irgendwie alles stimmt', doch 'grundfalsch erscheint', wenn man auf einem transzendierenden Konzept von Philosphie beharrt. Die zweite Variante beginnt für Holl mit Kant und verzweigt sich heute zu den verschiedensten Spielarten von Vernunftkritik, die unter dem, von niemandem gelittenen, aber von allen gebrauchten, Stichwort 'Postmoderne' diskutiert werden. Was die dritte Variante angeht - sie wird von den Anhängern der beiden ersten abschätzig murmelnd verworfen. Genügt es doch den Vernunftkritikern, sich gegenseitig technokratischer Rationalisierung oder mystifizierender Nebelwerferei zu zeihen, braucht man sich nicht auch noch mit jenen New-Age-Philosophen zu beschäftigen, die konsequent einen halben Meter über dem Erdboden schweben. Nun, auch Holl macht das nicht, aber in seinen Essays setzt er sich mit jenem universellen Denker auseinander – Holl nennt ihn einen 'Generalist der Lücken'-, den viele New-Age-Gläubige zu ihrem geistigen Mentor erkoren haben – mag der das nun gewollt haben oder auch nicht.

Zu ihm ein paar Worte. Gregory Bateson wurde 1904 geboren und trat, was seinen intellektuellen Werdegang anging, in die Fußstapfen seines Vaters. des antidarwinistischen Biologen William Bateson. Aus dessen Schatten löste er sich, indem er die Grenzen der Biologie überschritt und sich mit Ethnologie. Anthropologie, Psychologie sowie Kybernetik und schließlich am Ende seines Lebens -Ästhetik beschäftigte. Frucht des letzten Arbeitsfeldes sollte ein Buch mit dem Titel 'Where angels fear to tread' werden (Nicht zu verwechseln mit Mink de Villes gleichnamiger Schallplatte). Doch bevor Bateson es beenden konnte, starb er, am 7. Juli 1980, in Esalen, dem wohl bekanntesten Zen und New-Age-Zentrum in Kalifornien, am dem schon Fritz Perls seine Gestalt-Workshops abgehalten hatte. Sein letzter Aufenthaltsort sagt einiges über Batesons Persönlichkeit aus. Zeitlebens verband ihn mehr mit den zaghaften bis versponnenen Ansätzen sanfter Wissenschaften als mit der kühl kalkulierenden Sachlichkeit technokratischen Denkens oder der entsprechenden Kälte verzweifelter Resignation. Andererseits wollte und konnte er auch nicht in jene dümmliche Behaglichkeit abgleiten, die das Eintauchen in die flachen Wasser eines aufgewärmten Spiritualismus mit sich bringt.

Gregory Bateson wird von Holl als 'Denker des Kontextes'

vorgestellt:

"Für (Bateson waren) der Charakter oder die Eigenschaften nicht als substantielle Qualitäten von Individuen, sondern nur als relationale Aspekte eines bestimmten Kontextes denk-

Diese Einstellung von systemtheoretischen genauso wie von strukturalistischen oder kommunikationstheoretischen Haltungen zu unterscheiden, ist wichtig für das Veständnis von Batesons holistisch-kosmologischer Erkenntnistheorie. Alle drei Haltungen stehen nach wie

vor in der Tradition des subjektzentrierten Denkens, und sei dies nur, um es zu überwinden Idenn auch der Wunsch zu überwinden ist noch subjektiver Wunsch). Sie setzen den Hebel bei diesem Unternehmen - ganz mechanisch gedacht - am Gegenstand der Kritik, dem Denken des Subjekts, an und nicht schon bei dem Verhältnis von Abstraktem und Konkretem. Doch es ist genau die Verkennung dieses Verhältnisses, was zu der Vorstellung des Subjekts als 'denkendem Ding' allererst führte.

