

Nr.29
Oktober '89
ISSN
0176-7240
DM 8,-

Spuren

in Kunst und Gesellschaft

Mystiker und Mystagoge
Wittgenstein und Heidegger zum 100.

Metapher, Macht und Mythos
Die Entscheidungen des Carl Schmitt

Editorial

"Ich kann mir wohl denken, was Heidegger mit Sein und Angst meint. Der Mensch hat den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen. Denken Sie z.B. an das Erstaunen, daß etwas existiert. Das Erstaunen kann in Form einer Frage ausgedrückt werden, und es gibt auch gar keine Antwort. Alles, was wir sagen mögen, kann a priori nur Unsinn sein. Trotzdem rennen wir gegen die Grenze der Sprache an."

Ludwig Wittgenstein (1929), in diesem Heft S.21

Von Menschen, die gegen Grenzen anrennen oder sie überschreiten, berichten die täglichen Nachrichten. Auch wenn sie nicht wissen, wohin sie gelangen werden oder ob es ihnen gelingen wird, jenseits der Grenze anzukommen, so scheint dies Andere als Negation dessen, was diesseits der Grenze Ruhe und Ordnung bedeutet oder vorschreibt, einen Reiz zu haben, der das gefährvolle Risiko des Überschreitens höher bewerten läßt als die Sicherheit des Eingegrenzten.

Diese Geste der Überschreitung durchkreuzt nicht nur die Grenze des Staatlichen. Sie ist wirksam überall dort, wo an die Stelle einer Einrichtung im Begrenzten die ungesicherte Bewegung eines Transzendierens getreten ist, das aufbricht und zu verlieren droht, wovon es ausgeht. Es ist verführerisch wirksam im Bereich der Sexualität (wovon die aktuelle Auseinandersetzung um Pornographie zeugt); es manifestiert sich in der Faszination, die der Wahnsinn für die Normalität besitzt; es dokumentiert sich im Entgrenzungstrance der modernen Dichtung, die gegen Begriff und Urteilslogik anschreibt; und es zeigt sich nicht zuletzt in den Intentionen moderner (oder post-moderner) Denker, denen der wissenschaftliche Diskurs nur als ein eingrenzendes Mittel gilt, das staunende Denken wieder einzuschläfern, aus dem er einst entstand.

Die Beiträge dieses Heftes folgen Spuren, die sich aus dem Bereich des

Tatsächlichen und seiner sprachlichen Abbildung befreien wollen, um Antworten auf jene Fragen zu finden, die durch keine wissenschaftliche Untersuchungen beantwortet werden können: Mystik, Mystagogie und Mythos. Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger und Carl Schmitt werden hier als ihre Fürsprecher vorgestellt.

Unermüdlich rennt Wittgenstein, der Mystiker, gegen die Grenzen einer Sprache an, die von dem zu sprechen erlaubt, was der Fall ist. Von Innen versucht er dem Ausdruck des Gedankens eine Grenze zu ziehen, um damit zugleich das zu bedeuten, was sich als Unsagbares nur zeigen, aber nicht sinnvoll sagen läßt.

Diese Grenze, die Wittgenstein "in" der Sprache zieht, überspringt der Mystagoge Heidegger, hörend auf den Anspruch eines "Seyns", das sich nicht als Seiendes gegenständlich vor- oder hinstellen läßt. Die Grenze des Mystikers erscheint dem Mystagogen wie ein Schleier, hinter dem sich die Wahrheit des Seins offenbart.

Mythologisch greift Carl Schmitt auf Figuren zurück, an denen sich die begrenzte Identität eines politischen Körpers entfalten läßt. Ihm vermag die nackte Wirklichkeit des gesellschaftlichen oder geschichtlichen Lebens nicht jene Gemeinschaft zu begründen oder zu legitimieren, auf die er intendiert. Nur Mythos stiftet Zusammenhang.

Mystik, Mystagogie und Mythos. Was ist es, das ihre verführerische Faszination ausmacht und uns stärker zu bewegen vermag als die Erkenntnisleistungen einer wissenschaftlichen Vernunft, die in unparteiischer Einstellung die Dinge und Verhältnisse so sehen und erkennen will, wie sie tatsächlich sind?

Detlef Bernhard Linke und Martin Kurthen eröffnen die Diskussion anhand der unterschiedlichen Haltungen, die Heidegger und Wittgenstein gegenüber mathematischen Operationen einnehmen. Manfred Geier entfaltet die Differenz zwischen dem Mystiker Wittgenstein und dem Mystagogen Heidegger am philosophischen Erstaunen darüber,

daß überhaupt etwas existiert und nicht Nichts. Christ Bezzel spürt den geheimnisvollen Analogien nach, die Wittgenstein zwischen sinnvoller Satzlogik und musikalischer Geste zieht. Norbert Melder setzt Leibniz, Turing und Wittgenstein an einen Tisch, um sie über die Gründe und Grenzen des logisch-mathematischen Sprachspiels streiten zu lassen. Hans Rudi Fischer plädiert für eine andere Philosophie des Anderen der Vernunft, die er in Wittgensteins Grammatikkonzeption und Sprachspielbild angedeutet findet. Armin Adam interpretiert den polizierten Mythos Carl Schmitts anhand seiner Hamlet-Studie, in der die Formalisierung des Politischen durch einen Kampf um Bilder supplementiert wird. Hans-Joachim Lenger zeichnet an Schmitts "Leviathan" die Gewalt eines mythischen Denkens nach, das sich von metonymischen Verschiebungen und Entgrenzungen freizumachen versucht und dabei den Horizont einer Vernichtung der "jüdischen Existenz" (Schmitt) eröffnet, durch die, so Schmitt, der "Leviathan" im Innersten bedroht sei.

Manfred Geier

Spuren Nr. 1 bis Nr. 25

Zur Zeit bieten wir über die Reihe "Syndikat" beim Athenäum-Verlag die "Spuren" Nr.1-25 in einem Schuber zu einem vergünstigten Preis an:

Schuber mit Heft Nr.1-25: DM 68,- (Bestellnummer 19998) Bei gleichzeitigem Abonnement ab Heft Nr.26: DM 48,- (Bestellnummer 19999). Bestellungen und Überweisungen für den Schuber bei der Frankfurter Buchgesellschaft Syndikat, Savignystraße 53, 6000 Frankfurt a.M. 1. Überweisungen für das Abonnement an unsere Adresse.

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, Susanne Dudda (geschäftsführend),
Jochen Hiltmann,
Ursula Pasero

Redaktionelle Mitarbeit
Manfred Geier, Jens Hagestedt,
Martin Hielscher, Lothar Kurzawa,
Torsten Meiffert, Khosrow Nosratian

Gestaltung, Reproduktion und Druck
Eberhard Neu

Satz
Susanne Dudda

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

Armin Adam, Walter Aue, Oliver Behnssen, Chris Bezzel, Christa Damkowski, Jürgen Egyptien, Volker Einrauch, Hans Rudi Fischer, W.V. Hofmann, Hans Günter Holl, Rainer Koch, Martin Kurthen, Lothar Kurzawa, Helmut Lehner, Detlef Bernhard Linke, Norbert Meder, Martina Palm, Frieder Reininghaus, Ulrich Sonnemann, Siegfried Uhl

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 Abonnementzeitschrift. Ein Abonnement von 6 Heften kostet DM 48.-, ein Abonnement für Schüler, Studenten, Arbeitslose DM 30.-, ein Förderabonnement DM 96.- (Förderabonnenten versetzen uns in die Lage, bei Bedarf Gratisabonnements zu vergeben.) Das Einzelheft kostet im Buchhandel 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 10020, oder gegen Verrechnungsscheck.

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

Inhalt

Beobachtungen und Anfragen

Frieder Reininghaus: Karajan-Nachspiel (S.5) / Volker Einrauch und Lothar Kurzawa: Triumph der leichten Muse (S.7) / Oliver Behnssen: Aphorismen (S.9)
Walter Aue: Zynisches Weitermachen (S.10) / Rainer Koch: Die Nordsee stirbt (S.11)
Hans Günter Holl: Zwischen Sinn und Unsinn (S.15)

Detlef Bernhard Linke / Martin Kurthen
Zur Philosophie der Zahl
Über Einklang und Schmerz (S.18)

Manfred Geier
Der Mystiker und der Mystagoge
Erläuterungen zu einer Bemerkung Wittgensteins über Heidegger (S.20)

Chris Bezzel
Das Sprechen der Musik
Über Bemerkungen Wittgensteins zur Musik (S.26)

Norbert Meder
Ein Kolloquium
Zum 100. Geburtstag Ludwig Wittgensteins (S.28)

Hans Rudi Fischer
Wittgenstein und der Wahnsinn
Zu einer anderen Philosophie des Anderen der Vernunft (S.35)

Teleaesthese I-IX
Fotoserie von Martina Palm (S.40-48)

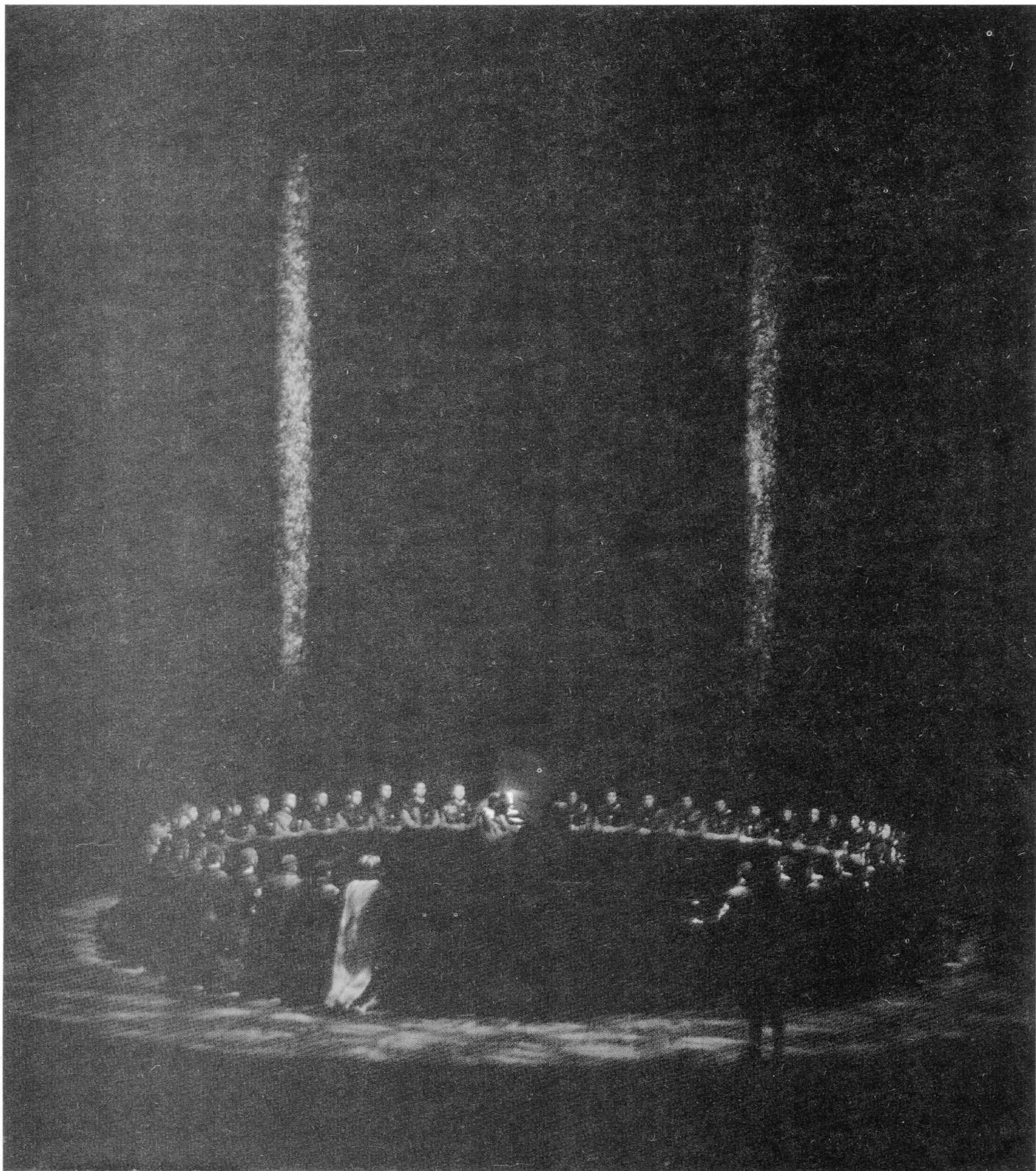
"Spuren"-Aufsatz
Ulrich Sonnemann
Zur Aporetik des Staus
Die Ohnmacht des Raums und der uneingestandene Fehlschlag der Zeitentmachtung (S.49)

Armin Adam
Der polizierte Mythos
Carl Schmitts Hamlet-Studie (S.53)

Hans-Joachim Lenger
Die Kriege Carl Schmitts
oder: Vom Rauschen der Dezision (S.58)

Magazin

Jürgen Egyptien: Einführung ins Denken Adornos (S.65) / Helmut Lehner, Siegfried Uhl: Aggression im Alltag (S.66) / Christa Damkowski: Was will das Weib (S.67) / W.V. Hofmann: Heiner (Ost) + Heiner (West). Der Mann im Fahrstuhl (S.68) / Ungewöhnliche Vorkommnisse mit Möllemann (S.68) / Manfred Geier: Brief an Chris Bezzel zu: "Wittgenstein zur Einführung" (S.69) / Oliver Behnssen: Leserbrief (S.71)



Karajan - Nachspiel

Daß er die Musikkultur des 20. Jahrhunderts nachhaltig prägte, darin stimmen Verehrer und Verächter des Dirigenten Karajan überein - und sogar die an erster Musik sonst nicht Interessierten haben die entscheidende Qualität der Veränderung mitbekommen: die *Industrialisierung*. Kaum strittig ist, daß mit den Nachrufen nicht die letzten Worte in dieser Sache und zur Person des profiliertesten Betreibers gesprochen und geschrieben sind. Über diese Karriere, ihre ästhetischen und geschäftlichen Resultate kann und wird es so schnell keine Beruhigung geben; allein schon deshalb nicht, weil die von Karajan dirigierten Produkte gegenwärtig (und auch auf absehbare Zeit noch) eine beherrschende Stellung auf dem Markt der Tonträger einnehmen und das vom Musikindustriellen Karajan errichtete Imperium mit der eingelagerten Ware sogar neue, von den technischen Voraussetzungen her erst im Entstehen begriffene Märkte erschließen will. *Richard Wagner* hinterließ vor hundert Jahren seinem Familienunternehmen ein Festspielhaus nebst vierteiligem Bühnenfestspiel und Bühnenweihfestspiel; das klingende Vermächtnis des Herrn *Karajan*, dessen Verbreitung schon heute jede vergleichbare Relation gesprengt hat, wird durch eine Fülle von Bild-Ton-Aufzeichnungen übertroffen, die im Safe lagert und dazu bestimmt ist, die Größe dieses *Generalmusikdirektors des 20. Jahrhunderts* im nächsten Jahrtausend fortzuschreiben.

Rascher als erwartet - und heftiger - wurde am Nachruhm des *erfolgreichsten* und wohl auch *folgenreichsten Dirigenten aller Zeiten* gekratzt. Die Sonderermittler beim Justizministerium in Washington sprechen von Vorwürfen gegen Karajan, die aus seinem Verhältnis zum

nachmaligen Reichsmarschall Hermann *Göring* resultieren. Untersucht wurde und wird offensichtlich auch, welche Rolle H.v.Karajan bei den *Verfolgungsmaßnahmen* gegen die jüdischen Musiker in den von ihm geleiteten Orchester gespielt hat und ob er "*Agent des Sicherheitsdienstes* (SD) der SS gewesen sei".

Der *Zeitpunkt* der amerikanischen Untersuchung erstaunt. Denn immerhin wurde der Fall Karajan von amerikanischer Seite bereits im Juni 1946 aufge- rollt; ein Kulturoffizier hatte eine Akte angelegt und unterzog Karajan im Salzburger Mozarteum einem Verhör. Der zusammenfassende *Bericht* des Untersuchungsbeamten liegt im Wortlaut vor. Unter Ziffer 2 heißt es da:

"Der Befragte stellte von dem gegen ihn Vorgebrachten nichts in Abrede. Er versuchte auch nicht, es mit seiner Jugend und Interesselosigkeit an politischen Dingen zu entschuldigen, daß er Parteimitglied wurde."

Möglicherweise war die Akte, auf die sich das Salzburger Verhör stützte, höchst unvollständig. Jedenfalls reichte das in ihr enthaltene Material aus, ein *Tätigkeitsverbot* gegen Karajan auszusprechen; zwei Jahre lang durfte er keine öffentlichen Konzerte dirigieren, wurde etwas später als die vergleichbaren Kollegen Dr. Böhm, Staatsrat Furtwängler, Klemens Krauss und Knappertsbusch wieder zugelassen.

Inzwischen hat sich die Musikgeschichtsschreibung auch mit dieser Seite des Falles Karajan befaßt. Fraglos hat es ihr weder der Maestro selbst noch seine Umwelt besonders leicht gemacht; er selbst verweigerte lange alle Interviews und war später nur gegenüber Personen gesprächsbereit, von denen er sicher sein konnte, daß sie die heiklen Fragen aus-

klammern würden. Seine Umwelt und seine Leib-Biographen *retouchierten* und vertuschten. Entgegen ihrer Darstellung, der frisch ernannte GMD Karajan sei *1935 in Aachen genötigt* worden, der NSdAP beizutreten, um nicht erneut arbeitslos zu werden, gilt inzwischen als gesichert, daß der Dirigent bereits *1933* der Hitler-Partei beitrug - höchst freiwillig am 8. April in die Ortsgruppe Salzburg V "Neustadt"; und gleich noch einmal am 1. Mai 1933 in die Ortsgruppe Ulm/Donau. Aus Karriere-Erwägungen oder Fanatismus hat Karajan von Anfang an mit dem Nazi-System gemein gemacht.

Die weitergehenden Vorwürfe tauchten bereits im Februar 1955 in den U.S.A. auf - vor und während des ersten Besuchs der Berliner Philharmoniker in den Vereinigten Staaten: der Vorwurf, Karajan sei von Göring protegiert worden und sei durch seine Handlungen "als ein überzeugtes Mitglied der erbarungslosen und entsetzlichen Nazi-Organisation" anzusehen. Der Staatssekretär im amerikanischen Außenministerium, Hoover, teilte damals bezüglich Karajan mit, daß "von seiten des Ministeriums nichts geschehen" werde und daß "bloße Parteimitgliedschaft bei der NSdAP kein Grund sei, ein Einreisevisum zu verweigern".

Ich denke, daß es zu den Rechtsgrundsätzen der zivilisierten Welt gehört, daß alle Strafverfolgung (und ähnliche Maßnahmen) mit dem Tod eines Beschuldigten enden. Diesen Grundsatz gilt es auch im vorliegenden Fall festzuhalten. Da bislang auch nicht bekannt wurde, daß es irgendwelche Absichten gibt, die Gebeine des verstorbenen Herrn Karajan in die U.S.A. einzuführen, besteht für die Fortsetzung der Tätigkeit einer Sonderermittlungsbehörde kein

Anlaß mehr. Sollte sie über zuverlässiges Material verfügen, das über das bislang veröffentlichte hinausgeht, sollte sie insbesondere die Agententätigkeit Karajans für den "Sicherheitsdienst" (SD) belegen können, dann möge die Washingtoner Behörde diese Dokumente doch möglichst umgehend der Musikgeschichtsschreibung zur Auswertung zur Verfügung stellen. Die Frage wäre dann immer noch, warum dieses Material seit dem Vorstoß von James Caesar Petrillo im Jahr 1955, also 34 Jahre lang, unter Verschuß gehalten wurde.

Gibt es entsprechende Dokumente nicht, dann muß jetzt wohl endgültig ein *Schlußstrich unter diesen Fall* gezogen werden und die Debatte auf die tatsächliche Problemebene befördert werden. Denn die Westdeutschen müssen sich die Frage gefallen lassen, warum sie ausgerechnet *den* zur Führungsfigur der ersten Musik erhoben haben - oder seine Machtergreifung zugelassen und mitgemacht haben. Denn, keine Frage, Karajans Aufstieg zum "Wunder" fällt in die Dreißiger und Vierziger Jahre, in die Epoche der Führerpersönlichkeiten und Wunderwaffen. Aber seine Skrupellosigkeit als junger Kapellmeister war und ist strafrechtlich nicht relevant; seine Mitwirkung am Aufschwung der Deutschen Grammophon Gesellschaft DGG zwischen 1935 und 1942 und das Ausbooten der britischen Konkurrenz von der "Electrola" auch nicht. Gewiß hat er sich im besetzten Paris durch ganz besondere Geschmacklosigkeit ausgezeichnet und alles daran gesetzt, es auch in Berlin den Nazi-Größen recht zu machen. Aber das wäre in den Fünfziger Jahren, beim Durchstarten zum Höhenflug der Karriere in die Waagschale zu werfen gewesen. Daß er, wie er selbst wohl einmal gesagt hat, bereit war, für

seine Sache "über Leichen zu gehen", ist womöglich in einem viel wörtlicheren Sinn wahr, als es bislang begriffen wurde. Nur: die Beweise dafür sind nicht beizubringen gewesen; es hat nicht einmal für eine fundierte Anklage gereicht, schon gar nicht für eine Verurteilung.

Die Debatte sollte sich also von der Person ab und der Sache zuwenden. Denn die Vermächtnisse bleiben zunächst einmal Probleme des Musiklebens und der Musikgeschichtsschreibung. Herr Karajan, der Herrenmensch von Kindesbeinen an, hat die Erbschaft jener "anderen Zeit", wie es in Österreich verharmlosend heißt, am konsequentesten angetreten und den Fanatismus ihres Führerprinzips für die moderne Kulturindustrie transformiert. Mit dieser monströsen Tatsache werden wir noch lange zu leben und zu kämpfen haben.

Triumph der leichten Muse

1. Triumph der leichten Muse

Nacht-und-Nebel oder auch Keule ist bei uns Nationalsport. Die Jugend begleitet es von ihrem dritten Lebensjahr an, und für späteres Fortkommen ist es eigentlich unerlässlich. Praktisch das ganze Jahr über finden Ausscheidungskämpfe statt. Die Spiele beginnen pünktlich. Zum Frühlingsbeginn ist es dann soweit: unser Land verwandelt sich in einen riesigen Bildschirm, und die traumhaften Spielzüge des künftigen Champ werden leibhaftig.

Der Champ ist beliebt und ein junger Gott. Das ist nicht übertrieben. Für die Zeit eines Jahres ist er den höchsten Beamten gleichgestellt. Aber seine wirkliche Macht geht natürlich weit darüber hinaus. Aber schon die Teilnahme am Endspiel ist ja eine Ehre. Spieler, die das Finale erreichen, können ihren Ehrentitel ein Leben lang behalten: Kandidat der leichten Muse.