Denken wird spätestens seit Descartes als - um es mit Holl zu sagen - substantielle Qualität von Individuen und nicht mehr als relationaler Aspekt eines Kontextes verstanden. Die Definition des Subiekts, das sich durchs Denken und durch Vernunft konstituiert wähnte, geriet dadurch hoffnungslos selbstbezüglich. Die Konsequenzen dieses Zirkelschlusses bestehen in der bis heute gültigen Teilung der Wirklichkeit in eine Welt materieller Körper und eine Sphäre geistiger 'Ereignisse' - eine Teilung, die nur im Kopf produziert wird, die aber dennoch oder gerade deshalb äußerst real ist. Diese Teilung ging schon auf Platon zurück, doch der cartesische Dualismus unterschied sich von platonischen dadurch, daß er an die Stelle einer holistischen Teilhabe der Materie an den Ideen die mechanische Verbindung von Körper und Geist setzte. Es war diese Setzung, die das so überaus erfolgreiche Konzept der empirischen Wissenschaften endgültig etablierte. Diesen war nicht länger meditative Wesensschau das Wichtigste an menschlicher Erkenntnis, sondern die Herstellung eines technischen Instrumentariums zur Beherrschbarmachung der Natur. Heute erleben wir immer augenfälliger - und nicht erst seit Tschernobyl - wie dieses Instrumentarium mit der ganzen Energie, mit der es in die Natur 'hineingepreßt' wurde, 'zurückschlägt': in Gestalt von ökologischer Zerstörung und technischen Katastrophen.

Doch die auf Descartes folgende Ausgrenzung des Geistes aus der Materie (oder war sie umgekehrt?), beschränkte sich nicht nur auf die Naturwissenschaften. Auch die Geisteswis-

troffen, vielleicht in noch stärkerem Maße. Wenn keine Teilhabe, wie noch bei Platon, die Welt des Geistes und die Welt der Materie verbindet, wie hat man sich deren Verhältnis zu denken? Kant beantwortet die Frage auf eine äußerst einfache, aber wie Holl meint, für seine Nachfolger 'unerträgliche' Weise: er schlug vor, daß der an seinen Körper gebundene Mensch so tun solle. 'als ob' ihm der metaphysische Bereich des Geistes zugänglich sei, obwohl er ganz genau wisse, daß er nie zu dessen genauer Erkenntis gelangen könne. In dieser Antwort ist die gleiche Verkennung zu entdecken wie schon bei Descartes. Denn Kant bezeifelt an keinerStelle die Dualität von Geist und Materie. Doch er läßt es schulterzuckend dabei bewenden und beweist damit, laut Holl, eine spielerischere Haltung als seine Nachfolger. Diesen war Kants'als ob'-Lösung ein philosphischer Skandal. Sie versuchten - allen voran Hegel - von nun an jene Zerteilung der Wirklichkeit, die der Preis für die Installierung des Subjekts als 'denkendem Ding' war, zu überwinden. Es ist der Diskurs der Moderne, den Kants philosphischer Skandal nach sich zog. Nicht nur für Habermas dreht sich dieser Diskurs um eine Vernunftkritik, die die realen Rationalisierungsschübe der ge-Entwicklung sellschaftlichen zum Gegenstand nimmt. Das Kritikwürdige daran ist, daß die selbstläufig gewordenen Entwicklung der Gesellschaft genausowenig wie der verlassene Traditionsfundus und der Ideenhimmel das intensive Bedürfnis des Subjekts nach Selbstvergewisserung in Freiheit befriedigen. Vernunftkritik wurde daher zu einer Gesellschaftskritik, die auf einem Standort beharrte, von dem aus die schlechte gesellschaftliche Wirklichkeit moralisch integer werden konnte. Genauso wie die Naturwissenschaften gingen die Geistesund Sozialwissenschaften dabei von der Trennung zwischen Theorie und Praxis aus. Es war die theoretische Vernunft, die sich moralisch integer wähnte und immer wieder den Irrtum wiederholte, der sie selbst erst bilden half: daß Theorie grundsätzlich in Praxis überführbar oder Abstraktes 'in Konkretes implantierbar' ist, wurde zu ihrer axiomatischen Staatsraison. Es war Nietzsche, der dieses Axiom als erster bezweifelte. Doch

nicht nur das, er macht es auch

senschaften wurden von ihr betroffen, vielleicht in noch stärkerem Maße. Wenn keine Teilhabe, wie noch bei Platon, die Welt des Geistes und die Welt der Materie verbindet, wie hat man sich deren Verhältnis zu denken? Kant beantwortet die Frage auf eine äußerst einfache, aber wie Holl meint, für seine Nachfolger 'unerträgliche' Weise: er schlug vor, daß der an seinen Körper ge-