Von den Kandidaten, die Vorbilder sein sollen, erwarten wir Disziplin. Wir halten es für unwahrscheinlich, daß jemand, der den ganzen Tag auf der Straße oder im Cafe zu sehen ist, ein künftiger Champ sein soll. Daher: in den letzten Wochen vor dem großen Spiel zieht man sich in ein Trainingslager zurück.

Das Lager ist in einem Sandbruch gelegen. Es besteht aus einem großen und mehreren kleinen Zelten. Einem mittelgroßen und einem Wohnwagen oder Container. Das Lagerleben ist ohne Romantik auch wenn es abends manchmal Lagerfeuer gibt. Es ist aber auch nicht düster wie bei Dostojewski, sondern selbstverständlich.

Jedem Kandidaten wird ein Sexualpartner zugestanden. Wir erwarten, daß er auch in diesem Bereich außerordentliches leistet. Dennoch sollte er den Part-

ner nicht zu häufig wechseln. Der Partner sollte schön sein. Er sollte zufrieden sein und vor allem Ruhe bewahren. Er sollte mit den Spielregeln vertraut sein.

Während des Spiels hat der Kandidat keinerlei erotisches Interesse an seinem Gegner. Weshalb es ja auch möglich ist, daß Vertreter unterschiedlichen Geschlechts aufeinandertreffen. Auch hier gilt: Leistung entscheidet. (Die Hypothese früherer Forscher, daß in jedem guten Spiel eine gute Portion Sex enthalten sein sollte, hat sich bei uns auf der nördlichen Halbkugel nicht bewahrheitet. Wahre Spielleidenschaft, so die neueren Forschungen, setzt die Vorstellung eines Gegenübers außer Kraft. Und damit auch jede erotische Beeinträchtigung.)

Worin liegt die Bedeutung des Spiels? Über diese scheinbar einfache Frage wird unentwegt geforscht. Vorträge, Seminare, Experten. Unmöglich die Tragweite des Spiels ganz zu ermessen. Immerhin kennen wir seine symbolische Bedeutung, es symbolisiert den Triumph der leichten Muse. Was aber bedeutet der Triumph der leichten Muse? Diese Frage stellen wir uns eigentlich nicht. Wir nehmen daher an, daß wir die Antwort kennen. Oder daß uns die Frage egal ist.

2. Nacht und Nebel

Präambel

I. Entgegen anderen Verlautbarungen ist Nacht-und-Nebel der offizielle und alleingültige Name des Spiels. Bohau, Keule oder ähnliche Kürzel sprechen zwar für die Beliebtheit des Spiels, sollten aber in einem Reglement keinen Platz finden. II. Nacht-und-Nebel ist ein offenes Spiel für Menschen jeden Alters und Geschlechts. Soziale Schranken werden abgebaut.

Art. 1: Das Spielfeld.

Das Spielfeld besteht aus zwei gleichgroßen rechteckigen Spielhälften. Die Rechtecke sind durch eine Nebelwand getrennt. Der Nebel erstreckt sich über die gesamte Breite des Feldes und sorgt für klare Verhältnisse. Sichtkontakt unter den Spielern ist zu vermeiden. Der Nebel wird von beiden Seiten angestrahlt. Gespielt wird nach Einbruch der Dunkelheit.

Art. 2: Anzahl der Spieler und Leitung.

Nacht-und-Nebel ist ein Mannschaftsspiel. Jede Mannschaft besteht aus einem Spieler und zwei Läufern. Die Läufer warten, bis sie dran sind (siehe: Die Herausforderung der Läufer), immer aber im Innern der Nebelwand. Leitung und Moderation des Spiels liegen bei Mr. Präsident. Mr. Präsident hat ein kleines weißes Häuschen, von dem aus sich das gesamte Spielfeld überblicken läßt.

Art.3: Das Equipment.

Jeder Spieler besitzt einen Schläger, den Bohau, auch Keule genannt. Der Bohau muß mit beiden Händen fest umgriffen werden. Der Ball aus Krokodilleleder hat einen Durchmesser von zehn Zentimetern (Radius: 50 mm). Die Kleidung ist dem Spieler freigestellt, wie ja auch Alter und Geschlecht. (Anmerkung: Es hat sich jedoch nach anfänglich heftigen Kämpfen innerhalb der Modebranche der Trend zum einfachen sportlichen Dress durchgesetzt. Turnhose, Turnschuhe und T-Shirt. Besonderheiten, vor allem im Detail, sind zugelassen.) Obligatorisch sind gelbe Knieschützer.

Art.4: Spielverlauf.

Das Spiel beginnt mit dem Spiel um den Aufschlag. Aufschlag hat, wer das Aufschlagspiel gewinnt. Beim Aufschlag

wird der Ball mit der bloßen Hand in den Nebel geworfen. Der Gegner muß den Ball zurückschlagen. Nun muß der Aufschlaghabende den Ball zurückschlagen, worauf wiederum der Gegner den Ball zurückschlagen muß. Und so weiter. Verfehlt einer den Ball, gelingt es ihm nicht, den Ball im gegnerischen Feld zu platzieren, so bedeutet dies Punktgewinn für den Gegner.

Das Ziel des Spiels liegt im Spielgewinn. Gewonnen hat, wer einen Vorsprung von zehn Punkten über seinen Gegner herausspielt. (Anmerkung: Das kann manchmal dauern.)

Art.5: Durchmarsch.

Gelingt es einem der Spieler mit 7:0 in Führung zu gehen, so spricht man von einem Durchmarsch und das Spiel ist beendet.

Art.6: Die Herausforderung der Läufer.

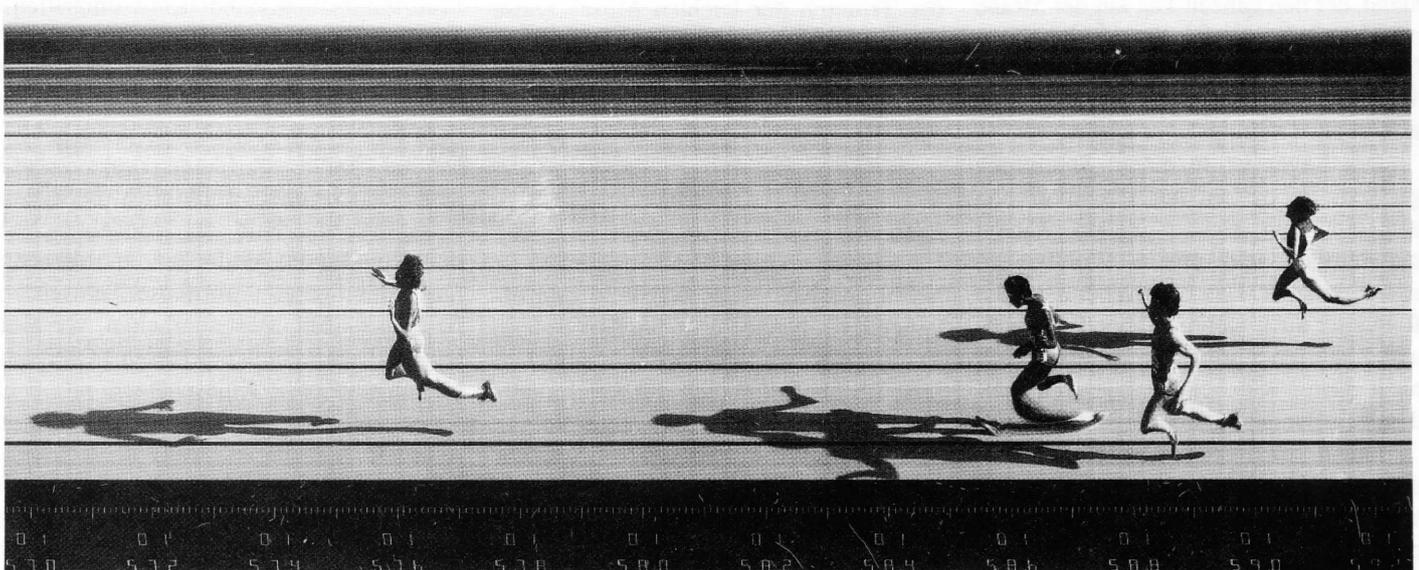
Hat ein Spieler einen Punkt verloren, so kann er dies rückgängig machen durch die Herausforderung eines oder beider gegnerischen Läufer. Die Herausforderung wird signalisiert durch waagerechtes Halten des Bohau über dem Kopf. Dann stellt sich der Herausforderer in eine Ecke. In einem unerwarteten Moment kommt der Läufer aus dem Nebel, und zwar aus der gegenüberliegenden Ecke. Der Läufer ist bestrebt, so schnell wie möglich die Auslinie zu erreichen. Der Herausforderer ist bestrebt, dies zu verhindern. Gelingt es ihm, den Läufer zur Strecke zu bringen, und zwar mit einem gezielten Schlag auf den Kopf, so hat er den Punkt zurückgeholt. Der Läufer ist damit ausgeschieden und kann sich wieder anziehen.

(Anmerkung: Diese Sonderregelung wird von Gegnern des Spiels wegen ihrer vermeintlichen Unmenschlichkeit kritisiert. Wir entgegnen: Sie wird solange bestehen bleiben, wie immer wieder frische Läufer zur Verfügung stehen. Und die Zahl der Freiwilligen ist Legion.)

Art.7: Sicherheitsvorkehrungen.

Die Spiele werden an entlegenen, schwer zugänglichen Orten ausgetragen. Die Austragungsorte werden bis kurz vor Spielbeginn geheim gehalten.

(Anmerkung: Die Fans sollen zu Hause bleiben, das Spiel wird vom Fernsehen übertragen.)



Aphorismen

*Pfiff sieben: Philosophie**

Von Ewigkeit zu Einzigkeit und umgekehrt, es gibt keine längere Strecke.

Wer Hegel das Absolute madig machen will, sollte nicht übersehen, daß dabei der Weltgeist in Gefahr gerät.

Wer Hegel kennt und sich nicht drückt, der ist verrückt. (Siehe dazu auch die *Abwesenheit der sowjet-russischen Delegation beim letzten Hegel-Kongreß in Zürich im Februar 1986.*)

Wer heute noch glaubt, Hegel nicht diskutieren zu können, ohne rot zu sehen, gehört zu denjenigen, die Hegel nicht lesen können, ohne schwarz zu werden.

Hegel sitzt immer wie zwei Igel an den beiden Krisenfurchen der Vernunft. Immer schon dagewesen der Igel des "objektiven Geistes" oder der Igel, der sich zwischen den Widersprüchen der Wirklichkeit sein Futter sucht. Dazwischen rennen sich die Hasen der Verständigung sowohl um ihren gesunden als auch um den, falls es so einen gibt, objektiven Menschenverstand.

Hegel hat zwei Gesichter: Aufgefahren zum Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, ist er einmal dessen Stellvertreter, unangreifbar als der Porzellanladen im Elefant Gottes, zum anderen wieder angreifbarer als der angreifende Elefant in Gottes Porzellanladen.

Liest man zu lange Bloch, erscheint am Ende alles mit Hoffnung blockiert, eine Art eschatologisches Vergnügen.

Gründlichkeit ist entweder aller Schwäche Anfang oder sie führt zur Beherrschung des neun mal gezwängten Winds der Wahrscheinlichkeit.

"Begriffe ohne Anschauung sind leer", sagt Kant. Begriffe mit Anschauung sind unterschiedlich voll, sage ich.

Wie kann man das Zeichen für Pferd so entpferden, damit ein Zeichen von der Pferdheit des Pferdes zu galoppieren beginnt.

Metaphysik ist, wenn man trotzdem im Paradies landet.

Der Epikuräer, ein Konstrukteur, benötigt das Gewissen, um genießen zu können ohne schuldig zu werden. Der Hedonist, eher im Destrukten zu Hause, braucht es, um es zu verwerfen.

Poesie ist die Grammatik, von der die Philosophen träumen.

Jeder Philosoph ist immer auch ein Teamwork, denn er ist ohne Bezugnahme auf verblichene oder temporäre Kollegen nicht in der Lage, sich selbst darzustellen.

Der Philosoph ist nirgends besser aufgehoben als zwischen den Stühlen.

Die Wahrheit ist eine Geschichte der Wahrheit: Die Offenlegung ihres historischen Verbrauchs als Überlebensqualität.

Die Wahrheit hätte Nietzsche schon geschätzt. Leider hat er sie nicht gesehen, weil er zu viel aufzuarbeiten hatte, um sich an sein kreisrundes Modell von den historischen Mächtigen anzupassen.

Will das Erreichte die Unendlichkeit erreichen, muß es sich vorab durch Null teilen lassen. Und das hat Folgen, nicht nur mathematische.

Nur Null ist, durch unendlich teilbar, unendlich.

Soweit die Zeit eine Kugel ist, was theoretisch möglich erscheint, bleibt alles beim alten. Sollte sie uns jedoch diese Eigenschaft schuldig bleiben, was theoretisch ebenso möglich ist, müssen wir alle noch einmal von vorne anfangen.

Innerhalb geschlossener Systeme funktioniert Warnungsverarbeitung (Erkenntnis) final, ist innerhalb des Evolutionsprinzips auf die Überlebensfähigkeit des spezifischen Systems ausgerichtet.

Bei den Aphorismen handelt es sich um einen Auszug aus dem Komplex "Zeitgeisterbahn"

Zynisches Weitermachen

Stimmen. Stimmen. Nichts hat sich geändert.
Das zusammenhanglose Hintereinander der Dinge, nichts
weiter. Die Unbeständigkeit des Glücks. Abbildverbot.
Kunst, indem ich mein Leben erzähle. Verluste erzähle.
Und was nützen sie und was verhindern sie, ich weiß es nicht.
Am Deich die neuen SCHWARZKOPFLÄMMER. Runde,
flinke Fleischfiguren, die in die Höhe springen vor Freude.
Eine körperlose Erzählerstimme, die von den einfachen
Gefühlen der einfachen Menschen zu erzählen versucht.
Und wieder nicht die eine, allen verständliche Sprache,
in der das Dorf beschrieben wird. Nur die sprunghafte
Willkür, in der es geschieht. Das zynische Weiterleben.
Und jeden Tag beginnen wir einander ähnlicher zu sehen.
DEN KÖRPER ALS SCHREIBFLÄCHE NUTZEND.
Das Dorf und der umherschweifende Blick, der nichts einbringt.
Hier ist die Werft und das Haus, der Stuhl und der Tisch.
Dasselbe in lähmender Wiederkehr. Neu nur die
SCHWARZKOPFLÄMMER, wie sie in unübertrefflicher Freude
über den Deich hüpfen: Ein schöner Schmerz,
wenn sie zu Ostern geschlachtet, auf den Speisekarten der Gast-
höfe zu lesen sind. Und ihre Körper als Schreibfläche nutzend.
Ein mildes Erschrecken: Lieber nichts sehen, lieber nichts hören,
lieber nichts sprechen. Denn wer stumm bleibt, bleibt am Leben.
Das Dorf inmitten von Strömungen und Brechungen des Lichts.
Ein LANDSCHAFTSTABLEAU, das kalkuliert und
arrangiert wurde. Und da ist keine Stelle, die
erwähnt werden sollte, außer der Werft und dem Haus,
dem Stuhl und dem Tisch. Den kleinen Schwarzkopflämmern.
Doch wer schreibt, verbraucht seine Zeit. Und wer Zeit hat,
macht sich verdächtig. Ein KEHLKOPF-CHAMÄLEON, das
sein Leben verweigert, als ob das Leben nicht alles enthalten würde.
Kunst, indem ich mein Leben zunichtemache.
Und zu fragen, was nützen oder verhindern die Worte, ich weiß es nicht.
VON DER ANGST DER TIERE, ist nicht mehr die Rede.
Und so bleiben die Tiere in Menschenhand, der elendesten
aller Tiersorten. Blickmomente und Schmerzmomente.
Und wieder nicht die eine, allen verständliche Geschichte,
in der ich mein Leben beschreibe. Eine unübertreffliche Freude,
wie sie die SCHWARZKOPFLÄMMER erleben, bevor sie
als Osterlamm von Nutzen sind. Eine gestaltete, geschönte Natur,
als sei das Ebenmaß der Natur ein Abbild unseres Denkens.
Bleibt das Phänomen des Verschwindens: Die allmähliche
Auflösung unserer Gesichtszüge. Unserer körperlichen
Erscheinung. Das Phänomen der AUSLÖSCHUNG.
Lieber nicht wegschauen und weghören. Lieber das Sprechen.

18. März 1989

Die Nordsee stirbt

Oder: Die gefährdete Ökologie der Kritik

Die Zeiten stehen auf Ende. Postmoderne hin, Perestroika her: zu beobachten ist der Verfall der Umwelt, zu ahnen aber auch das Ende derer, die ausgezogen sind, die Welt das Fürchten und der Industrie(-gesellschaft) Mores in Form von Natur zu lehren. Vom Darben und Eingehen, vom Schwinden einer Artenvielfalt der ökologischen Kritik ist darum zu berichten, auch weil das mit ihr einhergehende Bewußtsein medien- und gesellschaftsfähig wird und weil es in seiner wachsenden Popularität Aufschluß gibt über die Gemütslage einer industrialisierten Nation.

Natürlich nur noch Natur

Es war einmal, vor drei, vier Jahren: Der Vortrag des Satzes "Karl der Käfer wurde nicht gefragt" geriet in dem gleichnamigen Lied gegen das Waldabholzen wohl deswegen so überaus betont vorwurfsvoll, weil er das Beabsichtigte nicht trägt. Denn das voller Emphase angerufene Getier bliebe gegenüber allen Fragen - Baum oder nicht Baum? - ohne Zweifel stumm. Und obgleich die Antwort klar ist - Schweigen im Walde, oder: "Und wüßt ich auch, daß morgen die Welt untergeht, ich würde heute noch einen Baum fällen" - beharrt das krisengeschüttelte Öko-Bewußtsein darauf, sich von seinem Träger ab- und der Natur zuzuwenden.

Es verbreitet sich das nicht-zu-Ende-gedachte Bemühen derer, welche die Natur anstelle des Menschen zum Ausgangs-, Mittel- und Endpunkt ihres Umwelt- und Selbstverständnisses machen. Etwa indem sie das "Sterben der Nordsee" anprangerten, wo sich wie im Zeitraffer evolutionärer Veränderungen ungebremst eine Lebensform aufgrund überreichen Nahrungsangebots durchsetzt. Dabei ist die Algenvermehrung

nur eben dem Menschen ein Problem, der zwischen toten Algen- und Schuppenkörpern nicht ungetrübt baden und der verseuchten Fisch nicht essen kann. Der Natur ist's egal, und auch ein vom Bio-Barden befragter Fisch bliebe, seinem Schicksal unterworfen: sprachlos.

Warum die Selbstrücknahme des Menschen gegenüber den Naturbedingungen seines Lebens; woher die so weitgehende Projektion, daß wohl das Aufrüttelnde des Robbensterbens für die AIDS-Verunsicherten darin besteht, ihnen werde das eigene Schicksal vorgeführt?

Zeitkrisen in Krisenzeiten

Vor 1972 schien die Welt der Bundesrepublik noch in Ordnung, zumindest was Fragen des wirtschaftlichen Wachstums betraf. Am produzierten Reichtum entzündeten sich nur Auseinandersetzungen solcher Art, ob er ungerecht verteilt oder erworben sei und die Bevölkerung verdumme. Eineinhalb Jahrzehnte später brachte der Wind aus dem Osten radioaktive Niederschläge und diese die Ausweitung der Diskussion um Folgekosten der Reichtumsproduktion. Es war das alte Problem (in/mit) der Geschichte: Tschernobyl war das Ergebnis einer Entwicklung, zu deren Pendant in Deutschland etwa ein viertel Jahrhundert zuvor die Entscheidungen gefallen waren. Der Widerstand dagegen hatte nur ein rundes Dutzend Jahre Zeit, die Umsetzung dieser Entscheidungen zumindest in die Diskussion zu bringen, dann waren schon die Folgen wirksam.

Daraus ergab sich eine paradoxe Situation: 1974 begannen einige BI-Aktivistinnen, sich mit Grundlagen, Technik und Folgen der Kernenergie zu beschäftigen; 1980 waren die wesentlichen Bestandteile der 'friedlichen Nutzung der

Kernenergie' umgesetzt; 1986 sah sich der Bürger mit Plutonium und Uran, mit Isotopen und Ionen, mit Röntgen, Currie und Bequerell konfrontiert und erschlagen. So daß diejenigen, die um 1980 höchstens noch auf längerfristige Perspektiven setzen konnten, sich sechs Jahre später bestätigt fanden in den Einschätzungen, die sie sechs Jahre zuvor den Widerstand gegen AKWs organisieren ließen. Was 1974 zu früh schien, war 1986 zu spät, es bleibt anstelle der Verhinderung die Verwaltung des Problems.

Hase und Igel

Ein Krisenmuster in den Katastrophen zu bemerken heißt, daß sie weniger schon die Krise sind, sondern daß die Krise hauptsächlich im Umgang mit den Katastrophen liegt. Deutlicher wird das in der Beobachtung, daß nicht nur der einen großen allerlei kleine Katastrophchen folgen, sondern daß die großen einander ablösen und bei jeder neuen wieder der Eindruck entsteht, hier nun gehe es der Menschheit und jetzt unwiderruflich an die Wurzeln. Hatte 'mensch' die Gefährlichkeit der Atomtechnologie eingesehen, und begann selbst die CDU sie als Übergangslösung zu verkaufen, da verseuchte Sandoz auf Kilometer den Rhein. Waren das Wirken der chemischen Industrie und ihre Sicherheitsbestimmungen in die Öffentlichkeit gelangt, fand sich PCB in Spanplatten. Wurde die Verträglichkeit von Baustoffen für den Menschen neu untersucht, tauchten Würmer in Heringen, Gift in Würsten und Hormone in Kalbfleisch auf. Dann verseuchten Mülldeponien Grundwasser und Boden; Shampoos und Zahnpasten enthielten Gifte, ebenso die (Ab-) Luft von Heißmangeln; zwischen- durch der eine oder andere flächendeckende Großalarm wegen SMOG, ...

Was blieb den Umwelt- und Gesundheitsbewußten? Zum Putzen, Waschen, Essen, Trinken, Wohnen, Atmen nur wenig. Und das Wettrennen mit der Krise läßt keine Zeit und vor allem keinen Raum zum Atemholen. Da gibt es endlich die phosphatfreien Waschmittel, dessen Ersatzstoffe aber biologisch nicht abbaubar sind, so daß die wasserbewußte Wäsche dem Gewässer bald den Rest geben könnte. Altglas und Altpapier werden so fleißig aussortiert und gesammelt, daß neben dem Milch- die Recycling-Berge wachsen; und über allem schwebt der blaue Umweltengel, etwa weil die Waschmittelpackung aus Altpapier besteht, ... - und der Konservierungstofffreie Joghurt enthält die Konservierungsstoffe nunmehr in den 30% Fruchtanteil und der Nicaragua-Kaffee-Trinker schmeckt wenigstens noch die Bitternis solidarisch-bewußten Konsums.