Von dieser sich selbst dementierenden und strangulierenden Vernunftkritik ist Batesons Verbindung von 'lockerem und strengem Denken' zu unterscheiden, in der ein kontextuelles Denken erprobt werden soll, das die Paradoxie von Vernunftkritik nicht eleminiert, sondern. auf eine an die Widersinnigkeit des Zen erinnernden Weise, fruchtbar nutzen soll. Mit dem Begriff des Kontextes unternahm Bateson den Versuch, das Verhältnis von Geist und Materie nicht mehr mechanisch zu denken. Selbstbezüglichkeit ist nur möglich durch die Transzendierung des Kontextes, in dem man gerade befindet. Man beachte allerdings, daß Bateson den Begriff des Kontextes über den menschlichen Selbstbezug hinaus auf die gesamte Biosphäre ausdehnte. Diese versuchte er als 'geistigen Prozess' zu beschreiben oder - wie ein anderer Ausdruck lautet - als 'ökologisches Diskursuniversum'. Man sehe sich die sechs Kriterien an, die für Bateson einen geistigen Prozess kennzeichnen:

 Er ist ein Aggregat mit Wechselwirkungen (Diese können entweder relational oder in Hinblick auf die wirkenden Teile beschrieben werden).

 Wechselwirkungen werden durch Unterschiede ausgelöst (Sie können zwischen Gegenständen, zwischen Relationen oder zwischen Gegenständen und Relationen bestehen).

3. Der geistige Prozess besitzt kollaterale Energie (Das bedeutet, daß z.B. Bewegung nicht nur mechanisch übertragen wird - was zu der peinlichen Frage nach dem ersten Beweger führt –, sondern daß sie im geistigen Prozeß auf nicht-mechanische Weise und dezentral entsteht. So läuft ein getretener Hund nicht, weil ihn die Energie des Tritts in Bewegung setzt, sondern weil er selbst aktiv wird)

 Der geistige Prozeß ist zirkulär bestimmt (Das versteht sich fast von selbst, da Wechselwirkungen nirgends in Leere laufen, sondern allenfalls in andere,



höhere oder niedrigere Kontexte hineinwirken).

5. Die durch Unterschiede ausgelösten Wechselwirkungen werden codiert (Kurz, der geistige Prozeß besitzt Gedächtnis).

6. Der geistige Prozeß ist durch die Hierarchie von logischen Ebenen oder Kontexten bestimmt (Was auf einer Ebene nur Element in einem Kontext, ist auf einer höheren Ebene selber Kontext und umgekehrt).

Die Biosphäre wird, versteht man sie als 'geistigen Prozeß' oder als 'ökologisches Diskursuniversum', zu einem offenen Zusammenhang von Kontexten, der, ins Makroskopische wie ins Mikroskopische hinein, prinzipiell unendlich ist. Zwischen den Kontexten herrscht ein labiles Fließgleichgewicht, in das der Mensch mittels transzendierender Abstraktion Einblick erlangen, in das er aber auch, mittels instrumenteller Abstraktion. Technik implantieren kann. Beides hat Rückwirkungen auf die in die Biosphäre eingebundenen Lebenszusammenhänge Menschen. Die Selbstbezüglichkeit von Vernunftkritik sollte nichts anderes als diese Rückwirkungen zum Gegenstand ha-

Den kontextuellen Denken Batesons liegt die Überzeugung (oder ist es der Glaube?) zugrunde, daß es ein Muster gibt, das alle Lebewesen miteinander verbindet. Dieser wahrhaft holistische und kosmologische Gedanke besaß für Bateson die gleiche Notwendigkeit wie für manche Physiker eine noch nicht beobachtete Erscheinung, die sie in der Theorie schon 'nachgewiesen' hatten. Daß es ein Muster gibt, das alle Lebewesen miteinander verbindet und daß die Kenntnis und Achtung dieses Musters für das menschliche überleben von äußerster Wichtigkeit sei, machte den ökologischen Glutkern seines

Denkens aus.

Nach der Erfahrung von der Nichtexistenz Gottes und dem damit einhergehenden Verlust metaphysisch bindender Werte. die der Menscc im Zeichen der Aufklärung - zum Wohle seines Selbstbewußtseins - machen konnte, zeigt sich in der ökologischen Zerstörung ein ungeheurer Mangel an Sinn. Daß Sinnlosigkeit und Zerstörung letztendlich Synonyme sind, diese Erfahrung steht, am äußersten Ende der Aufklärung, noch aus. Sich der paradoxen Verbindung von lockerem und strengem Denken anzunähern, hieße, die Aufklärung nicht selbstdementierend verenden zu lassen. Sei es im funktionalistischen Kalkül technokratischen Denkens, das jene Zerstörung auch weiterhin als Fortschritt feiern wird und am liebsten noch die Geisteswissenschaften zur Jubelperserei verdonnerte, oder sei es in der Wiederkehr von welchem Mv-

thos auch immer. Eine auf schöpferischer Vernunft gründende Aufklärung wüßte um Paradoxie des seiner diese selbst gewissen Menschen Denn diese Gewißheit beruht gänzlich auf dem Mangel an aus sich selbst seiender Existenz. Fruchtbar wird diese Paradoxie in ienem kontextuellen Denken. das wie Adornos 'negative Dialektik' oder Benjamins 'Dialektik im Stillstand' einen Glutkern besitzt. Doch eben keinen theologischen mehr, sondern einen ökologischen (obwohl für Bateson persönlich diese Begriffe kaum einen Unterschied machten). In diesem Glutkern leuchtet die Utopie eines ästhetischen Zustands auf, der als Konvenienz bezeichenbar ist. Er ist das Muster, das alle Lebewesen verbindet. - In ihm scheuen sogar Engel sich aufzutreten.

Torsten Meiffert, Hamburg

Leserinbrief

Lieber Jochen,

da auch in eurem Heft "Spuren" 15/86 der Mythos grassierend auftaucht, möchte ich darauf einmal mit ein paar Gedanken antworten.

Da ist die Rede von "mythischen Resten", von der "Wichtigkeit der Mythen für uns alle", von "kleinen Mythen des Privaten", von Mythen als "heiliger Geschichte", und daß "Die Literatur beginnt, wo mehrere Mythen aufeinandertreffen" (Bu-

Es scheint sich, im ersten Anlauf, um eine Vokabel zu handeln, die genug Ferne und Weiches besitzt, um den Lücken unseres Daseins, in der durchformulierten Gesellschaft, Dimension zu verleihen, Tiefe, Grund und Halt im flachen Gewässer der Gegenwart. Eine Art Freiheit von uns umstellenden Begriffen; man fühlt sich umzäunt und entweicht ins Eigentliche, wo der Mensch sich noch mit Göttern unterhielt und nicht mit dem TV, undsoweiter. Bemerkenswert ist nur, daß dieser Fischzug nach alten "Schätzen" auf altgewohnte Weise geschieht. Die Denkweise hat sich gar nicht geändert, es wird nur nach Alt-Neuem gefischt, als seis an der Zeit, die chen mit Frischzellen alt-neu-zu habe. beleben.

then? Nicht wahr, das fragt man die göttliche Rückversicherung, sich im turnusmäßigen Rück- Schutz und Halt jenes Inspirier-

griff, wenn die Schubladen leer werden. Gibt es denn wirklich eine existentielle dringende Notwendigkeit? Gibt es wirklich Trauer? Gibt es denn Sehnsüchte, die nicht restaurativ sind?

Hier, an dieser Stelle, setzen meine Einwände, meine Kritik, meine Bosheit, mein Forschen, meine Dringlichkeit ein, denn tatsächlich, ich, Frau, habe eine. Ich wünsche etwas, und zwar keine Klagen, keine Larmoyanz, Bitterkeit, sondern keine schlichte Klarheit. Mein, Frau, Zeitalter der Klarheit bricht erst an, was heißt, daß ich dies zu tun habe unter Bedingungen, die der mythischen Vorzeit unbekannt waren, nämlich unter den Folgen des sog. Fortschritts.

Soweit dazu.