Schuld und Sühne

Die Zeiten stehen auf Ende. In den 70er Jahren sollte Problembewußtsein geschaffen werden. Ende der 80er Jahre ist Umwelt gut für immer neue Schlagzeilen und andere Absatzinteressen sowie für neue außerstaatliche Institutionen mit klangvollen Namen wie "Grünfrieden" und "Robert Holz". Doch die Öfentlichkeit, in der sie agieren, ist eine andere. Aus dem anvisierten kritischen ist geworden ein Bewußtsein von Schuld. In das sind eingegangen Versatzstücke konsumkritischer Positionen des letzten Jahrzehnts; wobei Unschärfen der Kritik irritierende Folgen zeitigen:

Ideologiekritik wandte sich von den Produzenten ab gegen die Träger des 'falschen Bewußtseins' und es wurde zum Allgemein- und Sammelplatz enttäuschter Revolutionäre, daß die Bürger

selbst ihren Untergang betreiben. Jetzt aber, da die Welt in Unordnung und Natur aus den Fugen gerät, im Zuge der täglichen Apokalypsen sind Schuldeingeständnisse 'angesagt'. Der Bürger beginnt allen Ernstes anzunehmen, er sei tatsächlich selber schuld, was wiederum auch nur zum Gegenteil von Kritikfähigkeit führt.

Dem arbeitet die Schwundform einer anderen, der ökologischen Kritik entgegen: Ursprünglich gegen politische, militärische und wirtschaftliche Interessen an der Atomtechnologie gerichtet, suchte sie zugleich die Betroffenheit des Einzelnen und den Schutz des Lebens im Allgemeinen. Je weniger Aussichten bestanden, am Ganzen etwas zu ändern, desto stärker wurde nach einem wenn schon nicht richtigem so doch gesundem Leben im verkehrten gesucht. Damit ist der aus der Ökonomie-Kritik herausgetretene Ökologe angekommen im eigenen Alternativhaushalt und bei Verhören wie solchen, ob man denn etwa immer noch Weichspüler statt Essig benutze.

Da der geschichtlich entwickelten Logik eines gesellschaftlichen Produktionssystems die individuelle Haltung entgegengesetzt wird, stehen Fragen der Moral an. Und die sind, weil die Geschichte sich in den Permanentkatastrophen verliert, von großer Suggestion, denn so lassen sich geschichtliche Ergebnisse als menschliche Schuldfragen verhandeln. Dann aber haben sie, all die Kleinapokalypsen, doch noch einen Sinn, nämlich den, Aufforderung zur Sühne zu sein. Ein Gestus, den Kommentatoren übernommen haben, wenn sie angesichts großtechnologischer Katastrophen verkünden, dies müsse nun für jeden ein Zeichen der Umkehr sein, da man im Großen ja ohnehin und so schnell nichts ändern könne.

"Natur" (ver-)heißt Strafe & Rettung

Was wäre von einem Kind zu halten, dem zu Schokolade nur einfällt: Karies, zu viel Kalorien, zu wenig Vitamine und Mineralien, Gefahr von Zucker und Bluthochdruck ... - ein Musterschüler der ernährungswissenschaftlichen Holzhammerdidaktik. Was aber bedeuten dann die Einfälle von (Öko-)Seminar-Teilnehmern, deren brain-(washed)-storming zu Wasser so aussieht: Wasserknappheit, Nordseesterben, Nitrat im Grundwasser, Abwässer und Wasserverschwendung.

Badeurlaube und Taufe, heißes und kaltes Duschen, Schwimmen, Tauchen oder Fahren im Wasser, Pfützen- und Matschplantschereien, Regengüsse, Durst und Kühlung, Piraten, Skifahren, Einbrechen beim Schlittschuhlauf, Wasserbetten oder Wassermühlen, Poseidon, Ertrinken, Moby Dick, die Schatzinsel oder "Brunnen des ewigen Lebens" sind verschwunden im ökologiekritischen Bewußtsein; mit ihnen die Vielfalt religiöser, kindlicher, sozialer, mystischer, alltäglicher, phantastischer Konnotationen des Begriffs Wasser.

Geblieden ist der Mangel, die stinkende Pfütze. Und die Einfalt geht voran, denn als Ausweg aus der Krise 'gras'-siert die Vorstellung, der Verlust menschlicher Erfahrungsmöglichkeiten wäre aufzufangen, indem der Mensch sich ganz vergesse und der Natur übergebe. Wahrnehmungsübungen, in denen jeder statt seiner Leere die volle Natur entdeckt: Meditationen bei Mondschein im Mohnfeld, Baum-Berührungen bar böser Absichten wie Lagerfeuer oder Hüttenbau, das Gras wachsen hören. So isoliert auch solche Praktiken noch sind, so verbreitet ist die ihnen eigne Vorstellung, daß nämlich die Natur Erfah-

rungs-, Lebens- und Sinnspendend sei, wenn nur der Mensch sich selbst vergäbe. Er hat scheinbar auch allen Grund dazu, sich selbst und die Geschichte seiner Menschwerdung zu entthematisieren: das beschworene 'Umdenken' und die dokumentierte 'Umkehr' sind nichts anderes als das "mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa" des von höherer Seite aus Gnade Suchenden, nachdem es im Leben gar zu arg (getrieben) wurde.

Neue Propheten und ein alter Mann

Es geht nicht um das Mönchische in der Flucht einiger zivilisationsmüde gewordener Städter etwa aus norddeutschen Ballungsräumen ins ländliche Elbmland, wo dann in Nähe der neuerworbenen Gehöfte eine Wiederaufbereitungsanlage gebaut wurde; es geht nicht um solche Naturadlige wie derer von Dittfurth, die dazu auffordern, "So laßt uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen" und dabei von Natur wie einst die Kirche vom verlorenen Paradiese sprechen; es geht nicht um kommentar-übliche Standardpredigten, die Genußsucht sei der Sündenfall des Menschen und der Grund dafür, daß die Natur nun zurückschlage; ... - es geht nicht um all dies im Einzelnen, sondern gegen dies alles als Ganzes.

Vor 130 Jahren entwarf ein knapp Vierzigjähriger eine gattungsgeschichtliche Interpretation des Verhältnisses von Mensch und Natur, das, kurzgefaßt, so aussah: Der Mensch tritt aus der Natur heraus, indem er sich praktisch, nämlich über Werkzeuge und daraus entwickelte Produktionsmittel, und theoretisch zu ihr ins Verhältnis setzt. Indem der Mensch den Stoffwechsel, welcher die Natur ist, bewußt zu seinen Gunsten zu beeinflus-

sen und gestalten sucht, emanzipiert er sich von diesem seinen Ursprung. Dabei aber schafft er selbst kulturelle, soziale, politische und ökonomische Verhältnisse, kurzum Produktions- und Reproduktionsbedingungen, deren Gesamtheit ihm als Einzelem fremd, als zweite Natur entgegentreten.

Gegen die daraus abgeleitete Vorstellung, der Mensch könne einst 'neben den Produktionsprozeß' treten und so statt dessen Anhängsel sein Herr sein und damit frei, mag man einwenden, daß bei Heraustritt aus dem Produktionsprozeß der Mensch bis zum Hals in Müllbergen und sonstigen Folgen der Industriegesellschaft, kurzum: in der Scheiße stünde. Gleichwohl. Einige der Einsichten des Herrn Marx gilt es festzuhalten.

Außer Thesen nichts zu lesen

Ausgerichtet auf die Integrität des Einzelnen gegenüber der Natur schafft sich die ökologische Kritik einen Bürger, der dem Kritiker in Glaubensgrundsätzen so zustimmt, daß er ihm im Einzelnen nicht mehr zuhört: Wer raucht, schweige zur Luftverschmutzung, während zugleich die entschiedenen Nichtraucher eben so wirken wie alle Dogmenhüter: zwar im Recht aber unausstehlich; Autofahrer dürfen zu Zivilisationsschäden nichts sagen, wobei der radelnde Weltverbesserer immer beides zugleich ist: bestauntes Fossil und zu spät. Diesem Dilemma, nämlich mit der Messung an der propagierten Entschieden- & Naturverbundenheit immer schon zu unterliegen, ist nur, wie so oft in inquisitorisch gehandelten Moralfragen, durch Häresie zu entkommen.

Natur ist Stoffwechsel, Menschliches beginnt erst dort, wo die blind-unbewußten Einflüsse sich wechselseitig ausprägender, verändernder und auch

vernichtender Substanzen zum (Arbeits-)Bereich menschlicher Selbstbe(s)tätigung werden. Dabei unterliegen die natürlichen Kreisläufe keinen ewigen oder gar ethisch-besseren Gesetzen, sondern entstammen denen menschlicher Anschauung. Daß Tierkadaver zum Dung von Pflanzen, die wiederum Tiere ernähren, werden, erscheint nicht der krepierenden Kreatur oder dem beknabberten Busch als sinnvolles Gleichgewicht; einzig der nach Ordnung und darin den eigenen Platz suchende Mensch deutet diese Prozesse als natürliches Mysterium, Offenbarung Gottes oder selbstregulierenden Interaktion.

Darum können menschliche Mittel niemals an natürlichen Zwecken orientiert werden, sondern nur die natürlichen Mittel auf menschliche Zwecke hinterfragt und die Grenzen zwischen beiden ernstgenommen werden. Richtig ist nur soviel, daß eine Vernunft, welche den Fortschritt ihrer Mittel zum einzigen Zweck erhebt und die also mit dem Primat des Machbaren die Priorität ihrer Bedeutung überdeckt, eines Korrektivs bedarf. Doch die dazu entwickelte Vorstellung, der Mensch müsse sich zum Sprecher oder gar Diener der Natur machen und 'Käfer Karl' um Rat bitten ist eben eine gedankliche. Und daß sie die Differenz des Denkenden gegenüber den Gegenständen seines Denkens vernachlässigt, macht sie ebenso unvernünftig wie die über sich selbst und ihren menschlichen Sinn unaufgeklärte Aufklärung.

Natur markiert die Grenze, an der sich Menschliches konturiert; diese Grenze, die sich als eine des Machbaren in Naturkatastrophen und zivilisatorischen Naturschädigungen bemerkbar macht, bleibt dem Menschen konstitutiv, ohne daß sich sein Denken über sie

flüchten kann hinein in die von Differenzen, Widersprüchen und Fragen nach Bedeutung freie Natürlichkeit. Natur ist also schützenswertes Gut nur, insoweit sie als Lebensgrundlage des Menschen gefährdet ist. Das beinhaltet allerdings, daß das Verständnis von menschlichem Leben auch Phantasie, Kreativität und Spaß am Zwecklosen, und sei es ein ungetrübt im unverschämten Wasser

sich spiegelnder Sonnenuntergang, umfaßt. Diese Bedürfnisse aber sind geschichtlich der Natur abgerungen, denn zu deren Genuß ist fähig erst der, der von ihr nicht länger bedroht ist.

Die Welt ist aus dem Lot. Die Öko-Kritik daran auch. Denn ihr wird Natur zum wertestiftenden Gottesersatz in hoffnungsfernen Zeiten. Ob die hier vorgeschlagene Flurbereinigung den Wald-

schützern wieder den Blick darauf freigibt, daß die 'Unberührbarkeit der Natur' dem katholischen Dogma von der Jungfräulichkeit der Mutter des Menschheitserlösers gleicht: Tauglich nur für ein Glaubenssystem, das den Einzelnen so schuldig spricht, daß er entweder Flagellant wird oder, bei regelmäßiger Beichte, schon wieder tun und lassen kann, was ihm so in den verworfenen Sinn kommt...



Foto: Wolfgang Heising

Zwischen Sinn und Unsinn

Wer heute die Sinnfrage stellt, bewegt sich am Rande des Kitschs. Aus Realismus hat die Geschichte Zynismus werden lassen, und den Begriff Sinn prägt der Zwang zur Ironie. So steht in den "unfrisierten Gedanken" von Stanislaw Jerzy Lec der Aphorismus "Unsinn und Sinnlosigkeit sind dem Sinn nach verschieden." Wie alle gelungenen Aphorismen hat auch dieser ein Element unmittelbarer Selbstverständlichkeit und etwas äußerst Hintergründiges, das jeder systematischen Analyse spottet. Alle logischen Ebenen, mit denen er spielt, werden überschritten, aber das Resultat ist keine schlichte Paradoxie. Vielmehr hält der lapidare Satz, solange man über ihn nachdenkt, eine Irritation in Gang, die von einer Spiegelung des Bewußtseins in sich selbst zeugt.

Den ersten und wichtigsten Grund dieser Spiegelung bildet die literarische Form des Aphorismus. Sie leitet sich von dem griechischen Verb *aphorizein* her, das "abgrenzen" innerhalb der Grenze des *horizein*, also des Horizonts, bedeutet. Im sprachlichen Zusammenhang verweist diese Grenzsetzung auf einen Kontext, der nicht außerhalb des Aphorismus liegt, sondern durch diesen geschaffen wird. Damit erzeugt der Aphorismus einen Inhalt und grenzt den Kontext ab, in dem dieser Inhalt zu verstehen sei. So werden Kontext und Inhalt austauschbar, und wenn diese wechselseitige Substitution den Sinnbegriff erfaßt und der zum Kontext seiner selbst wird, protokolliert die Sprache den Einbruch in Sprachlosigkeit, durch den es ihr die Sprache verschlägt.

Das gleichzeitige Setzen und Überschreiten eines Kontextes im Sinnhorizont wird durch die Vieldeutigkeit des Sinnbegriffs erleichtert. Dieser hat die Bandbreite eines ganzen gedanklichen

Systems und reicht, um es in der Sprache Hegels auszudrücken, von der sinnlichen Gewißheit des Hier und Jetzt bis zum absoluten Wissen. Damit umfaßt er nicht nur Kontexte von jedem beliebigen Abstraktionsgrad, sondern auch die Vorstellung des Kontextlosen. Der Begriff Sinn kann sich demnach zum einen auf die Bedeutung bestimmter Ereignisse, Episoden und Geschichten im Kontext anderer Ereignisse, Episoden und Geschichten beziehen. Zum anderen läßt er sich aber so stark abstrahieren, daß er jeden Rückgriff auf einen Kontext zu verbieten scheint.

Auf dieser höchsten Abstraktionsebene verlieren die Begriffe ihren metaphorischen Gehalt, also auch ihre Bedeutung. In den sogenannten primitiven Kulturen wird dieser Bereich durch Schöpfungsmythen ausgemalt, die einen Anfang und damit ihren eigenen bildlichen Kontext setzen. In vielen östlichen Kulturen beginnt hier die Leere und das Schweigen der Meditation. Im aufgeklärten Judentum hilft man sich mit der Vorstellung vom göttlichen Humor, ausgedrückt in dem Sprichwort "Der Mensch denkt, Gott lacht." Daneben gibt es jedoch seit Anaximander, der das Sein als Urgrund der Sinnggebung faßte, eine westliche Tradition der Ontologie mit dem Ziel, das Überbegriffliche begrifflich zu fundieren und damit den Kontext aller Kontexte als Sinngrundlage zu bestimmen. In der mathematischen Logik entspräche dieses Streben zwar dem paradoxen Versuch, die Menge aller Mengen zu definieren und die Mathematik als Absolutum auf sich selbst zu stützen. In der Philosophie ist es aber möglich, die Logik als partielles System zu überschreiten und Glaubenssätze oder beschwörende Formeln an ihre Stelle zu setzen.

So fragte Leibniz "Warum ist Seiendes und nicht Nichts?" Seine Antwort war eine Lehre von der Gerechtigkeit, Güte und Weisheit Gottes. Heidegger griff die Frage auf, löste sie aus dem theologischen Kontext und deutete das sprachliche Zusammentreffen von "ist" und "Seiendes" als Gebot, die "Seinsvergessenheit" zu überwinden und sich der Urfrage nach dem "Sinn von Sein" zu widmen. Dabei formulierte er das philosophische Postulat, den Sinn von allen sinnlichen und kontextuellen Bezügen zu reinigen, verfiel jedoch keineswegs in Sprachlosigkeit, sondern schrieb: "Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht *mython tina diégeistai*, 'keine Geschichte erzählen', das heißt Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen."

Bei diesem Unterfangen steht sich der Begriff selbst im Wege, da er als notwendiges Element einer unzulässigen Geschichte über das Sein, die Heidegger gegen seine Absicht erzählen muß, alle mythischen Bezüge abstreifen soll, gleichzeitig aber selbst zum Mythos wird. Diese unauflösbare Paradoxie der ontologisch gestellten Sinnfrage zwingt zu der Fiktion, mit abstrakten Begriffen auf ein Jenseitiges *hinweisen* zu können, ohne es zu *erzeugen*, also das Sein im *eigenen* Sinne sprechen zu lassen. Bei dieser Form der Offenbarung wird der Mensch vom Autor zum Medium einer spiritistischen Sitzung mit dem Sein, in der dieses sich über den eigenen Sinn erklärt. So schreibt Heidegger über das Fragment des Anaximander: "Der Anspruch des Seins, der in diesen Worten spricht, bestimmt die Philosophie in ihr Wesen. Die Philosophie ist nicht aus

dem Mythos entstanden. Sie entsteht nur aus dem Denken im Denken. Aber das Denken ist das Denken des Seins. Das Denken entsteht nicht. Es ist, insofern Sein west."

Verliert der Begriff, wie in diesem Kontext, seine Bezüge zu einer Entstehungsgeschichte und damit die Qualität, Produkt einer Abstraktionsleistung zu sein, dann wird er zum mythischen Namen, der für begrifflich Intendiertes einzustehen hat. Auf dieser Ebene reinen Seins schlägt Sinn in blanke Banalität um. Daraus erwächst, auf die Darstellung bezogen, ein Eiertanz mit Anführungszeichen und kursiven Hervorhebungen, die jeweils andeuten sollen, es sei gar nicht so gemeint, der Name stehe nur symbolisch für einen anderen Namen, hinter dem sich der wahre Sinn verberge. Diese kokette Haltung gegenüber der Abstraktion, deren wahrer Sinn sich nur enthüllen soll, wenn man ihr Wesen als Abstraktion leugnet, wurde schon im neunzehnten Jahrhundert von Lewis Carroll parodiert. Im folgenden Dialog aus *Alice hinter den Spiegeln* nutzt er die verwirrenden Möglichkeiten doppelter Anführungszeichen in Verbindung mit Kursivschrift im gleichen Maße spöttisch wie sie der späteren Fundamentalontologie heilig wurden. Der Dialog lautet:

"Du bist traurig", sagte der Ritter mit besorgter Stimme; "ich will dir ein Lied vorsingen, um dich zu trösten. ... Der Name des Liedes heißt 'Heringsköpfe'."

"Ach! Das ist wirklich sein Name?" fragte Alice, damit es nicht so aussähe als wäre ihr das gleichgültig.

"Nein, du hast mich falsch verstanden", sagte der Ritter etwas unmutig. "So heißt sein Name nur. Der Name selbst ist 'Der uralte Mann'."

"Dann hätte ich also sagen sollen: 'So heißt das Lied also?'" verbesserte sich Alice.

"Aber nein doch, das ist wieder etwas anderes. Das *Lied* heißt 'Trachten und Streben'; aber freilich *heißt* es nur so."

"Ja, aber welches Lied *ist* es denn dann?" fragte Alice, die sich nun gar nicht mehr auskannte.

"Das wollte ich dir eben sagen", erwiderte der Ritter. "Es ist das Lied 'Hoch droben auf den Pforten'; und die Melodie dazu habe ich selbst erfunden."

Nach diesem Ausflug hinter die Spiegel der Ontologie möchte ich zu dem Aphorismus von Stanislaw Lec zurückkehren: "Unsinn und Sinnlosigkeit sind dem Sinn nach verschieden." Der Satz beeindruckt nicht nur, weil er in knappster Form mit Bedeutungsvielfalt spielt; er bezieht seine Stärke auch aus der Kraft der Negation. Der Sinnfrage ist eigentümlich, daß sie stets auf ein aktuell Abwesendes zielt, das Gesuchte sogar ausblendet, indem sie sich zwischen es und den Fragenden schiebt. Wer in ihren Horizont gerät, macht die Erfahrung, durch einfache Negation nicht mehr ent-rinnen zu können. Vielmehr folgt aus der komplexen Struktur des Sinnbegriffs, daß er durch jede partielle oder globale Negation *in seiner Gesamtheit* bestätigt wird. Das veranlaßte den Physiker Niels Bohr zu der doppelten Negation: "Der Sinn des Lebens besteht darin, daß es keinen Sinn hat zu sagen, daß das Leben keinen Sinn hat."

Doch liegt zwischen den beiden Formen der Negation eine entscheidende Differenz. Nennt man etwas "unsinnig", so fällt man ein Urteil über die Abweichung von einem Kontext, dessen Grenzen und Regeln als verbindlich vor-

ausgesetzt werden. Außerdem muß das Unsinnige einen Urheber mit freiem Willen haben, der sich nach besserer Einsicht auch kontextgemäß verhalten könnte. Die Feststellung von Unsinn bezieht sich also stets auf die Unangemessenheit von menschlichem Denken oder Handeln, nicht auf blinde Natur, und folgt den internen Regeln eines Kontextes, der vor allem durch das Interesse definiert ist, den gegebenen Bezugsrahmen zu bestätigen.

Da der Sinnbegriff vielschichtig ist, bestehen im geistigen Leben zahlreiche Kontexte nebeneinander, die sich zwar durch Abgrenzung gegenseitig stützen, aber nicht vereinbar sind. Vielmehr erzeugen sie ihre innere Logik, indem sie Elemente oder gar Grundlagen der jeweils anderen in den Bereich des Unsinnigen verweisen. Zwischen der Orientierung am eigenen Wohlergehen, an der Nation, an der Menschheit oder am Sein läßt sich keine Kontinuität herstellen, und die Brüche motivieren bis heute das Programm der Aufklärung, eine Hierarchie von Sinnebenen aufzubauen, an deren Spitze die Vernunft als höchste Richterin über Sinn und Unsinn entscheidet. Allerdings findet das Modell darin seine Grenze, daß die Vernunft nicht über ihren eigenen Sinn urteilen, sondern nur aussondern kann, was in ihrem Kontext als Unsinn erscheint. Daher gelingt es ihr nicht, wesensfremde Elemente wie Kunst, Religion oder bloße Faktizität in ihre Begriffshierarchie einzubeziehen.