Aber nun zu den Mythen. Ich kann dir (und der Redaktion und sonstwem) versichern, daß ich, Frau, mich keineswegs mit irgendwelchen Mythen identifizieren kann (und es künftighin auch nicht werde), weder jenen der griechischen Tradition noch den hebräischen (Butor), noch mit den Märchen und Sagen, noch, wie bekannt, mit der Geschichte. Kain, Abel, Gott und Adam, Theseus, Zeus und die langeListe sonstiger Götter und Halbgötter, Helden und Geister sind für mich, Frau, ein Material, marode Gesellschaft ein biß- das ich gründlich zu befragen

Mythos also, um auf den Warum ausgerechnet My- Kern zu kommen, stellt für mich

ten, Gläubigen, männlich, dar, Erhabene. Aus der Taufe gehoder sich in die Lage versetzte. durch Selbstversenkung, Ekstase, usw. diesen göttlichen Funken zu empfangen, oder andersherum, ihn zu produzieren. Der Initiationsakt - Empfängnis, Hingabe an jene/jenen Übermächtigen - war/ist nicht nur Gewißwerden großer mächtiger Kräfte, sondern ein Wachrufen, Hervorrufen eigener Kräfte. Der Initiant/Gläubige empfängt sei-- eigenen Kräfte.

Christentum, Buddhismus, Islam, forsche es nach, enthalten für Frauen lediglich den Opfergang, Abwaschen des ihnen zugeteilten Schmutzes, Schmutz des Geschlechtes, usw. Ihr Bedarf nach Göttlichen ist nichts weiter als Reinigung von den ihnen auferlegten Bürde des Weiblichen. Ac herrjeh, lies es nach. (Verzeih, es ist nicht persönlich)

Vom weiblichen Inventar erhobener weiblicher Figuren bleibt zwischen der schrecklichen Nacht und der Jungfrau Maria ziemlich wenig erfreuli-

Jetzt mache ich einen gewagten Sprung; er führt mich von Longinus über Burke, Kant zu Schiller und selbstverständlich direkt in die Gegenwart, in der nach wie vor scheints die Zweipoligkeit schwelt schwelt, nicht einmal befragt von Simone de Beauvoir, aber ein seltsames Potential an Restaurativem, womöglich mehr.

Ich meine das Schöne und

ben, wie gesagt, vor 1700 Jahren und weiterhin Quelle vieler schrecklicher Dinge. Profane Fortsetzung des Mythos, da nun nicht mehr die Götter herrschen, sondern die "erkannte Natur", in ihrer gewaltigen, überwältigenden Natur erhaben genannt. Der alte Mann und das Meer. Wrack im Eismeer. Mönch am Meer, ach so vieles. Überwältigende Masse von Gebirg, von Schlucht, Gewitter, Meer. Wärs anschaulich, dürfte man Tschernobyl dazuzählen. Aber es ist nicht zu sehen, zu fühlen, zu hören... Die Kategorie hat sich ins Vorstellungsvermögen verkrochen, scheints

Aber ailt nicht, von Longinus bis heute, derselbe Initiationsri-

Und das Schöne?

Leicht zu erratende weibliche Komponente, Harmonie, mildernd eingeschoben, begütigend und ideal, nie zu erreichende Schönheit. Kategorie des Zwischen. Pause im Weltgeschehen. Ruhe der Erschöpften. Die Schönheitslinie von Hogarth wäre, ohne Zwischenfälle, ins Unendliche fortzusetzen.

Und zum Schluß eine vage Erinnerung ans Dritte Reich. Das Schöne und das Erhabene. Kein Kommentar.

Liebe Grüße Ursula

P.S. Ich habe nun wild an dich geschrieben, aber es meint dich nicht persönlich. Es ist meine Antwort auf eine Tendenz und du bist mein Ansprech.

Bücher von "Spuren-Autoren"

Wie ernst ist das "Post" der Postmoderne zu nehmen? Kann, was sich in Poststrukturalismus (Derrida, Foucault) und postmodern "neuer" Philosophie (Lyotard, Baudrillard) geltend macht, tatsächlich praktische politische Gültigkeit beanspruchen?