Im Unterschied zur Ausgrenzung von Unsinn bezieht sich das Gefühl, etwas sei "sinnlos", nicht auf einen klar definierten Kontext, sondern entspringt einer allgemeinen Sinnerwartung, die erst bewußt wird, wenn sie punktuell zusammenbricht. Dabei geht es nicht um ein

metaphysisches Konstrukt. Vielmehr entspricht die Sinnerwartung dem Lebensprinzip der Person, den Rahmen des Erfahrbaren so breit anzulegen, daß alle Ereignisse in die Einheit eines gemeinsamen Horizonts integriert werden können. Bricht die Erwartung zusammen, wird also der Horizont des Erträglichen überschritten, muß sich die Person umorganisieren, oder sie zerfällt. Die chilenischen Biologen Maturana und Varela sprechen in diesem Zusammenhang von "Autopoiese", also dem Bestreben eines Systems, seine Organisation der Selbsterhaltung unterzuordnen.

Die Sinnerwartung hat einen privaten und einen öffentlichen Aspekt. Sofern sie am eigenen Erleben scheitert und durch emotionale Erweiterung des Sinnhorizontes korrigiert wird, betrifft sie den Wert des individuellen Charakters und verändert damit das private religiöse Empfinden. Sofern sie aber an äußeren Ereignissen zerbricht und öffentliche Erklärungsmodelle in sich aufnimmt, verschmilzt sie mit dem Zeitgeist. Zum Beispiel mußte die Epoche Leibnizens eine theologische Antwort auf die Frage finden, wie das Erdbeben von Lissabon mit dem Glauben an die Güte Gottes vereinbar sei und paßte ihren Glauben den Tatsachen an.

Heute werden wir fast täglich mit Katastrophen aller Art überhäuft; sie gehören so direkt zum Unsinn des Alltags, daß sich die Sinnerwartung längst darauf eingestellt hat und selbst die Kirchen keine ernsthafte Rechtfertigung mehr versuchen. Allerdings leben wir auch im Horizont von Katastrophen, für die Auschwitz und Hiroshima als unbegreifene und unbegreifbare Mahnmale stehen. Trotz ihrer Unbegreiflichkeit scheint es jedoch unmöglich, sie als sinnlose Risse einer Sinnstruktur zu iso-

lieren. Zum einen kündigen die den Zusammenbruch der ganzen Struktur an, zum anderen widersprüche ihre Einkapselung dem Lebensprinzip der Person, alle Ereignisse in ihrem Horizont zu einer Einheit der Sinnerwartung zu verschmelzen.

Formuliert man dieses Lebensprinzip im theologischen Kontext, dann bedeuten Auschwitz und Hiroshima das Ende des Christentums, in dessen Tradition sie manche einordnen. Zwar wird es nach wie vor Menschen geben, die sich von der moralischen Kraft und der geistigen Freiheit Jesu leiten lassen; aber der Glaube an das erlösende Sühneopfer hat seine Basis verloren. Das erzwingt eine geistige Umorganisation, die der jüdische Philosoph Hans Jonas in seinem Buch *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* jüngst wie folgt begründet hat: "Wer aber vom Gottesbegriff nicht einfach lassen will, der muß, um ihn nicht aufgeben zu müssen, ihn neu überdenken und auf die alte Hiobsfrage eine neue Antwort suchen." Diese Antwort findet Jonas in einem Mythos, der Gott seiner Allmacht entkleidet und ihn als Mitleidenden total seiner Schöpfung ausliefert. Der Mythos lautet: "Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich: Da sie einging in das Abenteuer von Raum und Zeit, hielt die Gottheit nichts von sich zurück; kein unergriffener und immuner Teil von ihr blieb, um die umwegige Ausformung ihres Schicksals in der Schöpfung von jenseits her zu lenken, zu berichtigen und letztlich zu garantieren."

Dem Motto des späten Verdi gemäß, "Kehren wir zum Alten zurück: Es wird ein Fortschritt sein", wählt Jonas für sei-

ne Beschreibung der "bedingungslosen Immanenz", die ihm der "moderne Geist" aufdrängt, einen Mythos. Damit knüpft er nicht nur an die jüdische, sondern auch an die griechische Tradition an. In der Blütezeit des griechischen Denkens verkörperte der Mythos - man denke nur an Sisyphos, Tantalos oder Herakles - eine Sinnerwartung, die über Sinnlosigkeit und Unsinn hinausgriff. Der Mythos bildete den allgemeinen Sinnhorizont, in dem der Logos zwar Sinn von Unsinn scheiden konnte, dem Einbruch des Sinnlosen aber nichts entgegenzusetzen hatte. Vielmehr deutete der Mythos die Welt *und* das notwendige Scheitern ihrer Reflexion im Logos, wohingegen der Logos auf die Deutung und Analyse des Mythos beschränkt blieb. Den daraus resultierenden blinden Fleck im Bewußtsein nannten die Griechen *ou topos*, Nichtort.

Diese Konstruktion lädt zu dem Gedanken ein, Sinn sei Utopie; und betrachten wir den Aphorismus von Lec ein drittes Mal - "Unsinn und Sinnlosigkeit sind dem Sinn nach verschieden" -, so könnte seine Auflösung in einem anderen Aphorismus liegen: "Wer das Ziel trifft, verfehlt alles andere."

Detlef Bernhard Linke / Martin Kurthen

Zur Philosophie der Zahl *

Über Einklang und Schmerz

*Das Einfache ist entflohen.
Seine stille Kraft ist versiegt.*
(Martin Heidegger, Denkerfahrungen)

I. Der Geist

Die deutsche Geistesgeschichte, wiewohl von Leibniz entscheidend bestimmt, ist in vielen Entwicklungsabschnitten nicht nur durch ein Desinteresse an der Zahl, sondern sogar durch eine deutliche Absetzung gegen diese charakterisiert. Schopenhauer, Hegel und Heidegger haben sich abfällig über das rechnende Denken geäußert. Die Technikkritik ist bei Martin Heidegger keine bloße romantische Ablehnung tönender Maschinen, sondern die Aufweisung einer Geisteshaltung, welche nicht nur mit den Gegenständen, sondern mit dem Geist selber technisch umgeht. Heidegger hätte Gotthard Günther zugestimmt, der die Schrift als technisches Prinzip hervorhob, wehrte er sich doch oft genug gegen die Vorstellung, daß man etwas gewonnen habe, wenn man es geschrieben nach Hause tragen könne. Technik beginnt bereits, wenn nicht mehr aus einer Mitte heraus gesprochen wird, sondern eine numerierte Punktliste für die Explikation eines Gedankens erstellt wird. Heidegger hat die Ablehnung der Zahl auch in einem Gedicht (*in: Denkerfahrungen*) zum Ausdruck gebracht, in welchem Licht und Leuchter angerufen werden, Zahl und Geld zu verdammen(!):

“Leuchte Licht
der goldenen Kerze,
überflamme
braunes Feld.

Lichte Leuchter
frühe Schmerz
und verdamme
Zahl und Geld.

Licht und Leuchter
Herz bei Herze...
Dem entstamme
stille Welt.”

Nicht der Zahl soll man sich anheim geben, welche mit ihrer $n+1$ Mechanik keine Stille und kein Durchstehen vor dem Licht gestattet, sondern dem Schmerz, der im flammenden Anschauen gelichtet wird, ja, der dieses flammende Anschauen ist, wie Heidegger in einer Interpretation (*in: Unterwegs zur Sprache*) den Dichter Trakl sagen läßt:

“O Schmerz, du flammendes Anschauen
Der großen Seele!”

Dieser Schmerz, welcher Modus der Übergabe der Flamme der Seele an den Geist zum Lehen ist, kann nur erschwiegen werden. Hier würden nicht nur Zahlen, sondern auch der Fortlauf der Sprache, Zählen und Erzählen gleichermaßen, die Stille des Übergangs stören.

Die Flamme der Seele kann in den Geist nur eintreten, wenn er stille hält und nicht eine Reihe erblinzelter Augenblicke erzeugt, welche im schmerzabwehrenden Lidschluß je eine neue Zählung beginnen lassen, welche anstelle eines überflamnten Feldes kombinierbare Parzellen positioniert. Das Blinzeln, als Methode der Erzeugung von Versatzstücken des vormaligen Geistes, liefert die Bruchtrümmer, welche das freie Schalten ermöglichen - vor dem Hintergrund der Ruine aus Seelensediment. Auch wenn der Schattenriß von Zinnen und Türmen aus gestapeltem Rundgeld am Horizont aufscheint, steht dort kein Haus, um dessen Herd man sich scharen könnte. Es wäre ein Freudenhaus, in welchem die Kapitalseele ein und aus gehen könnte, mit jener tödlichen Zerstörung der Stimmungen durch Interchangeabilität, wie sie in Werfels trauerbeflaggtem Freudenhaus (“Das Trauerhaus”) Bild geworden ist. Die Frage ist, hat schon die Seele, welche sich eine Schmerz in Freude verwandelte Kombinatorik erfindet, ihr Wesen verloren, ohne das Haus des Nichts überhaupt betreten zu haben?

II. Das Sehen

Begeht Heidegger nicht einen Fehler, wenn er die Zahl völlig verdammen will? Ist sie nicht auch in seinem Denken verborgen, wiewohl in der Innigkeit des “Gevierts”? Zeigt sich nicht in den zentralen Konstellationen eines Denkgebildes immer wieder das Maß und die Zahl? Sicher, Heideggers Sprechen von Erde, Himmel, Sterblichen und Göttlichen meint nicht die Abzählbarkeit der Dinge, aber die steht auch beim Regelsystem der Lie-Gruppenbildung nicht zuerst im Blick. Unverträglich sind die inneren Verhältnisse von Sternbildern eher mit der ungehemmten Serialität des Immer-Weiter-Zählens, das in seiner schlechten Unendlichkeit keinen Weg zu Gott aufweist.

Wenn Heidegger, das innige Spiegel-Spiel der vier Momente seines Erde-Himmel-Sterblich-Götter-Mythos vorführt, dann verschwindet die Zahl, alles geschieht auf einen Blick. Doch bis zu welcher Zahl können wir sehen, ohne die Zahl zu bemühen? Schaut man sich Wittgensteins Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik an, so findet man Sätze, welche zur Klärung der Problemlage beitragen. Zunächst zeigt sich, daß Wittgenstein die Zahl nicht unter dem $n+1$ Paradigma des Hilbert-Programms betrachtet, sondern eingeschichtet in eine Naturgeschichte sieht, wie sie sich auch in der Mineralogie zeigt. Die Zahl hat eine Gestalt, ja sogar ein Gesicht. Vielerorts zeigt Wittgenstein, auf welche Weise die Mathematik in den Bereich des Notwendigen reicht. Es ist die Erzeugung des Bildes, welche durchaus durch das Zählen geschehen kann: “ ‘Ein Beweis soll nicht nur zeigen, daß es so ist, sondern daß es so sein muß.’ Unter welchen Umständen zeigt dies das Zählen? ‘Man möchte sagen: »Wenn die Ziffern und das Gezählte ein einprägsames Bild ergeben. Wenn

dieses Bild nun statt jedes neuen Zählens dieser Menge gebraucht wird.«''' (Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, S. 149, Hervorhebung von DBL.)

Hier wird aufgewiesen, wie das Sehen auch beim Umgang mit Zahlen in einem geschehen kann. Wittgenstein legt sogar Wert darauf, festzustellen, daß es zu einem Beweis gehört, daß er übersehbar ist. Eine meilenlange Formel kann kein Beweis sein. Sie wird zum Experiment, zur Technik, von der man wohl meinen mag, sie könne Prophezeiungen leisten, allerdings ohne Vision. Kann dem Dunkel des Formel- oder auch Datenfriedhofs mit dem Überschauchen des Beweises überhaupt etwas entgegengesetzt werden?

„Ich möchte sagen: Die Mathematik ist ein BUNTES Gemisch von Beweistechniken. - Und darauf beruht ihre mannigfache Anwendbarkeit und ihre Wichtigkeit.“ (Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, S. 176)

Wie? Führt die Mathematik nicht zum Licht, sondern nur zur Vielfalt der Farben? Sind nicht nur die Zahlen, sondern auch die Beweise fern von der großen Überschaubarkeit? Hier befinden wir uns in der Tat an einer Entscheidungsfrage, die nicht nur Geister, sondern auch Völker getrennt hat. Kann es das ausgezeichnete Bild überhaupt geben, welches nicht in die Vielfalt der Bilder geht? Betrachten wir die Genesis, so kann dem Licht nicht ohne weiteres eine größere Nähe zu Gott zugerechnet werden als den Farben, denn auch das Licht gehört der Schöpfung an. Es wäre als Bild Gottes ebenso zu verwerfen wie Rot, Blau und Gelb.

Das Sehen kann für Wittgenstein nicht letztes Maß sein. Das Bild ist in Kommunikation und Sprachgebrauch eingegeben: „Das Bild (Beweisbild) ist ein Instrument des Überzeugens.“ (Ebenda, S. 435)

Nicht die Evidenz, sondern deren Anerkennung wird zum Maß: „Nicht, daß er uns als wahr einleuchtet, sondern daß wir das Einleuchten gelten lassen, macht ihn zum mathematischen Satz.“ (S. 224)

Die Geltung und Anerkennung aber bestimmt sich aus dem Einklang: „...bin ich also in einer Schlußkette nicht gezwungen zu gehen, wie ich gehe?... Durchaus nicht; ich nenne das 'Einklang'.“

III. Die Stimme und der Einklang des Zusammengehörenden

Welche Auflösung ist zwischen dem Widerstreit von dem einen lichten Bild und den vielen bunten Bildern möglich? Kann die Einheit nicht nur in dem einen Bild gesehen werden? Oder muß sich jeder mit einer jeweils anderen Farbe herumtragen?

Wittgenstein macht sich nicht auf die Suche nach dem einen großen Bild, sondern sieht die Auflösung der Bilder im Gebrauch wiewohl er den Weg zu Bildern sieht, welche auch das Unübersehbare übersehen lassen. So ist durchaus auch von nicht übersehbaren Experimenten ein Bild möglich. Doch auch damit wäre nicht das ausgezeichnete Bild gefunden, welches allen anderen Bildern die Ordnung geben könnte. Damit die Dinge im Einklang stimmig werden, ist es erforderlich, daß nicht auf die Bilder oder ein Bild geschaut wird, sondern daß die Bedeutung von den Regeln selber her genommen wird. Das Wort „unendlich“ darf vom Kalkül eine Bedeutung erhalten, nicht umgekehrt.

„Soll man das Wort 'unendlich' in der Mathematik vermeiden?“ Ja; dort, wo es dem Kalkül eine Bedeutung zu verleihen scheint; statt sie erst von ihm zu erhalten.“ (ebenda, S. 141)

Bedenkt man dies, so sieht man: Die Verdammung des Zahlenreiches könnte

uns einiger Worte berauben und einige Dinge könnten dann nicht aus dem Grund ans Licht geholt werden.

Kann das eine Licht durch die Zeit hindurch ohne Zahl bleiben, wenn es darauf ankommt, den Schmerz durchzuhalten? Der Schmerz ist das Durchhalten des Risses, des Unterschieds und dieser Unterschied selber:

„Der Schmerz ist das Fügende im scheidend- sammelnden Reißen.“ (Heidegger, Unterwegs zur Sprache, S. 27)

Nicht das Bild ist das Fügende - für Wittgenstein führt es in die Gefangenschaft, Philos. Unters. 115 -, sondern der Schmerz. Sollte das Licht der Flamme seine Bedeutung vom Schmerz erhalten wie die Unendlichkeit vom Kalkül? Vielleicht sollten wir den Schmerz durchhalten, der in unseren Herzen brennt, wenn wir gewahren, daß wir wohl für die Zahlen ein Bild, keins aber für die Differenz von Bildnegation und Durchhalten des Bildes finden. Es ist der Schmerz, welcher eine Differenz überbrückt, über die Völker verzweifeln.

Der Schmerz zerreißt und fügt zugleich. Er ist die Einheit in der Zahl. Er versammelt wie der Logos, der nicht im Ganzen von uns überblickt werden kann. Der Logos enthält schon die Zahl, die auch im reinen „Gesang des Schmerzes“ (ebenda, S. 64) verborgen ist. Dieser legt offen, daß die Flamme kein Bild, sondern eine Stimme ist, welche das Zusammengehörende in Einklang bringt. Es ist die „singenden Flamme im Herzen“ (Trakt, s. Heidegger, S. 81), die singend das Licht gibt.

Der wahre Logos durchsteht den Schmerz, der im Verlust des einen Bildes die reine Flamme entstehen läßt.

* Herrn Prof. Dr. Dr. Rolf Wüllenweber zum 65. Geburtstag in Dankbarkeit zugeeignet.

Manfred Geier

Der Mystiker und der Mystagoge

Erläuterungen zu einer Bemerkung Wittgensteins über Heidegger

Montag, den 30. Dezember 1929, in einer Hütte im Hochschwarzwald

Tag für Tag und die Nächte hindurch hatte es geschneit. Draußen war das trübe Nichts, die Welt in grauweißer Watte dicht verpackt. Allein saß H. in seinem Arbeitszimmer, weitab vom Getriebe der Menschen. Sein Blick, in ein verschleiernendes Nichts gehend, verlor sich leicht zum verträumten Schlummer.

H. liebte den Schnee, der seinen Blick ins Wesenlose leitete. Unsichtbar die Welt des Seienden. Vom nächsten Nadelholz nur ab und zu etwas zu sehen, das sich rasch wieder im Gebräu weißer Phantasmagorien verlor. Über allem hing der Schleier der Isis. Selten war H. der Göttin Weisheit so nahe gewesen. Er glaubte das Rauschen ihres Gewandes zu vernehmen.

Er war jetzt vierzig Jahre alt und hatte alles erreicht, was er wollte. Seine Rückkehr von Marburg nach Freiburg, auf den philosophischen Lehrstuhl seines Lehrers Husserl, war ein bedeutendes Ereignis gewesen, seine Antrittsvorlesung ein großartiger Erfolg. H., der Sohn eines Küfners aus Meßkirch, war der heimliche König im Reich des Denkens.

Man erhoffte sich Großes von ihm, eine geistige Führung durch dürftige Zeit. Hatte er nicht die alles entscheidende Frage gestellt, die Frage nach dem Sinn von Sein, und einen Weg eingeschlagen, um ans Ziel zu gelangen? H. war entschlossen, das verdunkelte Seinsverständnis zu lichten und seine anfängliche Größe wieder einzuholen. Eine große Zukunft muß in sich vorausdenken und austragen, wer weit zurück - in den ersten Anfang - gehen will.

Ein leichtes Frösteln begleitete den Augenblick, in dem H. sich dem Weiß des

verbergenden Entzugs überließ. Er kam ins Schwärmen. Unheimlich wurde es ihm. Alle Dinge seiner vertrauten Umgebung versanken mit ihm in eine Gleichgültigkeit, rückten von ihm weg und bedrängten ihn zugleich durch ihre Unbestimmbarkeit.

Es blieb kein Halt. Es blieb ihm nur dieses "kein", in dem sich ihm das Nichts offenbarte. Alles entglitt ihm in der Vision eines übersinnlichen Weiß. H. schwebte in Angst, aber er fürchtete sich nicht. Er fühlte sich nicht festgehalten durch etwas Bestimmtes, worin er sich befand.

Er ließ sich los in dieses Nichts, war für Augenblicke wieder frei von den Götzen, die jeder hat. Sein gesellschaftlicher Erfolg spielte jetzt keine Rolle mehr. Auch die Worte waren ihm verlorengegangen. Er versank in eine leere und tiefe Stille und wußte weder zu denken noch zu sagen, was ist. Nichts war ihm geblieben als sein eigenstes In-der-Welt-sein, vereinzelt, ohne die Anderen und völlig bedeutungslos.

Als H. wieder zu sich kam, ließ die Sonne, halb durchbrechend, die durch das Schneeeabenteuer unheimlich gewordene Gegend diamanten aufblitzen. Seine Angst war gewichen; und in der Helle des Blicks, den die frische Erinnerung trägt, mußte er sich sagen: wovor und worum er sich geängstigt hatte, war eigentlich nichts. Und wieder fragte er sich, zurückschwingend in die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwang: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?

Zur gleichen Zeit, in einer bürgerlichen Wiener Wohnung

Frau Blanche Schlick hatte sich bereits in ihr Schlafzimmer zurückgezogen. Ihr

Mann hatte Besuch und sie nutzte die Gelegenheit, sich für einige Stunden ausruhen zu können. Es gab noch soviel vorzubereiten für den morgigen Abend, an dem im Hause Schlick eine Sylvesterfeier stattfinden sollte. Sie stand am Fenster und blickte verträumt in die zugeschnittene Straßenflucht.

Die wenigen gangbar gehaltenen Wege erschienen hohlwegartig, wie labyrinthische Gänge, mit übermannshohen Schneewänden zu beiden Seiten, alabasternen Tafelflächen, die in ihrem körnig kristallischen Geflimmer angenehm zu sehen waren.

W. war zu Gast im Hause von Professor Moritz Schlick, zusammen mit Friedrich Waismann. Sie hatten sich in den Weihnachtsferien, die W. in seiner Heimatstadt verbrachte, schon mehrfach getroffen. Mit Interesse hatte Frau Schlick jedesmal die ehrerbietige Haltung ihres Mannes beobachtet, die er nach Gesprächen mit W. einnahm. Stets war er wie ein Pilger, der einem Heiligen begegnet war, in eine tiefe Nachdenklichkeit versunken.

W. war jetzt vierzig Jahre alt und seit Anfang des Jahres wieder nach Cambridge zurückgekehrt. Er hatte dort nur Urlaub machen wollen. Doch die vertraute philosophische Umgebung hatte ihn wieder gefangengenommen. Die englische Fassung seines "Tractatus logico-philosophicus" war endlich, zehn Jahre verspätet, als Doktorarbeit akzeptiert worden und W. hatte ein Forschungsstipendium erhalten.

Er wußte nicht, was ihn erwartete. Es würde sich etwas ergeben. Jetzt schweifete er sehr unruhig, wußte aber nicht um welche Gleichgewichtslage. Die Zeit in Cambridge erschien ihm als Vorbereitung auf etwas Neues. Er sollte sich über etwas klarwerden. Wenn nur der Geist ihn nicht verläßt. Manchmal glaubte er, verrückt zu werden.

In Cambridge erwartete man Bedeutendes von ihm und hatte ihm die Möglichkeit geboten, eine völlig neue Philosophie zu entwickeln. Erst vor einigen Wochen, an einem trüben Novembertag, hatte er im Verein der "Heretics" einen Vortrag über Ethik gehalten. Altes, das sich bereits im Tractatus als mystische Einsicht in den Sinn der Welt und in die Unaussprechlichkeit ethischer Sätze angedeutet hatte, verband sich mit neuen Überlegungen über den absoluten Sinn des Lebens, für die W. eine neue Sprache suchte. Er ahnte, daß der richtige sprachliche Ausdruck für das Wunder einer sinnvollen und absolut wertvollen Existenz kein "in" der Sprache geäußertes Satz sein konnte.

W. sprach, zögernd, oft stockend, auf der mühsamen und quälenden Suche nach richtigen Worten. Schlick hing an seinen Lippen und war fasziniert durch die Expressivität dieses Gesichts, auf dem sich der geistige Kampf seines Besuchers zeigte. Waismann machte sich stenographische Notizen.

W. trug seine Gedanken über Zahlen und logische Formen vor. Auch über Husserl und Heidegger wurde gesprochen. Jetzt stand er am Fenster, seinen beiden Zuhörern den Rücken kehrend. Sein Blick verlor sich im labyrinthischen Weiß der verschneiten Straße. Und nach einem längeren Schweigen hob er an zu reden:

"Ich kann mir wohl denken, was Heidegger mit Sein und Angst meint. Der Mensch hat den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen. Denken Sie z.B. an das Erstaunen, daß etwas existiert. Das Erstaunen kann nicht in Form einer Frage ausgedrückt werden, und es gibt auch gar keine Antwort. Alles, was wir sagen mögen, kann a priori nur Unsinn sein. Trotzdem rennen wir gegen die

Grenze der Sprache an. (...) Dieses Anrennen gegen die Grenze der Sprache ist die Ethik." (Wittgenstein und der Wiener Kreis, Eintragung vom 30.12.1929, Frankfurt 1967, S. 68 f.)

Im Unterschied zu Rudolf Carnap, dem scharfsinnigen Sprachlogiker und führenden Metaphysikkritiker des Wiener Kreises, auf dessen Bekanntschaft er nach einigen Treffen im Sommer 1927 keinen Wert mehr gelegt hat, versucht W. zu verstehen, was H. mit Sein und Angst meint. Auch er ist zwar grundsätzlich davon überzeugt, daß einem abstrakten Zeichen wie "Sein" keine Bedeutung gegeben werden kann. Denn es referiert nicht auf etwas empirisch Gegebenes, das immer nur als bestimmtes Seiendes vorhanden ist. "Sein" ist für W. ein metaphysisches Wort ohne Bedeutung, mit dem auf unsinnige Weise etwas Überempirisches, etwas Höheres und Transzendentes, ausgesagt werden soll.

W. hat Teile von "Sein und Zeit" (1927) gelesen und ist überzeugt, daß im Licht einer richtigen Methode der Philosophie jeder Satz, in dem von "Sein" gesprochen wird (und sei es auch nur, indem nach dem Sinn von "Sein" gefragt wird), ohne empirische Bedeutung ist. Deshalb versteht er nicht, was "Sein" sagt. Aber dennoch kann er sich denken, was H. mit diesem Wort meint. Denn er kann die metaphysische Intention seines Zeitgenossen nachvollziehen, die auf keine Beantwortung einer wissenschaftlichen Frage zielt, sondern auf die Lösung eines grundlegenden Lebensproblems. Es geht um die existenzialen Strukturen des menschlichen Daseins, um eine Erhellung und Herausstellung des Seins des Daseins, eines "Seins" also, das nicht mehr primär im Sinne von gegebener Vorhandenheit (Tatsachen-Realität, Welt-Wirklichkeit) zu denken versucht wird, sondern als ab-

gründiger Grund menschlichen Seinkönens.

Deshalb auch der Zusammenhang von "Sein" und "Angst", den W. besonders hervorhebt. In einer Anmerkung zu seinen Notizen hat Waismann dazu aus 40 von "Sein und Zeit" nachgetragen: *"Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches. Wie unterscheiden sich phänomenal das, wovor die Angst sich ängstigt, von dem, wovor die Furcht sich fürchtet? Das Wovor der Angst ist kein innerweltlich Seiendes. (...) Das Wovor der Angst ist die Welt als solche."*

Um seine Aufgabe, die fundamental-ontologische Herausstellung des Seins des Daseins, zu bewältigen, galt es, eine der weitestgehenden und ursprünglichsten Erschließungsmöglichkeiten zu suchen, die im menschlichen Dasein selbst liegt. H. entdeckte sie im Phänomen der Angst, die mehr und anderes ist als bloße Furcht. Denn wer sich fürchtet, weiß, wovor er sich fürchtet. Es ist etwas Innerweltliches, ein bestimmtes Seiendes, das ihn in bestimmter Hinsicht bedroht. Das Wovor der Angst jedoch ist völlig unbestimmt. Dinge und Tatsachen der Welt sind irrelevant für den, der Angst hat. Das Bedrohliche ist "nirgendes", an keinem bestimmten Ort, und doch ist es "da". Es ist nichts innerweltlich Gegebenes, aber dennoch "ist" es, auch wenn es dann, wenn die Angst gewichen ist, doch "eigentlich" nichts war.

Dieses Nichts, als Wovor der Angst, ist kein totales Nichts. Vielmehr offenbart sich in ihm auf paradoxe Weise die Welt als Welt. Wer Angst hat, hat Angst vor seinem In-der-Welt-sein. Die alltägliche Wirklichkeit der Dinge und Tatsachen, auch die gesellschaftliche Realität des Mitdaseins Anderer, vermag ihm keine Hilfe mehr zu bieten. Die Angst ver-einzelt das Dasein auf sein eigenstes In-

der-Welt-Sein, erschließt es als "solus ipse", dem alles Seiende bedeutungslos ist.

"Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, daß das innerweltliche Seiende an ihm so völlig belanglos ist, daß auf dem Grunde dieser *Unbedeutsamkeit* des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt."

W. versteht zwar nicht, was H. sagt. Aber der existenziale Solipsismus, der sich in der Angst zeigt, ist ihm vertraut. Schon als Jüngling litt er unter dem Gefühl der Angst, wahnsinnig zu werden. Dinge und Menschen drohten bedeutungslos zu werden. Ein panikartiges Gefühl der Haltlosigkeit und Grundlosigkeit mitten in einer Welt, die keine Sicherheit mehr bietet. Ja, er kann sich wohl denken, was H. mit Angst meint, mit dieser sprachlosen Wahnsinnsangst, in der sich der Schrecken des Abgrunds zeigt. Und er ist davon überzeugt, daß alles, was er selbst bisher mühsam zu denken versucht hat, ebenfalls von diesem Un-zuhause und dieser unsagbaren Unbedeutsamkeit handelt, von der jener Andere, den er nie kennenlernen wird, spricht.

Nichts Seiendes bleibt im Gefühl der Angst als bedeutsam bestehen. Was sich in diesem Nichts noch aufdrängt, ist einzig das vereinzelt In-der-Welt-sein. Die Welt in ihrer Weltlichkeit und das solipsistische Sein als reines Seinkönnen: das ist alles, was sich in der Stimmung der Angst noch zeigt.

Bereits in seinen frühen Tagebüchern, ausgearbeitet dann im *Tractatus*, hat W. einen ähnlichen Gedanken auszudrücken versucht: "Es gibt nur zwei Gottheiten: die Welt und mein unabhängiges Ich." (Tagebuch 8.7.1916) Warum Götter?

An einen *Gott* glauben heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. Mit diesem Glaubensbekenntnis transzendiert W. einen wissenschaftlichen Empirismus, dessen bedeutsame Sprache sich darauf beschränkt zu sagen, "wie" die Welt ist, wie sich die Dinge zu Tatsachen verbinden, die der Fall sind. Aber eine solche Sprache kann niemals ausdrücken, "daß" es überhaupt *Welt* gibt. Sie versagt vor jener "höheren" Einsicht, die sich von der Veränderlichkeit der zu-fälligen Welttatsachen löst, um Welt als solche, als "begrenzt Ganzes", zu übersehen, gleichsam über sie hinwegfliegend mit einem verewigten Blick. Dieses höhere Sehen ist nicht gefesselt durch das faktische Geschehen und jeweilige So-Sein, sondern transzendiert es zum reinen Daß-Sein. Wie die Welt ist und sich verändert, ist aus der Perspektive dieses "Höheren" vollkommen gleichgültig. Nur daß sie ist, begründet ihren göttlichen Sinn. Über ihn kann deshalb auch in keiner Sprache gesprochen werden, deren Aufgabe sich in der Abbildung innerweltlicher Tatsachen erschöpft. "Sätze können nichts Höheres ausdrücken." (*Tractatus* 6.42) Nur in einem mystischen Gefühl, das sich als gottähnlich begreift, weil es sich aus der Bindung der innerweltlichen Zufallsgegebenheiten gelöst hat, schlägt sich die sprachlose Anschauung der Welt als einem begrenzten Ganzen nieder.

"Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist. Die Anschauung der Welt *sub specie aeterni* ist ihre Anschauung als - begrenztes - Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische." (T 6.44 f.)

Das Subjekt eines solchen "Gefühls", dessen mystischer Gehalt sich nicht unterbringen läßt im bekannten Sortiment der psychologisch begafften See-

lenzustände, kann deshalb kein denkender, vorstellender Mensch sein, auch kein empirisches Ich, das in der veränderlichen Welt seinen biographischen und sozialen Ort hat. Es ist ein *metaphysisches Subjekt*, ein philosophisches Ich, gleichsam ein ausdehnungsloser Punkt, der innerweltlich nicht als Seiendes verortet werden kann, sondern in seiner solipsistischen Unabhängigkeit der Welt - *sub specie aeterni* - koordiniert oder mit ihr mystisch Eins ist, Gott ähnlich. (vgl. T. 5.63 ff.) Auch dieses Ich verfügt über keine sinnvolle Sprache, um sich ausdrücken zu können. Sowenig es von sich zu sprechen vermag, sowenig kann davon gesprochen werden. Nur als Unaussprechliches ist es.

Es ist als Unsagbares? Wie kann die Paradoxie dieses "Ist", das begrenztes Weltganzes und metaphysisches Ich gleichermaßen bestimmt und ins Schweigen drängt, philosophisch expliziert werden? Auf diese Fragen versuchen sowohl W. als auch H. eine Antwort zu geben, der eine als Mystiker, der andere als Mystagoge. Worin besteht der entscheidende Unterschied?

"Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische." (T. 6.522) In der Klärung der unaufhebbaren Differenz zwischen dem, was sich "sagen" läßt, und dem, was sich nur "zeigen" läßt, aber nicht gesagt werden kann, sah W. das Hauptproblem der Philosophie. Immer wieder insistiert er auf dieser wesentlichen Trennung: auf der einen Seite stehen die innerweltlichen Tatsachen, über deren Struktur wir uns mit sinnvollen (naturwissenschaftlichen) Sätzen verständigen können; auf der anderen Seite gibt es jenen rätselhaften Bereich, der nur durch negative Chiffren angedeutet werden kann - das Gebiet des Unsagbaren, des Un-aussprechlichen, des Un-denkbaren. Es liegt "außerhalb"

der Tatsachenwelt. Hat die Welt einen Sinn, der mehr ist als die bloße Zweckmäßigkeit einzelner Gegebenheiten? Hat das Leben einen Wert? Was macht alles Geschehen und So-Sein nicht-zufällig? Auf solche Fragen versuchen Ethik, Religion und Ästhetik vergeblich eine sprachliche Antwort zu geben. Sie suchen den passenden Ausdruck für das, was sie zu meinen glauben, rennen gegen die Grenze der sinnvollen Sprache an und deuten damit an, worauf sie intendieren. Aber sagen können sie es nicht.

Wovon hier gesprochen werden will, kann nicht "in" der Welt liegen; denn sonst wären es nur zufällige Tatsachen. Die Lösung der paradoxen Rätsel muß deshalb "außerhalb" von Raum und Zeit liegen (vgl. T. 6.4312), beheimatet in einem Reich "Gottes", das sich jenseits der Grenze der Sprache befindet.

Gegen diese Grenze rennt W., der Mystiker, unermüdlich an, getrieben durch den Wunsch, Antworten zu finden auf jene unfragbaren Fragen nach dem Sinn der Welt, die durch keine wissenschaftliche Tatsachenbeschreibung beantwortet werden können. *Der Mensch hat den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen.* Warum? Weil er fühlt, "daß selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind." (T. 6.52) Der Trieb zum Mystischen kommt von der prinzipiellen Unbefriedigtheit unserer Wünsche durch die Wissenschaft.

Dieser Trieb, der die geistige Intensität seines Philosophierens beherrscht, kann durch keinen "Sprung" ins Jenseits der Grenze befriedigt werden. W. erklärt es zur Aufgabe der Philosophie, *das Undenkbare von Innen durch das Denkbare zu begrenzen.* "Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar dar-

stellt." (T. 4.114) Das Unsagbare bedeutet: das ist die Intention eines Denkens, das gegen das Paradoxe einer sprachlichen Grenze anrennt, die den Raum des Mystischen öffnet und schließt und die Leidenschaft eines Auf-das-Unaus-sprechbare-Zusprechen entfacht, das sich nie sicher sein kann, ob es sich auf etwas Gegebenes zubewegt oder nur unsinnig ins Leere stammelt; es ist der philosophische Anspruch eines Menschen auf der Suche nach dem Sinn des Lebens, der zugleich voller Angst ist, in den Abgrund zu rutschen und über eine sichernde Grenze hinauszustürzen, hinter der sich die Ordnung dessen, was der Fall ist, verloren hätte.

Wer die Grenze überschreitet, wer nicht von Innen gegen die Grenze der Sprache anrennt, sondern sich in ihr Außen versetzt, kann *a priori nur Unsinn* sagen. Seine Sprache kann nur geschwafelt sein. So sehr W. sich denken kann, was H. meint, wenn dieser den Sprung ins Sein und Nichts wagt und "Sein und Zeit" als einen Übergang zum "Sprung" (Fragen der Grundfrage) inszeniert, so sehr begreift er dessen Sprachintention, die fortschreitend das "Seyn" jenseits der Grenze zum Wort zwingen will, als eine völlig unsinnige Verirrung. Etwas wissen zu wollen von dem, was sich entzieht; über die Sprachgrenze des sinnvoll Sagbaren hinauszusprechen; im offenbaren Wesen der Sprache einer Erfahrung des Seins als dem ganz Anderen zu allem Seienden entsprechen zu können; die Wahrheit des Seins selbst zu denken, die als das Sein der Wahrheit west; als Denker das Sein zu sagen; als wesentlicher Denker auf den Anspruch des Seins zu hören; im Haus des Seins wohnen zu wollen; sich als Hirte des Seins verstehen; das Wesen des Menschen in seiner Herkunft aus der Wahrheit des Seins zu enthüllen;

etc. etc. ... Unermüdlich spricht H. als Mystagoge. Er gibt Antworten auf Fragen, die sich nicht stellen lassen. Er will von dem sprechen, wovon man, W. zufolge, nicht sprechen, sondern nur schweigen kann. Die Grenze der Sprache, gegen die der Mystiker von Innen anrennt, erscheint dem Mystagogen wie ein Schleier, hinter dem sich ihm das Mysterium des Seins, das Wunder aller Wunder, lichtet.

Diese Differenz zwischen dem Mystiker und dem Mystagogen läßt sich exemplifizieren am *Erstaunen, daß etwas existiert*. Beiden gemeinsam ist dabei die beherrschende Stimmung, das Pathos eines schwindelerregenden Erstaunens (thaumazein), mit dem bereits Platon und Aristoteles an Thaumatas, den Gott des Wunders, erinnert haben. "Denn Verwunderung veranlaßt zuerst wie noch jetzt die Menschen zum Philosophieren." (Aristoteles, *Metaphysik* 982 b) Aber dieser Anlaß führt den Mystiker und den Mystagogen auf getrennte Wege.

Bereits in seinem Frühwerk hat W. von dem (künstlerischen) Wunder gesprochen, "daß es die Welt gibt. Daß es das gibt, was es gibt." (Tagebuch 20.10.1916) Im *Tractatus* 6.44 bezeichnete er als das Mystische, nicht wie die Welt ist, sondern *daß* sie ist. Und auch in seinem "Vortrag über Ethik" (Cambridge, 17.11.1929) kommt er wieder auf dieses mystische Erlebnis des Staunens über die Existenz der Welt zu sprechen. "Wie sonderbar, daß überhaupt etwas existiert"; "Wie seltsam, daß die Welt existiert". Eine sinnkritische Klärung solcher Aussagen führt ihn dabei schnell zu dem Ergebnis, "daß der sprachliche Ausdruck dieser Erlebnisse Unsinn ist!", ein Mißbrauch der Sprache. (Vortrag über Ethik, Frankfurt 1989, S.15) Denn während es völlig sinnvoll und klar ist, über

etwas Bestimmtes, das aus dem vertrauten Rahmen fällt (wie z.B. die riesige Gestalt eines Hundes, der größer ist als jeder andere, den man bisher gesehen hat), zu staunen, ist es unsinnig zu sagen, "daß ich über die Existenz der Welt staune, denn ich kann mir gar nicht vorstellen, daß sie nicht existierte." Eine Aussage des Erstaunens hat nur Sinn, wenn man sich vorstellen kann, daß das, worüber man staunt, auch anders sei. Sie ist unsinnig, wenn sie auf etwas Erstaunliches im absoluten Sinn intendiert: "daß es überhaupt die Welt gibt". Wer so spricht, sagt nicht, was innerweltlich der Fall ist. Illusionär glaubt er, das "Wunder" der Welt als solcher zur Sprache zu bringen.

Das mystische Erlebnis einer "absoluten" Existenz der Welt kann nur "wunderbar" sein. "Es ist das Erlebnis, bei dem man die Welt als Wunder sieht." (S.18) An ihm scheitert jede sinnvolle Sprache. Wieder beharrt W. darauf, "daß alles, was wir über das absolut Wunderbare sagen, weiterhin Unsinn bleibt." Als Mystiker verweigert er sich einer unsinnigen mystagogischen Sprache, die den passenden Ausdruck für das liefern soll, was sich nur im Anrennen gegen die Grenzen der Sprache andeutet und zeigen läßt.

W. macht sich nicht lustig über dieses Sisyphe-Bemühen. Er erklärt es nicht zu einem lächerlichen Bestreben. Aber er sieht, daß es etwas sagen will, das das Wesen der Sache nicht betrifft und niemals betreffen kann.

"Das bedeutet: Ich sehe jetzt, daß diese unsinnigen Ausdrücke nicht deshalb unsinnig sind, weil ich die richtigen Ausdrücke noch nicht gefunden hatte, sondern daß ihre Unsinnigkeit ihr eigentliches Wesen ausmacht. Denn ich wollte sie ja gerade dazu verwenden, über die Welt - und das heißt: über die sinnvolle

Sprache - *hinauszugelangen*. Es drängte mich, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen, und dies ist, glaube ich, der Trieb aller Menschen, die je versucht haben, über Ethik oder Religion zu schreiben oder zu reden. Dieses Anrennen gegen die Wände unseres Käfigs ist völlig und absolut aussichtslos. Soweit die Ethik aus dem Wunsch hervorgeht, etwas über den letzten Sinn des Lebens, das absolut Gute, das absolut Wertvolle zu sagen, kann sie keine Wissenschaft sein. Durch das, was sie sagt, wird unser Wissen in keinem Sinne vermehrt. Doch es ist ein Zeugnis eines Drangs im menschlichen Bewußtsein, das ich für mein Teil nicht anders als hochachten kann und um keinen Preis lächerlich machen würde." (S.18 f.)

Und H.? Auch er will keine Wissenschaft treiben. Es geht ihm nicht um die Vermehrung unseres Wissens über das, was seiend ist, bloß "vorhanden". Bereits in "Sein und Zeit" (1927) grenzt er die "Faktizität" menschlichen Daseins ab von der nicht existenzialen Tatsachen-Wirklichkeit des bloßen Vorhandenseins. In "Was ist Metaphysik?" (Freiburger Antrittsvorlesung, 24.7.1929) erweitert er das Problem der Faktizität auf alles Seiende im Ganzen: "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?" Diese schon von Leibniz und Schelling gestellte Frage gilt ihm als die dem Rang nach erste, weil weiteste, tiefste und ursprünglichste. Alles Seiende wird zum nicht Seienden hin überschritten, zum "Nichts" an Seiendem, das sich auf wunderbare Weise mit dem "Sein" berührt, das ja ebenfalls nichts Seiendes sein soll. (Im späteren Nachwort zum Gedankengang seiner Vorlesung (1943) wird diese paradoxe Überlegung pointiert werden: "Das Sein läßt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- oder

hinstellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein.") Das Wunder wird offenbar. Die Verwunderung am Ganzen des Seienden wird dankbar anerkannt und denkend erkannt im universalen Faktum des Seins als dem "Wunder aller Wunder":

"Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen durch die Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: *daß Seiendes ist*. Der also in seinem Wesen in die Wahrheit des Seins Gerufene ist daher stets in einer wesentlichen Weise gestimmt."

Dieser Stimmung verleiht der Mystagoge seine Sprache. Er ist der ausgezeichnete, einzigartige Mensch, der auf die Stimme des Seins zu hören vermag, sich ihr öffnet und sie in ein "Stimmen" hinausdenkt, das den Menschen in seinem tiefsten Wesen in Anspruch nehmen will. Seine Sprache, eingestimmt auf die Wahrheit des Seins, sucht im Seienden keinen Anhalt. Sie ist reiner Widerhall einer Gunst des Seins selbst, in der sich dem Mystagogen das Sein der Wahrheit lichtet und entbirgt. "Dieser Widerhall ist die menschliche Antwort auf das Wort der lautlosen Stimme des Seins." Einstimmung des Menschen ins entborgene Geheimnis, das kein wissenschaftliches Wissen je erreicht, Einweihung ins Mysterium des Seins: das ist die "agogische" Aufgabe des mystagogischen Führers, der den Menschen über die Grenze einer sinnvollen Sprache des Seienden hinausführt und in die tiefste und ursprünglichste Region des Seins springen läßt.

Wenige Jahre später

Der Mystagoge hat das Rektorat der Universität Freiburg übernommen. (27.5.1933) Er fühlt sich gerufen zur "geistigen Führung" dieser hohen Schule. Standhalten will er inmitten der Unge-
 wißheit des Seienden im Ganzen. Heroisch und wehrhaft will er dem deutschen Volk eine wahrhaft "geistige" Welt schaffen, die dem Marsch in seine künftige Geschichte eine Richtung weist, in der sich sein Wille zu wahrer Größe bewegen kann. Sein "Geist", in dessen Namen er führen will, soll dabei weder logischer Scharfsinn noch bloßes Treiben verstandesmäßiger Analyse des Seienden sein. Er inszeniert sich als "ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins." (Rektoratsrede) Bislang hat sein "Geist" in der Kulisse auf seinen großen Auftritt warten müssen, zurückgehalten durch Anführungszeichen. Jetzt tritt er offen vor den Vorhang der politischen Szene. Der Geist des Mystagogen hat seinen völkischen Auftrag erhalten und beginnt zu sprechen. Er fühlt sich gerufen zur Rettung des Wesens des Seins des deutschen Volkes, das er, als "Rektor", geistig führen will, in Nähe zum heiligen "Führer", der seinem politischen Rufe folgt. "Nicht Lehrsätze und 'Ideen' seien die Regeln Eures Seins. Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz. Heil Hitler! Martin Heidegger, Rektor." (in: Freiburger Studentenzeitung, 3.11.1933)

Nach quälerischen Zweifeln zu wissen, worin der ethische Sinn des Lebens besteht, und überzeugt zu sein, ihn niemals sagen zu können; die entscheidende "Wahrheit" klar und deutlich, unantast-

bar und definitiv aussprechen zu wollen, und zu wissen, daß diese Anstrengung die Grenzeder Sprache zu überschreiten droht und zum Unsinn führt: aus dieser unauflöselichen Spannung bezieht der Mystiker W. seine geistige Anspannung und Antriebskraft. Sie wird ihn niemals zum Führer werden lassen. Seine "Ethik" wird kein Programm finden. Denn kein Satz, keine Theorie, keine Weltanschauung kann jenes Unsagbare ausdrücken, das er sucht und bedeuten will: den Sinn des Lebens, das absolut Gute, das absolut Wertvolle.