In seinem Essay nimmt Raulet die Herausforderung der neuen französischen Denkbewegung an – insbesondere ihre Absage an die moderne Selbstbehauptung der Vernunft – und konfrontiert sie mit den kritischen Theorien der Moderne, wie sie von Bloch, Benjamin, Adorno und Horkheimer und zuletzt Habermas entwickelt wurden.

Damit wird eine fruchtbare deutsch-französiche Debatte eröffnet. Wesentlich dafür ist Raulets Verfahren, die postmodernen Fragestellungen aufzugreifen und diese auf Berührungen mit den kritischen Positionen vor allem Adornos, Benjamins und Blochs zu befragen. Waren die von ihnen vorgenommenen "Differenzierungen im Begriff Fortschritt" radikal genug, um die forcierte, vor allem kommunikationstechnische Entwicklung seither und deren

soziokulturelle Folgen zu parieren? Oder ist den Autoren der Postmoderne recht zu geben, die vom endgültigen Zerfall eines konsistenten Wirklichkeitsbegriffs, damit aller verbindlichen Sinnstrukturen und praktischen Perspektiven ausgehen? Die uns auf Nietzsche und sein erhabenenes Ja zum Zerfall der Moderne verweisen und Marx zu den Akten legen?

Raulet zeigt, daß derlei Absagen zumindest diagnostischen Wert besitzen, daß sie unsere Einsichten in die "Dialektik der Aufklärung" aktualisieren und daß man ihnen mit einer "Philosophie der symbolischen Formen", wie sie bei Bloch und Benjamin vorformuliertsind, begegnen kann – auch im poli-

Gérard Raulet, Gehemmte Zukunft, Luchterhand-Verlag 1986, 258 S.

tisch-praktischen Interesse.

Nach seinen Sachbüchern "Jungen in schlechter Gesellschaft" (1981), "Propaganda für Klaus Mann" (1981), "Gennariello könnte ein Mädchen sein. Essays über Pasolini" (1983) und manchem anderen hat Friedrich Kröhnke in diesem Frühjahr seinen ersten größeren belletristischen Text vorgelegt: den "Ratten-Roman". Auf dem Klappentext heißt es: "Friedrich Kröhnke erzählt von kleinen Nagern, die in den letzten Jahren von allen Seiten in unser Bewußtsein huschen - einem Mann, der an seine Leidenschaft für schöne Knaben brüchige Ideologien knüpft - einer Frau, die sich von ihm, weil sie ihn mag, ausnützen läßt - einem blonden Engel namens Ratte - einem fettarschigen Stofftier - Günter Grass - dem Jahr 1984 - einem 'Plädoyer vor dem Rat der Stadt Hameln' -Rattenfänger-Feierlichkeiten -Trunk und Ernüchterung eines pädagogischen Erotikers, der keiner mehr sein will - 'modernen Zeiten'. "

Friedrich Kröhnke: Ratten-Roman. Verlag rosa Winkel Berlin 1986.

Errata

Leider ist uns in dem Beitrag von Rainer Rother "Film - Produkt -Werbung" ein Grund zum Mittel geworden. Auf Seite 61, rechte Spalte, erste Zeile muß es heißen: "...weil Gleichrangigkeit mit einem schlechten Film ja kein Genußgrund wäre." Wir bitten, den sinneswandelnden Satzfehler zu entschuldigen. Außerdem möchten wir - auf Bitte von Herrn Rother - darauf hinweisen, daß die Zwischenüberschriften nicht von ihm, sondern von der Redaktion stammen. -Red.



Hans-Joachim Lenger über Denkprozesse der Führung/ Friedrich Kröhnke über Patrick/ Susanne Klippel über Foreign Affairs

Vilém Flusser über das Mittelmeer/ Friedhelm Lövenich über Robinson/ Heinrich Kupffer über Ästhetik und Massenkultur/Hans-Dietrich Bahr über den Gast/

Eberhard Sens zur Umweltdiskussion/ Joachim Koch über die Poetik des Duftes/ Dietrich Kuhlbrodt über Sorgen der Kulturherrschaft/ Arno Münster über Jacques Derrida/ Fotoserie von Silke Grossmann/ 9 Seiten Rezensionen