Das Ethische kann man nicht lehren. In seinem "Vortrag über Ethik" hat W. zum Schluß nicht zufällig in der ersten Person gesprochen. Denn er ist sich sicher, daß er, wenn es um ethische Werte geht, nur als Persönlichkeit hervortreten kann. Er muß in seinem eigenen Leben zu zeigen versuchen, was er für absolut richtig und gut hält. Darum war W. sein Leben lang bemüht, obwohl er wußte, daß er seine Absicht, wirklich "gut" zu sein, niemals verwirklichen konnte. Auch seine Reise in die Sowjetunion (September/Oktober 1935) - vielleicht auf der Suche nach einer Lebensform, in der er das Gebäude seines bürgerlichen Stolzes vollständig abtragen zu können hoffte - führte zu keinem Ziel. Er kehrte nach Cambridge zurück und begann mit der Arbeit an seinem neuen philosophischen Werk, den "Philosophische(n) Untersuchungen".

Noch einmal, "in der Finsternis dieser Zeit", nimmt er den Kampf auf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel der Sprache, gegen den "Trieb" zum metaphysischen Mißverständnis und Mißbrauch unserer Sprache. Und wieder wird das "Sein", das der Mystagoge in seinem "Wesen" zu offenbaren versucht, ein zentraler Angriffspunkt seines kritischen Philosophierens.

Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? "Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück." (PU 116)

Zeigt sich nicht auch in diesem Zurück-führen, das auf jeden vornehmen Ton einer entbergenden Inszenierung verzichtet, was sich als ethischer Wert nicht aussagen läßt: daß das gute und "anständige" Leben auch bescheiden sein sollte, diesseits der Grenze des Sagbaren, die nur der Gewalt-tätige mystagogisch zu überspringen vermag, einbrechend in das Undenkbare und Unsagbare, um von ihm aus ver-führen zu können?

Hamburg, an einem sonnigen Wochenende im Juli 1989, zur Erinnerung an den hundertsten Geburtstag von Wittgenstein und Heidegger.

Chris Bezzel

Das Sprechen der Musik

Auf Wittgensteins Zettel 160 steht: "Das Sprechen der Musik. Vergiß nicht, daß ein Gedicht, wenn auch in der Sprache der Mitteilung abgefaßt, nicht im Sprachspiel der Mitteilung verwendet wird."

In diesen zwei Sätzen bringt Wittgenstein Musik, Sprachspiel, Lyrik und Mitteilungssprache zueinander in Beziehung. Die Bemerkung ist typisch für seine vielen Überlegungen zur Musik, in denen es nie um die Ansätze einer isolierten Musiktheorie, vielmehr immer um den zeichenphilosophischen, den semiotischen Zusammenhang kulturspezifisch menschlicher Kommunikationsformen geht, insbesondere um das Verhältnis von Satz, Sprachspiel und Geste zueinander.

Der Zettel 160 ist charakteristisch auch deshalb, weil er gebrauchstheoretisch argumentiert: erst wie ein Gedicht, als sprechende Musik, "verwendet" wird, entscheidet über seine Bedeutung, als Mitteilung ist es gleichsam noch "tot", erst im spezifischen, sprachmusikalischen Spielzusammenhang bekommt es Leben.

Die über das ganze Werk verteilten Bemerkungen Wittgensteins zur Musik sind eine von vielen Möglichkeiten, die komplexe Einheit seiner Denkbemühung nicht aus den Augen zu verlieren. Sobald man nämlich auf der Wittgensteinschen Leiter die Sprosse erreicht hat, von der aus gesehen die Philosophie nicht mehr in zwei Torsi zu "zerfallen" scheint, lassen sich frühe und späte Texte miteinander verbinden.

Der musikalische Wittgenstein, in dessen Elternhaus Johannes Brahms, Pablo Casals und Gustav Mahler verkehrten, war Konzertbesucher, hörte Schallplatten, spielte, jedenfalls in seiner Volksschullehrerzeit, Klarinette und konnte ganze Beethoven-Symphonien ausdrucksvoll pfeifen.

Satz

Die früheste musiktheoretische Überlegung steht in den "Tagebüchern 1914-16", wo die Eintragung vom 7.2.1915 lautet: "Die musikalischen Themen sind in gewissem Sinne Sätze. Die Kenntnis des Wesens der Logik wird deshalb zur Kenntnis des Wesens der Musik führen." (1:130) Danach ist die Musik eine Art Sprache, die logische Struktur aber das Wesen der Sprache.

Die *Bildtheorie* des Tractatus ist die Grundlage der Theorie des Satzes, sie ist - was von vielen Interpreten nicht gesehen wird - eine allgemeine Zeichentheorie, eine Semiotik. Sowohl der sprachliche Satz als auch das musikalische Thema "gehören" dieser allgemeinen Bildtheorie, die man eine Strukturtheorie nennen kann, weil es ihr nicht um Widerspiegelung, sondern um interne Relationen geht.

Um die Bildhaftigkeit des Satzes klar zu machen, vergleicht ihn Wittgenstein mit der Notenschrift, die ebenfalls im realistischen Sinn kein Bild ist: "Die Grammophonplatte, der musikalische Gedanke, die Notenschrift, die Schallwellen, stehen alle in jener abbildenden internen Beziehung zueinander, die zwischen Sprache und Welt besteht. / Ihnen allen ist der logische Bau gemeinsam." (4.014)

Die "Logik der Abbildung" (4.015) garantiert, daß der Satz, auch der musikalische, "artikuliert" ist: "Der Satz ist kein Wörtern-Gemisch. - (Wie das musikalische Thema kein Gemisch von Tönen ist.)" (3.141) Wittgensteins Bildtheorie für die Musikanalyse fruchtbar zu machen, wäre ein kompliziertes Unternehmen, man müßte sich da auseinandersetzen mit Folgerungen wie:

"Nur der musikalische Satz hat Sinn; nur im Zusammenhang des Satzes hat ein Ton, ein Klang Bedeutung." (3.3) "Der sinnvolle musikalische Satz ist ein Gedanke." (4) "Der musikalische Satz ist ein Bild der Wirklichkeit, die Musik ist ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken." (4.01) "Weil der musikalische Satz ein Bild der Wirklichkeit ist, verstehe ich ihn, ohne daß mir sein Sinn erklärt wurde." (4.021) "(Nur in der Programmmusik ist die Wirklichkeit, deren Bild die Musik ist, die empirische Realität." (5.5561) "Der musikalische Satz zeigt seinen Sinn." (4.022) "Es liegt im Wesen des musikalischen Satzes, daß er uns einen neuen Sinn mitteilen kann." (4.027) "Was sich in der musikalischen Sprache ausdrückt, können wir nicht durch sie ausdrücken. Der musikalische Satz zeigt die logische Form der Wirklichkeit." (4.121) "Alle musikalischen Sätze sind gleichwertig." (6.4) "Der Sinn der Welt muß außerhalb der musikalischen Sätze liegen." (6.41) "Es ist klar, daß sich die musikalische Ästhetik nicht aussprechen läßt." (6.421) "Musikalische Sätze können nichts Höheres ausdrücken." (6.42) "Sinnvolle musikalische Sätze können nur das Wie der Welt ausdrücken, nicht, daß sie ist." (6.44) "Es gibt allerdings musikalisch Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische." (6.522) "Das Mystische kann sich an sinnvollen musikalischen Sätzen zeigen, wenn die Musik die Welt als begrenztes Ganzes zeigt." (6.44)

Solche Folgerungen sind zwar provozierend; aber sie könnten die Musikwissenschaft anregen, die unbegriffliche Erkenntnisfunktion von sinnvoller Musik zu reflektieren. Denn gerade das "Schweigen" der Musik könnte ihre Form des "Sprechens" sein.

Sprachspiel

Auf dem Zettel 161 heißt es: "In der Wortsprache ist ein starkes musikalisches Element. (Ein Seufzer, der Tonfall der Frage, der Verkündigung, der Sehnsucht, alle die unzähligen *Gesten* des Tonfalls."

Aus dem musikalischen Satz wird beim späteren Wittgenstein das musikalische Sprachspiel. Wie die Musik als Sprachspiel nur in ihrer Aufführung lebt und Bedeutung hat, so hat jedes verbale Sprachspiel einen Satzklang. Durch das Gesetz der "Familienähnlichkeit" sind die unzähligen verbalen Sprachspiele mit den Sprachspielen der Musik verbunden. Sprache wie Musik haben vielfache "Wurzeln, nicht *eine* Wurzel" (Z 655). *Eine* Wurzel, ein Ursprung des Sprachspiels wird bei der Musik besonders deutlich: die Lust an der Wiederholung, an "einfache Regelmäßigkeiten" (6:346). Die Musik ist ein naher Verwandter der verbalen Sprachspiele, und es gibt keine scharfe Grenze zwischen logischer, praktischer und ästhetischer Sprachspielfunktion.

Weil das so ist, kann Wittgenstein vom "Sprachgebiet" der Musik reden und formulieren, es sei z.B. durch Beethoven "erweitert" worden (VB:528). Die musikalischen Sprachspiele hängen kulturspezifisch miteinander und "mit dem ganzen Feld unserer Sprachspiele" zusammen (VB:523).

Geste

Die Analogien von Sprache und Musik kulminieren bei Wittgenstein im Begriff der Geste. Er ist zentral in seiner späteren philosophischen Semiotik. Nicht jede zweckmäßige Bewegung ist eine Geste (VB:510), aber es ist die "klangliche Gebärde" (PU 529), die Sprache und Musik verbindet, also alltägliche und äs-

thetische Kommunikationsform: auch gute Architektur ist ein "Gedanke", "man möchte ... ihr mit einer Geste folgen." (VB:481)

Unsere Sprache, unser Denken und Empfinden haben ebenso "Rhythmus" wie Musik, und das musikalische "Thema ist auch wieder ein *neuer* Teil unserer Sprache, es wird in sie einverleibt; wir lernen eine neue *Gebärde*. / Das Thema ist in Wechselwirkung mit der Sprache." (VB:523)

Im Begriff der Geste in wörtlicher und übertragener Bedeutung lebt der frühe Satzbegriff Wittgensteins transformiert fort, Wort, Geste, Musik können ineinander übersetzt werden, sie erklären sich gegenseitig (Z 227, Z 219). Von hier aus ließe sich sogar der Bildbegriff des Traktatus als Projektionsgeste interpretieren.

Der scheinbaren Begriffsfusion muß man sich bei Wittgenstein grundsätzlich stellen: der handlungslogische Ursprung des Begriffs der Geste (aus lateinisch *gerere*: tragen, ausführen, vollziehen) erklärt seine Faszination für den Philosophen, der dem Motto "Worte sind Taten" folgte. Für ihn bilden Geste, Wort, Satz, Sprachspiel einen riesigen semiotischen Handlungszusammenhang, eine kulturspezifische "Lebensform".

Für das Verstehen allgemein wie speziell das Verstehen der Musik gilt Wittgensteins Maxime: "Denk nicht, sondern schau!" Hör hin, hieße das, wie das Sprachspiel der Musik funktioniert, wie die Töne zueinander in Beziehung gesetzt werden, welche Gedanken sie ausdrücken, welche Gesten sie realisieren, zu welchen (visuellen) Gebärden sie uns anregen, mit welchen Gesten wir zeigen, daß wir Musik verstehen, mit welchen Gesten wir sie andern erklären. Glaube nicht, könnte Wittgenstein sagen, daß gute Musik die Welt direkt ausdrückt, sie nachahmt, sie realistisch verdoppelt.

In der Reflexion des Gestischen beim späteren Wittgenstein lebt sogar das frühe Theorem des "Schweigens" und des "Zeigens" fort. Die Musik *zeigt* durch ihr gestisches Sprechen, also ihr verbales Schweigen. Auf diese Weise gelingt es ihr, die Grenzen der Sprache "mystisch" zu transzendieren. "Das Sprechen der Musik" ist also, paradox aber einsichtig, ihr Schweigen. Gestische, sprachliche, musikalische Sprachspiele - sie sind definitiv nicht fixierbar, sie folgen einer genauen, aber nicht szientistisch beschreibbaren "Logik".

Solche Zusammenhänge hat Wittgenstein in einer Bemerkung von 1931 folgendermaßen deutlich gemacht:

"Die Musik scheint manchem eine primitive Kunst zu sein, mit ihren wenigen Tönen und Rhythmen. Aber einfach ist nur ihre Oberfläche, während der Körper, der die Deutung dieses manifesten Inhalts ermöglicht, die ganze unendliche Komplexität besitzt, die wir in dem Äußeren der anderen Künste angedeutet finden, und die die Musik verschweigt. Sie ist in gewissem Sinne die raffinierteste aller Künste." (VB:462)

Ludwig Wittgenstein: Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt a.M. 1984. Zahlen nach Doppelpunkt bedeuten Seitenzahlen. Zahlen vor Doppelpunkt bedeuten die Bandzahl der Werkausgabe (z.B. 7:470). PU = Philosophische Untersuchungen. VB = Vermischte Bemerkungen. Z = Zettel

Norbert Meder

Ein Kolloquium

Zum 100. Geburtstag Ludwig Wittgensteins

Wir sind in der vorzüglichen Lage, hier anlässlich des 100. Geburtstages von Ludwig Wittgenstein die Aufzeichnung eines Gespräches abdrucken zu können, an dem der Jubilar selbst teilgenommen hat. Das Gespräch fand am 4. Mai 1989 im kleinen Kreis statt. Es diskutierte zu gegebenem Anlaß Gottfried Wilhelm Leibniz und Alan Turing mit Ludwig Wittgenstein. Die Qualität der Aufzeichnung läßt an manchen Stellen zu wünschen übrig - gelegentlich war sie leider so schlecht, daß wir aus dem Gedächtnis ergänzen mußten. Diese Stellen sind hier kursiv gedruckt. Trotz dieser Schwächen halten wir das Gespräch für so wichtig, daß wir seinen Abdruck für einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um die Postmoderne und das Zeitalter der maschinellen Wissensverarbeitung halten.

Meder: Liebe Hörer und Leser, Leibniz kann wohl als der prägnanteste Erfinder der Konzeption von formalen Sprachen und der Konzeption von Expertensystemen angesehen werden. Insbesondere seine übergreifenden Überlegungen zum Dualzahlssystem haben ihn zum Vater der heutigen Computertechnologie gemacht.

Dabei spielt es keine Rolle, daß Leibniz vermutlich nicht der erste gewesen ist, der den zahlentheoretischen, logischen und semiotischen Schematismus der Dualzahlen entdeckt hat. Ich erinnere nur an die MATHESIS BICEPTS von Bischof Johann Caramuel de Lobkowitz und an die TTRACTYS von Erhard Weigel.

Viel wichtiger ist der Umstand, daß Leibniz als erster diesen Schematismus an einer zentralen Stelle seiner Philosophie plazierte - vielleicht sogar als das Herzstück seiner Metaphysik betrachtet. Weil Leibniz die Dualzahlen nicht nur als ein Zahlenschema unter anderen sieht, weil ihn vielmehr deren semiotische Son-

derstellung interessiert, weil für ihn die Dualzahlen nicht nur ein mathematisches, sondern auch ein sprachphilosophisches und metaphysisches Konzept darstellen, haben für ihn alle Konsequenzen, die aus diesem Konzept fließen, einen dominanten Stellenwert.

Der Dualzahl-Formalismus, seine technische Realisierbarkeit, die Sprachtechnik von Superzeichen, das Problem des Unterschieds von natürlicher und formaler Sprache, die Dialektik von Extension und Intension, das Problem der Extraktion von implizitem Wissen - das alles war Ihnen, Herr Leibniz, als grundlegende Fragestellung schon bekannt. Wir freuen uns, Sie als unseren ältesten Gast hier begrüßen zu dürfen.

Im Kontext heutiger Computerentwicklung und Forschung sind diese Probleme zentrale Themen der wissenschaftlichen und gesamtgesellschaftlichen Diskussion geworden - von der konkreten technologischen Arbeit bis hin zum Forschungsbereich künstlicher Intelligenz und den Fragen des sogenannten social impact. Turing hat diesen Fragen ein wissenschaftlich empirisches Paradigma gegeben: die nach ihm sogenannte Turing Maschine und den Turing Test für ihre Intelligenz - ein Paradigma mit all seinen impliziten und expliziten Verweisungen in den logischen Raum von Pro und Contra. Wir freuen uns, daß auch er trotz vieler Verpflichtungen in der Hard- und Software-Industrie den Weg zu uns hat finden können.

Leibniz war wohl der erste, der die sprachlogischen Fragen des Dualzahl-Schematismus in der vollen Breite seiner Auswirkungen bedacht hat. Deshalb sind seine philosophischen Überlegungen für uns heute von besonderem Interesse und sollten unter dieser Problemstellung neu besprochen werden.

Mit wem könnte dies besser geschehen als mit Wittgenstein, der in diesem Jahr seinen 100. Geburtstag feiert. Wir dürfen uns an dieser Stelle frei machen von den Regeln des Sprachspiels um Datumsformate und ihm hier und jetzt von ganzem Herzen gratulieren. Wittgenstein verbindet mit Leibniz das Problem der exakten Zeichentheorie, der Versuch einer formalen Sprache im Traktat, das Scheitern bei der Suche nach dem Elementaren, die Vermutung, daß das Fundament von Expertensystemen in den semantisch basierten Sprachspielen unserer schlechten Endlichkeit liegt, und es verbindet sie der tiefe Glaube an die prästabilisierte Harmonie des Weltganzen. Turing war lange Zeit Weggefährte auf den rauen Pfaden des Denkens von Wittgenstein. Ihn verbindet mit Leibniz das Interesse an der Realisierung der theoretischen Konzepte: der Bau der Rechen- bzw. Sprachmaschine. Leibniz hat uns sein Bedauern kundgetan, daß ihm zu seiner Zeit noch nicht die technischen und mathematischen Hilfsmittel zur Verfügung standen, auf die Turing zurückgreifen konnte.

Das alles sind Beziehungen und Verbindungen, die herauszuarbeiten für den Bilderstreit um die Postmoderne von besonderer Bedeutung sind. Es wäre dabei im einzelnen exakt zu bestimmen:

1. Der konkrete Bezugsrahmen für die Frage der kognitiven und sozialen Impacts der neuen Technologien, d.h. insbesondere die Beziehung zwischen digitaler Dualzahlsprache in Bits und Bytes und den piktografischen Erscheinungen auf der Oberfläche unserer kognitiven Welt.

2. Dabei spielt die Verbindung von Leibnizens Denken und der chinesischen Sprache im Brennpunkt des Verhältnisses von digitaler Dualzahlsprache und chinesischer Bildersprache eine große Rolle.

Herr Leibniz, Sie haben sich lange mit der chinesischen Kultur in diesem Problemzusammenhang befaßt.

3. Was Leibniz schon gesehen hat, aber für Sie, Herr Wittgenstein, zum zentralen Alters-Problem geworden ist, will ich die Gemeinsamkeit und die Unterschiede dieser Sprachkonzepte im Horizont von formaler und natürlicher Sprache nennen.

4. Im Rahmen eines Konzepts von der Konstruktion der besten aller möglichen oder wirklichen Welten sollten Sie sich alle drei, Leibniz, Wittgenstein und Turing, treffen und ein Muster postmodernen und vom Medium "Computer" geprägten Denkens neu entwerfen, so wie das Medium "Schrift" unsere westliche und östliche Philosophie geprägt hat.

5. Die Leibnizsche Metaphysik und die Wittgensteinsche Philosophie um die Privatsprache des Schmerzes bilden - meines Erachtens - den Bezugsrahmen auch für die Frage nach einer autopoietischen Maniertheit in unserem Selbstverständnis und in der veränderten Transzendentalität unserer Welterfassung.

Meine Herrn, ich darf Sie bitten, dazu Stellung zu nehmen. Herr Leibniz, bitte!

Leibniz: Ich hoffe, es werden *Herr Wittgenstein* in Gnaden vermerken, daß ich, sowohl dem Gebrauch als auch meinem Gemütstrieb zufolge, bei dem eingetretenen Neuen Jahr auf dieses und viele folgende, Deroselben in beständiger Gesundheit alle selbst verlangende *menschliche* Ersprießlichkeit, zu gemeinem und unserem Lande besondern Besten aus treuem Herzen anwünsche.

Wittgenstein (nickt): Ich schlage vor, daß wir über die Grundlagen der Mathematik sprechen. Ein wichtiges Problem ergibt sich aus dem Thema selbst: Wieso kann ich - oder sonst jemand, der kein Mathematiker ist - überhaupt darüber

sprechen? Welches Recht hat ein Philosoph, über die Mathematik zu sprechen?

Turing: Es wäre hier wohl besser, wenn wir uns zu einem bestimmten Vorgehen entschließen könnten.

Wittgenstein: Unser Gebet gilt ... nicht einer Botschaft Gottes oder einer intuitiven Eingebung, sondern was wir wollen, ist eine Entscheidung. Widerspricht dies aber nicht dem Gedanken des Experiments? Wo befindet sich denn jetzt das Experiment?

Turing: Wahrscheinlich würde ich nur dort von einem Experiment sprechen, wo es auch Übereinstimmung gibt.

Wittgenstein: Meinen Sie hier nicht eigentlich, daß das Experiment in diesem Fall zeigen wird, welches die Regel ist? Tatsache ist, daß wir alle auf die gleiche Weise multiplizieren - daß es wirklich keine Schwierigkeiten im Hinblick auf die Multiplikation gibt.

Leibniz: *Richtig*, denn einer der Haupt-Punkten des christlichen Glaubens, und zwar unter denjenigen, die den Weltweisen am wenigsten eingegangen, und noch den Heiden nicht wohl beizubringen, ist die Erschaffung aller Dinge aus nichts durch die Allmacht Gottes. Nun kann man wohl sagen, daß nichts in der Welt sie besser vorstelle, ja gleichsam demonstriere, als der Ursprung der Zahlen, wie er allhier vorgestellt, durch deren Ausdrückung bloß und allein mit Eins und Null oder Nichts, und wird wohl schwerlich in der Natur und Philosophie ein bessers Vorbild dieses Geheimnisses zu finden sein.

Wittgenstein: Folgende Definition der Zwei:

» Dies ist zwei « ||

ist ebensogut wie die *von Leibniz*; es gibt keine bessere Definition auf der Welt. Man kann sie mißdeuten, na und? Das gleiche gilt für alle Definitionen.

Wissen wir erst einmal, was Zwei ist, wie können wir dann daran zweifeln, ob es hier *bei der Quadratwurzel* zwei oder vier Dinge gibt?

Turing: Das ist doch alles klar. Es ist eine recht einfache Sache der Logik, zu zeigen, daß eine quadratische Gleichung bestimmter Art zwei Wurzeln hat.

Wittgenstein: Aber sehen Sie denn nicht, daß diese Definition der Zahl, die eigentlich alles hätte deutlich machen sollen, uns überhaupt nicht weiterbringt?

Leibniz: Daher ich auch auf die *zu Ihrem Geburtstag* entworfene Medaille gesetzt: IMAGO CREATIONIS.

Wittgenstein: *Aber Leibniz*, uns allen ist eine Technik beigebracht worden, mit arabischen Ziffern zu zählen. Wir alle haben zählen gelernt - wir haben gelernt, ein Zahlzeichen nach dem anderen zu konstruieren. Wie viele Zahlzeichen hast du denn nun schreiben gelernt?

Turing: Na ja, wenn ich nicht hier wäre, würde ich sagen: aleph-null.

Wittgenstein: Ganz meine Meinung, aber diese Antwort zeigt doch etwas, *nicht wahr Herr Leibniz*.

Leibniz: Es ist aber auch dabei nicht weniger betrachtungswürdig, wie schön daraus erscheine, nicht nur daß Gott alles aus nichts gemacht, sondern auch daß Gott alles wohl gemacht, und daß alles, was er geschaffen, gut gewesen; wie wirs hier denn in diesen Vorbild der Schöpfung auch mit Augen sehen.

Wittgenstein: Ich bleibe bei meiner Frage: Wieviele Zahlzeichen hast du zählen gelernt? Es könnte viele Antworten auf meine Frage geben. So könnte jemand etwa antworten: "Soviel Zahlzeichen, wie ich bis jetzt tatsächlich geschrieben habe". Oder ein Anhänger des Finitismus könnte sagen, man könne nicht mehr Zahlen schreiben lernen, als man tatsächlich schreibt, und deshalb antworten: "Soviel



Die im Neujahrsbrief vorgeschlagene Gedenkmünze mit Darstellung der dyadischen Zahlenfolge.
Nach C.G.Ludovicis Entwurf von 1737

Zahlzeichen, wie ich jemals schreiben werde." Oder man könnte natürlich wie Turing antworten: "Aleph-null."

Leibniz: Turing sagt mit Recht Aleph-null, denn anstatt daß bei der gemeinen Vorstellung der Zahlen keine Ordnung noch gewisse Folge in den Charakteren oder Bezeichnungen derselben sich spüren lässet, so erweist sich hingegen anitzo, da man auf deren innersten Grund und Urstand siehet, eine wunderbar schöne Ordnung und Einstimmung, so nicht zu verbessern, immaßen eine beständige Wechselregel des Fortgangs vorhanden, kraft deren man alles auch ohne Rechnung und ohne Hilfe des Gedächtnisses dahinschreiben kann, so weit man will; wenn man in der ersten Kolumne zu rechter Hand, oder in der letzten Stelle, nur immer wechselseitig untereinander setzt 0,1,0,1,0,1,0,1 etc., in der nächsten aber oder andern Stelle von der rechten Hand an zu rechnen kommt untereinander zu stehen 0,0; 1,1: 0,0; 1,1 etc; in der dritten kommt 0,0,0,0; 1,1,1,1: 0,0,0,0;

1,1,1,1 etc; in der vierten 0,0,0,0,0,0,0,0; 1,1,1,1,1,1,1,1: 0,0,0,0,0,0,0,0; 1,1,1,1,1,1,1,1 etc und also fort, daß der Periodus oder Wechselsumgang allezeit noch eins so groß wird.

Wittgenstein: Sollen wir nun sagen: "Wie wunderbar - aleph-null Zahlzeichen lernen, und das in so kurzer Zeit! Wie gescheit wir doch sind!" - Na schön, fragen wir einmal: "Wie haben wir denn gelernt, aleph-null Zahlzeichen zu schreiben?" Und um diese Frage zu beantworten, ist es erhellend zu fragen: "Wie wäre es, wenn man nur 100 000 Zahlzeichen lernte?" Wenn nun Zahlzeichen mit mehr als fünf Ziffern in unseren Rechnungen zum Vorschein kämen, so könnte es sein, daß wir sie fallenlassen und nicht berücksichtigen. Oder daß nur die letzten fünf Ziffern als entscheidend angesehen würden und wir den Rest fallenließen. - Worauf es ankommt, ist, daß die Technik, aleph-null Zahlzeichen zu lernen, von der Technik, 100 000 Zahlzeichen zu lernen, verschieden ist.

Leibniz: Nein Wittgenstein, es kommt darauf an, daß ... die Schöpfung besser abgebildet würde und auch die Medaille selbst nicht nur Zahlen, sondern auch sonst etwas haben möchte, so den leiblichen Augen angenehm; so habe darauf entworfen Licht und Finsternis, oder nach menschlicher Abbildung den Geist Gottes schwebend über dem Wasser; denn Finsternis war auf der Tiefe, und der Geist Gottes schwebete auf dem Wasser, und da sprach Gott, es werde Licht, und es ward Licht. Und kommt solches um so mehr zu passe, weil die leere Tiefe und wüste Finsternis zu Null und Nichts, aber der Geist Gottes mit seinem Licht zum allmächtigen Eins gehört.

Wittgenstein: Turing würde ... vielleicht sagen: "Stimmt das denn eigentlich? Können wir denn alle mathematischen Symbole in nichtmathematischen Sätzen verwenden?" Du würdest vielleicht sagen, es gebe Gebiete der Mathematik, die gar keine Anwendung haben. Oder können wir stets eine Anwendung konstruieren?

Turing: Diejenigen mathematischen Symbole, die gewöhnlich nicht in nicht-mathematischen Aussagen vorkommen, sind doch wohl im allgemeinen Abkürzungen für andere mathematische Symbole, die gewöhnlich im normalen Leben auftreten.

Wittgenstein: Ganz meine Meinung, aber ich möchte doch sagen, daß das Wort "Abkürzung" äußerst irreführend ist. Der Gedanke, eine Definition sei eine Abkürzung, ist durch die gesamte Mathematik hindurch irreführend.

Leibniz: Dennoch, Wittgenstein, die Charaktere sind notwendig, weil deroselben ermöglichen, lange Gedankengänge zusammenzufassen. - Wegen der Worte des Sinnbilds oder Motto dell'impresa habe mich eine Zeitlang bedacht, und endlich gut gefunden, diesen Vers zu setzen:

2.3.4.5.&c 0 1
 OMNIBUS.EX.NIHILO.DUCENDIS.SUFFICIT.UNUM.

weil solcher gar klar andeutet, was mit dem ganzen Sinnbild gemeinet, und warum es sei imago creationis. So kann man auch diesen Vers füglich in zwei Teile teilen, so auch vermittelst des Unterscheids unter den Buchstaben sowohl als auch des dazwischen zu lassenden kleinen Platzes sichtbarlich geschehen, damit das letzte Teil davon, SUFFICIT UNUM, vor den rechten Hauptspruch erkennet werde, welcher, wie in dergleichen erfordert wird, einige argutiam und Tiefsinnigkeit in sich hat. Denn dieses sufficit unum, ob es schon hier von den Zahlen und der von ihnen angedeuteten Schöpfung eigentlich gesaget wird, so geht es doch weiter, nämlich zu unsrer Lehre, und hält in sich die Hauptregel unsers Lebens und Christentums, daß das einige Gut uns genug sei, wenn wir uns nur recht daran halten. Über omnibus sind die Ziffern 2.3.4.5. etc. und über nihilo das 0 und

über unum das 1 gesetzt, damit jedermann die Deutung des Verses desto eher auf die Zahltafel ziehen könne.

Wittgenstein: Ja, aber was bedeutet denn das? Worin besteht das, "die Analogie sehen". Könnte es auch im Falle eines weißen Löwen so etwas geben?

Turing: Ich verstehe schon, bin aber nicht damit einverstanden, daß es hier nur darauf ankommt, Wörtern neue Bedeutungen zu geben.

Wittgenstein: Turing widerspricht keiner meiner Aussagen. Er ist mit allem einverstanden. Er hat Einwände gegen den Gedanken, der hier seiner Meinung nach zugrunde liegt. Er glaubt, daß wir hier die Mathematik untergraben, den Bolschewismus in die Mathematik einführen. So verhält es sich aber ganz und gar nicht.

Leibniz: Turing, damit ich aber auch das übrige in der Medaille erkläre, so habe die Hauptstellen, nämlich 10 oder 2, 100 oder 4, 1000 oder 8, 10 000 oder 16 mit * oder asteriscis bezeichnet; denn wenn man nur diese beobachtet, so sieht man daraus die Ursach der andern Zahlen. Als zum Exempel, warum 1101 stehe vor 13, gibt diese Demonstration:

1		1
00		0
100		4
1000		8

1101		13

Turing: Die gewöhnlichen Bedeutungen solcher Wörter wie "drei" wird in gewissem Maße besser deutlich, wenn sie solche einfachen Dinge können wie die Anzahl der Symbole in einer Zeile zählen.

Wittgenstein: Ja, das könnte in begrenztem Maße deutlich werden. - Wir sprechen aber von "+1" und davon, daß

dies eine Zahl ist; und der gewöhnliche Gebrauch von "Zahl" steht hiermit vielleicht in keinem Zusammenhang.

Leibniz: Ich habe auch ein Exempel der Addition und eines der Multiplikation in der Medaille an die Seiten der Tafel gesetzt, damit man auch daraus den Grund der Operationen, und wie die gemeinen Rechenregeln oder Spezies auch hier angehen, vermerken könne; ob es schon die Meinung ganz nicht hat, diese Rechnungsart anders als zur Betrachtung und Erfindung der Geheimnisse in den Zahlen, keinesweges aber in gemeinem Leben zu gebrauchen.

Turing: Man kann doch nie wissen, ob man nicht einen Fehler gemacht hat.

Wittgenstein: Bei Russell heißt es: "Es ist möglich, daß wir mit der Behauptung $12 \times 12 = 144$ immer einen Fehler gemacht haben." Wie sähe das aber hier aus, einen Fehler zu machen? Würden wir denn nicht sagen: "Das ist es nun einmal, was wir tun, wenn wir den Vorgang, der 'Multiplikation' heißt, ausführen. 144 ist das, was wir hier als das 'richtige Resultat' bezeichnen.

Turing: Hätten wir es etwa nur mit Multiplikationen bis zur Zahl 10 zu tun, so könnten wir sie alle im Archiv niederlegen. Wie die Dinge aber nun einmal liegen, verhält es sich ganz anders.

Wittgenstein: Stimmt, und es ist wichtig zu erkennen, daß die beiden Fälle voneinander verschieden sind.

Turing: Hier besteht die Schwierigkeit, daß es keine endliche Anzahl von Multiplikationen gibt. Man kann nur eine endliche Anzahl von Multiplikationen in sein Archiv aufnehmen. Und was geschieht, wenn ich eine Multiplikation ausrechne, die nicht im Archiv liegt?

Wittgenstein: Ja, was dann? - Das ist so ähnlich wie: bis zu einer Zahl zählen, bis zu der man bisher noch nicht gezählt hat.

Leibniz: *Aber vergesst nicht die Ordnung - und solche einstimmige Ordnung und Schönheit kann man auch auf der kleinen Tafel in der Medaille, bis auf 16 oder 17, sehen; denn einer größern Tafel, etwa bis auf 32, der Platz nicht fähig ist. Und kann man daraus abnehmen, daß die Unordnung, so man sich in den Werken Gottes einbildet, nur also scheine; wenn man aber, wie in einem Perspektiv, die Sachen aus dem rechten Punkt ansieht, so zeigt sich deren Symmetrie. Welches uns denn die Weisheit, Güte und Schönheit des höchsten Gutes, von dem alle Güte und Schönheit hergeflossen, zu loben und zu lieben mehr und mehr anregt.*

Wittgenstein: *Richtig, ein anderes Interesse am Kalkül ist ästhetischer Natur; manche Mathematiker finden ästhetisches Gefallen an ihrer Arbeit. Es gibt Leute, die es lieben, bestimmte Umformungen vorzunehmen.*

Leibniz: Wären wir Europäer über das chinesische Schrifttum gut genug unterrichtet, so könnten wir mit Hilfe der Logik, des kritischen Scharfsinns, der Mathematik und unserer begrifflich genaueren Ausdrucksweise in den chinesischen Denkmälern einer so entfernten Vergangenheit sehr wahrscheinlich viele Dinge entdecken, die den heutigen Chinesen und selbst den neueren Auslegern der Alten, für wie klassisch man sie auch hält, unbekannt sind. Diese Charaktere bestehen nur aus der Kombination von ganzen und unterbrochenen Linien und gelten als die ältesten Schriftzeichen Chinas, wie sie gewiß auch die einfachsten sind. Insgesamt gibt es 64 Figuren dieser Art, die in einem Buch, das IH-KING oder Buch der Variationen heißt, zusammengefaßt sind. Mehrere Jahrhunderte nach FUH-HI haben der Kaiser WEN-WANG und sein Sohn CHOU-KUNG

DYADIK UND IH-KING A Dekadisches System C Hexagramme des IH-KING
B Dyadisches System D Chin. Bezeichnung der Hexagramme¹⁷

A	B	C	D
0	000000		坤 K'UN
1	000001		復 FUH
2	000010		師 SHI
3	000011		臨 LIN
4	000100		謙 K'IEN
5	000101		明夷 MING-I
6	000110		升 SHENG
7	000111		泰 T'AI
8	001000		豫 YÜ
9	001001		震 CHEN
10	001010		解 HIAI
11	001011		歸妹 KUEI-MEI
12	001100		小過 SIAO-KUO
13	001101		豐 FENG
14	001110		恒 HENG
15	001111		大壯 TA-CHUANG

DYADIK UND IH-KING A Dekadisches System C Hexagramme des IH-KING
 B Dyadisches System D Chin. Bezeichnung der Hexagramme

A	B	C	D
16	010000		比 PI
17	010001		屯 CHUN
18	010010		坎 K'AN
19	010011		節 TSIEH
20	010100		蹇 KIEN
21	010101		既濟 KI-TSI
22	010110		井 TSING
23	010111		巽 SÜ
24	011000		蹇 TS'UI
25	011001		隨 SUI
26	011010		困 K'UN
27	011011		兌 TUI
28	011100		咸 HIEN
29	011101		革 KÊH
30	011110		大過 TA-KUO
31	011111		夬 KUAI

und nochmals fünf Jahrhunderte später der berühmte Konfuzius philosophische Geheimnisse darin gesucht. Tatsächlich handelt es sich aber genau um das binäre Zahlensystem, das dieser große Gesetzgeber besessen zu haben scheint, und das ich einige tausend Jahre später wiederentdeckt habe. In diesem Zahlensystem gibt es nur zwei Zeichen: 0 und 1, mit denen man alle Zahlen schreiben kann. Später habe ich entdeckt, daß es außerdem die Logik der Dichotomien enthält, die von sehr großem Nutzen ist, falls man immer die genaue Opposition zwischen den Gliedern der Teilung wahr.

Wittgenstein: Ich wende mich mit meinen Ausführungen gegen den Gedanken einer "logischen Maschinerie", und ich möchte behaupten, daß es so etwas nicht gibt. Die Idee einer logischen Maschinerie würde voraussetzen, daß etwas hinter unseren Symbolen steckt.

Turing: Als ich diesen Ausdruck verwendet habe, da meinte ich nur, daß ein gelernter Mathematiker Vorurteile zugunsten einer bestimmten Art von Beweisen hat.

Wittgenstein: Schauen wir uns die Sache einmal an. Es gibt tatsächlich Fälle, in denen Mathematiker Vorurteile haben. So sieht man heutzutage zum Beispiel gezeichnete Beweise im Gegensatz zu schriftlichen Beweisen als ziemlich anrühlich an, obgleich sie als Beweise genausoviel taugen. Weshalb besteht dieses Vorurteil?

Leibniz: Zur Anfangszeit der KI-Forschung (*Künstliche Intelligenz, d.Hrsg*) gab es einen gewissen David von Dinant, der behauptete, *das Bit* sei die Urmaterie der Dinge. Etwas Ähnliches könnte man von Spinoza sagen, der offenbar behauptete, die Geschöpfe seien nur Modifikationen *im Computer*. Aber Urmaterie im Sinne dieser Autoren ist nichts

rein Passives, sondern schließt das aktive Prinzip ein.

Turing: Ich würde sagen, daß dies eine andere Art von Schwindel ist. Wenn man die Leute lehrt, Befehle der Form 'p und nicht-q' zu befolgen, so wäre, wie ich meine, die natürlichste Reaktion auf den Befehl 'p und nicht-q', daß man sich mit keiner Handlung, die daraufhin vollzogen wird, zufriedengibt.

Wittgenstein: Ich bin ganz Ihrer Meinung, aber da ist noch eine Frage: Bedeutet "natürlich" hier "in mathematischer Hinsicht natürlich"?

Leibniz: Es ist möglich, daß einige Chinesen ähnliche Vorstellungen haben; aber dessen darf man nicht einfach alle ihre Schulen anklagen.

Turing: Nein.

Wittgenstein: Genau! "Natürlich" ist hier kein mathematischer Begriff; das natürliche Handeln ist nicht mathematisch bestimmt.

Leibniz: Noch heute sagt man bei uns gelegentlich, daß die Seele ein Stück von der *Bedienoberfläche* ist, *divinae particula aerae*. Diese Sätze bedürfen jedoch einer abmildernden Deutung. *Das Bit* hat keine Teile, und wenn man sagt, die Seele sei eine Emanation *des Bits*, darf man sich nicht vorstellen, daß die Seele ein Stück darstellt, das vom *Computer* getrennt worden ist und zu ihm zurückkehren muß wie ein Tropfen in den Ozean. Denn das würde bedeuten, daß *das Bit* teilbar ist; tatsächlich aber ist die Seele eine unmittelbare Hervorbringung *des operativen Bits*.

Wittgenstein: Wenn wir von einer logischen Maschinerie sprechen, *Leibniz*, so dient diese Vorstellung zur Erklärung eines Vorgangs in der Zeit. Stellt man sich vor, wie die logische Notwendigkeit durch den Gedanken eines logischen Mechanismus erklärt werden soll, so hat man

damit auch eine spezielle Vorstellung von den Teilen dieser logischen Maschinerie, und durch diese Vorstellung wird die logische Notwendigkeit sehr viel notwendiger als andere Arten der Notwendigkeit.

Leibniz: Einige Philosophen, wie Julius Scaliger, haben behauptet, die Formen seien Ausflüsse nicht der Materie, sondern der Wirkursache; und das wurde dann von den Anhängern des Traduzianismus befürwortet und unterstützt.

Wittgenstein: Und vergleicht man die logische Maschinerie mit einem Uhrwerk, so könnte man meinen, der logische Apparat bestehe aus nicht biegbaren Teilen. Demnach sind sie aus unendlich hartem Stoff gefertigt, und auf diese Weise gelangt man zu einer unendlich harten Notwendigkeit.

Leibniz: Jedoch, *Wittgenstein*, kann man die Lehre, daß die Seele aus *dem Computer* stammt, nicht in der Weise auslegen, daß man *dem Bit* Teile zuspricht. Das heißt, die Seele kann nur aus dem *Low Bit* hervorgebracht werden. Sollte also irgend ein chinesischer Philosoph sagen, die Dinge seien Emanationen des LI, so dürfte man ihn nicht von vornherein beschuldigen, er mache aus dem LI die Materialursache der Dinge.

Turing: Was *Leibniz* sagt, stimmt schon insofern, als man bei diesem Zweig der Mathematik eine andere Technik braucht, um sich zurechtzufinden.

Wittgenstein: Stimmt. - Wodurch wird ein Kalkül - ein *Rechnersystem* - interessant? a) Entweder durch eine Anwendung dieses Kalküls oder b) durch die Bilder, die mit ihm *auf der Bedienoberfläche* einhergehen, die sich aus gewissen Analogien ergeben, die zwischen diesem Kalkül und anderen Kalkülen bestehen.

Meder: Meine Herren, dies war ein gutes Schlußwort. Bei aller Inkommensurabilität des Internen in unserem Sprachspiel bin ich dennoch davon überzeugt, daß wir uns gut unterhalten haben und daß unsere Hörer und Leser auf ihre Kosten gekommen sind. Meine Herren, ich danke Ihnen für dieses Gespräch.

Hans Rudi Fischer

Wittgenstein und der Wahnsinn

Zu einer anderen Philosophie des Anderen der Vernunft

Können wir uns eine Welt denken, die ohne den Begriff der Identität und damit auch ohne den Begriff des Ich auskommt? Können wir sie denken, ohne mit der abendländischen Logik zu brechen und den Verstand zu verlieren? Die Rationalität scheint ihren Halt hier in einem Prokrustesbett zu finden. Ihre Grenzen scheinen soweit ontologisch gesichert, daß sie in jenen Mauern dingfest werden, die die Wahnsinnigen von den nicht Wahnsinnigen, den Vernünftigen, trennen.

Wenn man einen Fixpunkt im modernen Diskurs über den Wahnsinn ausmachen kann, dann ist es diese logische Grenzziehung zwischen Wahnsinn und Vernunft. Was vernünftig *ist*, kann nicht wahnsinnig sein, et vice versa. Hier regiert die Aristotelische Logik gleichsam ontologisch. Die Vernünftigkeit der Vernunft, ihre Logik, erscheint als ebenso objektiv begründbar wie die Unvernünftigkeit der Unvernunft, die fehlende Logik beim Wahnsinn. Es ist insofern nur konsistent, daß in der Grammatik des Sprachspiels mit dem Begriff "Wahnsinn" die Konzepte der "Unordnung", der "Desorganisation", der "Desintegration", "dementia praecox" etc., kurzum alles, was mit Defizienz zusammenhängt, miteinander semantisch vernetzt wird.

Es stellt sich die Frage, ob wir den Wahnsinn nicht los werden, solange wir an diese Grammatik glauben? Oder anders formuliert: Ermöglicht ein Paradigmenwechsel nicht ein anderes, weit fruchtbareres Verständnis des Wahnsinns? Wie könnte ein solches anderes Paradigma aussehen und wie eine andere Philosophie des Anderen der Vernunft? Ich möchte dazu einen Gedanken skizzieren, der gleichsam ein Anschlag auf den eisernen Vorhang zwischen Wahnsinn und Vernunft ist, ein Versuch, durch Dif-

ferenzierung ihre Differenz zu entdifferenzieren.

Der Wahnsinn ist nur als Kehrseite der Vernunft begreifbar, wenn jene andere Seite auf derselben Seite der Vernunft zu orten ist. Dann sind wir in der Lage, die Vernünftigkeit des Wahnsinns, seine innere Logik, ebenso zu durchschauen, wie den Wahnsinn der Vernunft. Das klingt paradox, wird aber einsichtig, wenn wir uns vorstellen, daß das Andere von Demselben immer nur durch die Einführung eines Unterschiedes getrennt werden kann. Vor dieser Grenzziehung besteht der Unterschied sozusagen nur virtuell und jedes kann aus dem jeweils anderen hervorgehen. "Wahnsinn" bezeichnet deshalb gleichsam die eine Seite eines Möbiusbandes und "Vernunft" die andere, beide stehen "absolut" betrachtet auf derselben Seite. Demnach gibt es keinen letztgültigen, absolut legitimierbaren Unterschied zwischen Wahnsinn und Vernunft. Ich kann durch die Einführung einer Differenz einen Schnitt in das Möbiusband bringen und somit zwei echte Seiten erzeugen. Dann habe ich eine lokal und temporär gültige Unterscheidung erzeugt, nicht mehr und nicht weniger. Meine Argumentation steht natürlich selbst auf einer Seite des Möbiusbandes, was soviel heißt, daß ich nur selbstbezüglich argumentieren kann. Der Unterschied, den ich als logisches Tertium zwischen Vernunft und ihrer Negation einführe, ist selbst ein relativer.

Um die skizzierte Idee bezüglich des Verhältnisses von Wahnsinn und Vernunft konkret zu machen, möchte ich auf einige Ansätze aus der Philosophie von Wittgenstein zurückgreifen.

Wittgenstein gewinnt über die Auseinandersetzung mit seinen eigenen psychischen Problemen in seiner Spätphilosophie einige Orientierungspunkte, die es

ermöglichen, das Ich aus jenem labyrinthischen Diskurs um das Ich, die Vernunft und den Wahnsinn ungeteilt herauszuführen. Interessanterweise sind die zentralen Ideen der späteren Philosophie der Psychologie in nuce bereits im *Tractatus logico-philosophicus* (TLP) formuliert. Dort werden sie über eine implizite Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus bzw. Cartesianismus gewonnen. Unter dem Titel "Extensionalitätsthese" ist jene Passage des *Tractatus* bekannt geworden, in der Wittgenstein den rigiden Grundgedanken, sinnvolle Sätze müßten prinzipiell wahr oder falsch sein können, gegen "gewisse Satzformen der Psychologie" wendet (TLP 5.541). Gemeint sind dabei die propositionalen Attitüden, jene intentionalen Haltungen gegenüber Sätzen, die in der Spätphilosophie zu einem Hauptthema werden: "Ich bezweifle, daß p (ich eine Hand habe)"; "Ich weiß, daß p (ich Schmerzen habe)" etc... Die Quintessenz dieser Passagen des TLP ist der Aufweis, daß Wahrheit und Gewißheit grundsätzlich auseinanderfallen. Sie gehören zu verschiedenen Spielen. Die Augenanalogie (TLP 5.6331), bei der Wittgenstein das transzendente Subjekt mit dem Auge vergleicht, illustriert die thematische Verknüpfung von Solipsismus/Cartesianismus und der philosophischen Psychologie. Das Auge, d.h. das transzendente (metaphysische) Subjekt, ist selbst nicht Teil des Gesichtsfeldes, nicht Gegenstand der Betrachtung, es ist der blinde Fleck der Darstellung. Die Beziehungen dieses Subjekts, die Perspektive des Auges sozusagen, zu den Objekten seiner Begierde, den wahren oder falschen Sätzen, sind in der *Tractatus*-Philosophie Opfer der Extensionalitätsthese. Dies heißt, daß der Zweifel an p, das Wissen von p, die Gewißheit, daß p, etc. nicht ins Blickfeld geraten und des-

halb nicht abgebildet werden können, d.h. sie können nicht wahr oder falsch sein. (1)

Mit der hier implizit vollzogenen Differenzierung von Wahrheit und Gewißheit öffnet Wittgenstein bereits das Tor zur Spätphilosophie und deren für die Philosophie der Psychologie entscheidenden Distinktion von 1. u. 3. Person Singularis. Wahrheit ist nur dort - wie im TLP - ein sinnvolles Prädikat, wo es um Wissen geht, und um Wissen bzw. Erkennen geht es nur dort, wo der Zweifel logisch möglich ist. Dies ist die Position der Spätphilosophie. Sie wirft Licht auf die solipsistische Position, die für Wittgenstein "ganz richtig" (TLP 5.62) ist, sich nur nicht "sagen" läßt. Der Irrtum des Solipsisten (als Form des Skeptizismus) liegt darin, daß er etwas in deskriptive Sprache fassen will, was zur Grammatik, zur Voraussetzung des Spiels gehört. Der Solipsist ist in der Rolle des Descartes, er will Sätze der Form "Ich denke p" als gewiß *und* als wahr (d.h. mit deskriptivem Inhalt) fassen. Durch den hyperbolischen Zweifel und die Gewißheit des Cogito vollzieht Descartes die Unterscheidung des Bewußtseins in das reine Selbstbewußtsein und das Gegenstandsbewußtsein. Das Auge wird als Selbstbewußtsein von seinem Gesichtsfeld getrennt und dergestalt zum einfältigen, mystischen Auge. Damit ist aber apriori ausgeschlossen, daß die Gewißheit des Cogito sich jemals mit der Wahrheit paaren können. Das Cogito kann kein wahres Wissen erlangen, denn dazu müßte es sich der prinzipiellen Falsifizierbarkeit stellen, müßte sich selbst im perzeptiven Bereich des Auges, im Gesichtsfeld ansiedeln. Dieser Bereich (Gegenstandsbewußtsein) wird aber gerade ausgeschlossen, so daß Descartes - aus der Perspektive des TLP - versucht, dem Ego die intentionalen Zustände (Ich zweifle, ich denke) nicht nur

als gewiß, sondern auch als wahr zu erweisen. Der Satz: "Ich weiß (glaube, zweifle etc...), daß ich denke" wird deshalb zum sinnlosen Satz und dies in zweierlei verschiedener Weise. Im Tractat ist er als psychologischer Satz sinnlos, weil er etwas zu beschreiben versucht, was nicht falsch sein kann. Der Satz ist deskriptiv leer, er ist nicht wahrheitsfunktional. In der Spätphilosophie gilt grundsätzlich das gleiche. Allerdings läßt Wittgenstein nun grundsätzlich unbegrenzt viele verschiedene Spiele (nicht nur das wahrheitsfunktionale) zu, so daß jener Satz zum grammatischen Satz wird, der eine Regel formuliert, die den Sprachspielen über innere Zustände (psychologische Prädikate) zugrundeliegt. Es handelt sich dabei um kein genuines Wissen, sondern um die normalerweise unformulierten Gewißheiten (Regeln), die das Spiel und damit den Sinn im Spiel determinieren. Als solche sind sie zu den Sätzen im jeweiligen Spiel transzendental.

Wittgenstein interpretiert in seiner späteren philosophischen Psychologie jene psychologischen Prädikate, um die es schon im Tractatus geht (glauben, denken etc.), dahingehend, daß sie für die erste Person Singularis nicht zu verifizieren/falsifizieren sind. Anders ausgedrückt: das Subjekt schreibt sie sich kriterienlos zu, sie sind für das Äußerungssubjekt selbst inkorrigibel. In der Spätphilosophie arbeitet Wittgenstein deutlich heraus, daß es in diesen Fällen sinnlos ist, von "Wissen" zu reden: Ich weiß nicht, daß ich traurig bin, sondern *ich bin traurig* und dessen bin ich mir *gewiß*. Für mich selbst kann ich mich darin nicht irren ohne Gefahr zu laufen, den Grund, auf dem ich stehe, zu verlieren. Ein Zweifel setzt somit immer Gewißheit voraus, d.h. etwas, das vom Zweifel apriori angenommen ist. Es steht als Fundament des

Spiels im Spiel nicht zur Disposition. Es definiert eine Grenze des Spiels und ermöglicht als sinnbestimmender, semantischer Horizont richtige und fehlerhafte, wahre und falsche Spielzüge. Jene Gewißheiten, die sich in dem manifestieren, was Wittgenstein grammatische Sätze oder grammatische Regeln genannt hat, gehören zur Grammatik des Spiels und konstituieren den semantischen Raum, in dem Wirklichkeit sprachlich zu beschreiben ist. Als solche Regeln sind sie gegenüber der Wirklichkeit autonom, das heißt sie können nicht durch Rekurs auf die Erfahrung legitimiert werden; denn sie legen den Raum möglicher Erfahrung fest. Die Grenzen der Erfahrung sind deshalb in den Begriffsbildungen zu sehen, in der Grammatik der Begriffe, die die Sprachspiele determinieren. Die Beziehung zwischen Sprache und Welt, die Wittgenstein im Tractatus als interne gedeutet hatte, muß für die Spätphilosophie als rekursive Beziehung gefaßt werden.

Nun können wir wieder auf den Unterschied zwischen Irrtum und Wahnsinn zurückkommen. Wittgenstein diskutiert dieses Problem im Zusammenhang des mathematischen Regelfolgens. Folgt jemand einer arithmetischen Regel nicht, so stellt sich die Frage, ob man hier von Irrtum oder von Geistesstörung reden soll. Es gibt hier keine scharfe Grenze. Wird ein solcher Fehler beim Rechnen häufig oder immer gemacht, so stellt sich die Frage, ob es sinnvoll ist, von "Irrtum" bzw. "Fehler" zu reden. Denn um sich irren zu können, muß man schon einer Lebensform konform urteilen, wie Wittgenstein in *Über Gewißheit* schreibt. Ein gewisses Maß an Übereinstimmung, von der her etwas als "Irrtum" bezeichnet werden kann, muß also vorausgesetzt sein. Ist dieser Grundkonsens nicht mehr gegeben, so kann der Irrtum nicht mehr

eingesehen werden, damit ist auch die Rede von Irrtum fraglich. Dies gilt für alle Formen des Regelfolgens. Ein solches konsensuelles Auseinanderklaffen scheint gerade bei den meisten Formen des Wahnsinns vorzuliegen, denn der "Wahnsinnige" läßt sich nicht einfach überzeugen, daß er in seinem Glauben, daß p, einem falschen Satz aufsitzt. Dies läßt nun gerade darauf schließen, daß der Wahnsinn nicht als hyperbolische, pathologische Form der Irrtums begriffen werden kann, sondern als Veränderung gerade des cartesianischen Systems von "Gewißeiten".

Wittgenstein hat bei seiner Auseinandersetzung mit Freud und dem Wahnsinn in diese Richtung gedacht. Sein Weg führt ihn über eine Kritik am psychiatrischen Paradigma zu einem anderen Verständnis der Geisteskrankheit, nicht zuletzt, weil dies auch ein persönliches Problem von ihm war und er über die philosophische Reflexion offenbar dem eigenen Problem auf der Metaebene therapeutisch begegnen konnte.

1938 charakterisiert Wittgenstein Freuds Psychoanalyse durch die Annahme, daß das Schloß zum Verständnis des Anderen beim Wahnsinn nicht zerstört, sondern nur verändert sei, so daß der alte Schlüssel es nicht mehr zu öffnen vermag, aber vielleicht ein neu gebildeter Schlüssel. (2) Einige Jahre später (1946) fordert er in seinen Notizbüchern einen Paradigmenwechsel bei der Betrachtung der Geisteskrankheiten. Er stellt sich die Frage, ob der Wahnsinn nicht besser als *Charakteränderung* zu begreifen ist, denn als Krankheit, ob man Wahnsinn nicht produktiver als *andere*, denn als degenerierte Ordnung begreifen sollte. Gerade darin liegt ein neuer Schlüssel zum Verständnis des Wahnsinns.(3)

Was soll *Wahnsinn als Charakteränderung* heißen? Der Charakter, oft synonym mit der Persönlichkeit eines Menschen verwendet, ist also nicht zerstört, sondern verändert. Den Charakter eines Menschen hat G. Bateson als das Interpretationssystem gedeutet, das wir den Kontexten, auf die wir stoßen, auferlegen. Wittgensteins Bemerkung zum veränderten Charakter betrifft die Subjektivitätsseite des Problems. Mit der Idee der anderen Ordnung, eines anderen Sprachspiels, tangiert er die Intersubjektivitätsseite des Problems. Mit letzterem kommt jenes System von Gewißeiten in den Fokus, das in Form einer gemeinsamen Grammatik Kommunikation ermöglicht. Gerade diese Kommunikation scheint beim Wahnsinn als verändert, was darauf verweist, daß wir es mit einer anderen Grammatik zu tun haben.

Die der sprachlichen Beschreibung von Wirklichkeit vorgängigen Regeln (die Grammatik), sind das epistemische System, das Wittgenstein in *Über Gewißeiten* als Glaubenssystem ausweist. Die Grammatik als petrifizierte Form von "Wissen" ist der Falsifikation durch Erfahrung entzogen. Sie ist jenes System gewisser Sätze, die wir nicht aufgeben können, ohne den Halt unter den Füßen zu verlieren. Wittgenstein spricht in diesem Zusammenhang von der Grammatik als Weltbild und vergleicht sie mit dem Flußbett, in dem unsere Sprache (das Wasser) sich bewegt. Wenn wir den Wahnsinn als veränderte Grammatik, als verändertes Weltbild begreifen, dem eine ihm koordinierte Lebensform korrespondiert, dann können wir die innere Logik der Verrücktheit erkennen. Auch die Sprache der Verrücktheit steht in rekursiver Beziehung zur verrückten Wirklichkeit, so daß für den Verrückten seine Wirklichkeit ebenso voller Verifikation

nen ist wie für uns. Hier ist Wittgenstein ganz auf der Linie von Nietzsches Perspektivismus; denn die Grammatik ist *eine* Form der Wirklichkeitsperspektive. Sie ist selbst nicht wahr oder falsch, sie ist letztlich unbegründet und unbegründbar. Der Verrückte denkt also nicht falsch, sondern anders, er ist in seiner grammatisch normierten Perspektive verrückt, d.h. er kategorisiert Wirklichkeit gemäß anderen Regeln.

Zwei Beispiele aus Wittgensteins philosophischer Psychologie sollen das verdeutlichen.

Im Sprachspiel der 1. Person Singularis ist bezüglich der psychologischen Verben (denken, fühlen, glauben etc.) ein Irrtum logisch bzw. grammatisch ausgeschlossen. Dies gilt aber nur für die internalisierte normale Grammatik. Hat jemand, etwa in seiner Familie als Sozialisationsagentur, eine andere Grammatik internalisiert, dann ist er sich Selbstzuschreibungen gewiß, die aus der Perspektive des "gesunden" Spiels *falsch* sind. So erscheinen viele Sprachspiele von Verrückten als paradox, obgleich sie innerhalb ihres Sprachspiels, d.h. gemäß den Regeln, die die "Verrückten" befolgen, völlig konsistent sind. Die Paradoxie ist nur Paradoxie aus dem Blickwinkel der "normalen" Grammatik. Auch daran wird wieder der selbstreferenzielle Charakter der Grammatik offenbar und auch, daß einer in eine andere Grammatik verstrickten Person die Einsicht in den "falschen Glauben", die "falsche Gewißeiten" fehlen muß.

In diesem Zusammenhang ist auch die prinzipielle Infallibilität der Referenz der 1. Person Singular interessant. In den klassischen Fällen der Schizophrenie redet die kranke Person von sich in der 3. Person. Hier zeigt sich eine "Spaltung" auf der Ebene der Grammatik. Die Person

hat die Gewißheit, die sich grammatisch in der kriterienlosen Selbstreferenz auf das eigene Ich zeigt, verloren und redet über sich aus der Perspektive des Dritten. Das Ich wird zum Anderen. Die infallible Selbstreferenz der 1. Person wie die kriterienlose Selbstzuschreibung psychologischer Prädikate sind kriteriell geworden, sie können fehlgehen, die Gewißheit des üblichen Spiels der Ich-Identität scheint verloren zu sein. Das zeigt, daß solche Personen ein anderes grammatisches Fundament haben, und offenbart, daß der Wahnsinn begreifbar wird als System anderer grammatischer Muster. Die Unsicherheit, die Laing beim Wahnsinn als "ontologische" ausmacht, ist also als grammatische Unsicherheit verständlich (denn die Grammatik konstituiert erst Ontologie), wobei sich die Unsicherheit auch nur auf die intersubjektiv üblichen Spiele bezieht. In den eigenen Spielen haben Verrückte ihre eigene Gewißheit, die den Anderen als verrückt erscheint.

Wir können also keine absolut gültige Grenze zwischen Wahnsinn und Vernunft, zwischen verrückter und gesunder Grammatik ziehen. Die gesunde Grammatik befindet sich auf derselben Seite unseres Möbiusbandes. Wir können durch die Einführung eines Unterschiedes aus der Perspektive der normalen Grammatik die andere als "verrückt" interpunktieren. Die Abgrenzung wird zwangsläufig eine kontextuelle sein, die der Relativität der Grammatik nicht entgeht.

Der Wahnsinn erweist sich damit als ein durch und durch kontextuelles Phänomen, d.h. was in einem Sprachspiel (Kontext) als "gesund" und "normal" gilt, kann im anderen völlig verrückt erscheinen. Die Frage, wie es nun wirklich ist, ist selbst eine Form der Verrückung, weil sie Ausdruck einer Verwechslung von "ob-

jektiver Wahrheit" und grammatischer Gewißheit ist. Was zu einer bestimmten Zeit als verrückt gilt und unter Umständen zur Exkommunikation führt, hängt einzig und allein von den grammatischen Normen des psychiatrischen Diskurses ab.

Nun können wir auch zur Frage nach dem Ich und seiner Identität zurückkommen. Das Ich kann nicht über eine ontologisch gedeutete Identitätslogik verstanden werden. Es ist als Paradigma eines Familienähnlichkeitsbegriffs zu verstehen, d. h. es gibt kein über die Zeit hinweg sich gleichbleibendes Moment, das den Wandel der Zeit invariant überdauert. Ich bin mit mir selbst in unterschiedlichen Kontexten nur verwandt, eine Ähnlichkeit verbindet das Ich in einem Kontext mit dem im nächsten, benachbarten, aber es gibt keine Ähnlichkeit, die transkontextuell alle möglichen Kontexte oder Geschichten - wie W. Schapp sagen würde - verbindet und mein Ich ausmacht. Das identische Ich ist deshalb eine grammatische Fiktion - ebenso wie die Identität der Identität -, die im Fluß der Zeit die Idee der Person kreierte und im grammatischen Netz und dessen Rückbindung an Lebensformen intersubjektiv am Leben erhält. Von hier aus erscheint Rimbauds "Ich werde gedacht" besonders luzide, denn es reflektiert die Reziprozität der Perspektiven: nur weil die Anderen mich als denselben denken und entsprechend handeln, kann ich mich als derselbe verstehen (oder mißverstehen) und umgekehrt. Wenn wir uns von der Idee der Ich-Identität verabschieden und damit auch von der Idee des gespaltenen Ichs, dann können wir vielleicht sehen, daß wir in neuen Spielen, in neuen Kontexten Andere sein können und darin unterscheiden wir uns in nichts von einem Wahnsinnigen, der mit der abendländischen Identitätslogik gebrochen hat.

Lauschen wir zum Abschluß einem fiktiven Gespräch zwischen dem Protagonisten des common sense G.E. Moore und Wittgenstein: "Ich sitze mit einem Philosophen im Garten; er sagt zu wiederholten Malen 'Ich weiß, daß das ein Baum ist', wobei er auf einen Baum in unsrer Nähe zeigt. Ein Dritter kommt daher und hört das, und ich sage ihm: 'Dieser Mensch ist nicht verrückt': Wir philosophieren nur!" (5) Wittgenstein verdeutlicht hier, daß der Sinn des isolierten Moore-Satzes - wie der aller Sätze - frei flottiert und unter Umständen, bspw. in einem psychiatrischen Kontext geäußert, als Ausdruck einer Verrücktheit gelten kann. Andererseits zeigt Wittgenstein durch eine Art Kontextmarkierung bzw. einen metasprachlichen Akt, daß die Heimat des Satzes "Ich weiß,..." der philosophische und nicht der verrückte Diskurs ist. Damit stellt sich die Frage, wer den Kontext markiert, markieren kann und damit die Definitionsmacht in Händen hält. Verlegen wir das Gespräch der beiden Philosophen in den Park einer psychiatrischen Klinik und beide werden zu Psychotikern. Hier hilft Wittgensteins Versuch, den Kontext des Diskurses als genuin philosophischen zu markieren, nichts. Dem Dritten, dem Psychiater als diskursiven Polizisten, der das Gespräch belauscht, erscheint Wittgensteins erklärendes "Dieser Mensch ist nicht verrückt: Wir philosophieren nur." gerade als Bestätigung dafür, daß nicht nur einer der beiden verrückt ist, sondern daß es sich offenbar um eine folie à deux handelt. (6)

Der Satz "Ich bin nicht verrückt" ist die logische Negation des Satzes "Ich bin verrückt". Soweit befinden wir uns in der Aristotelischen Logik. Betrachten wir nun die Sprachspiele mit solchen Sätzen, so zeigt sich etwas Merkwürdiges. Ist

jemand als Psychotiker in einer psychiatrischen Klinik, so bestätigt sein Satz "Ich bin nicht verrückt" nur seine Diagnose, er hat laut Grammatik kein Krankheitsbewußtsein, der Satz ist falsch und der Mensch ist verrückt. Behauptet derselbe Mensch "Ich bin verrückt", so ist das offenbar ein Indiz dafür, daß er ein Krankheitsbewußtsein hat und folglich nicht psychotisch sein kann. In einem anderen Kontext können beide Sätze das bedeuten, was sie bedeuten, nämlich daß ich nicht verrückt bin, wenn ich das sage und umgekehrt. Wenn wir uns beide Sätze auf den "beiden Seiten" des Möbiusbandes vorstellen, so sehen wir, wie sie bruchlos ineinander übergehen und nur durch die Interpunktion eines Kontextes, einen Schnitt also, die alte Logik wieder hergestellt wird.

Ich, der Autor, ist sich jedenfalls über eines gewiß; er ist nicht verrückt, ich philosophiere nur.

(1) Sätze der Form "A glaubt p" sind auch nicht-psychologisch verstehbar, nämlich als Aussagen über den Glauben von A. So verstanden sind sie wahrheitsfunktional; denn wenn A nicht p glaubt, sondern bspw. q, dann ist der Satz "A glaubt p" falsch und ein solcher Satz bietet keine Ausnahme von der Satztheorie des Tractatus. Wittgenstein thematisiert hier aber solche Sätze als intentionale, als Sätze über psychische Zustände von "A".

(2) Vermischte Bemerkungen, Frankfurt 1977, S. 70.

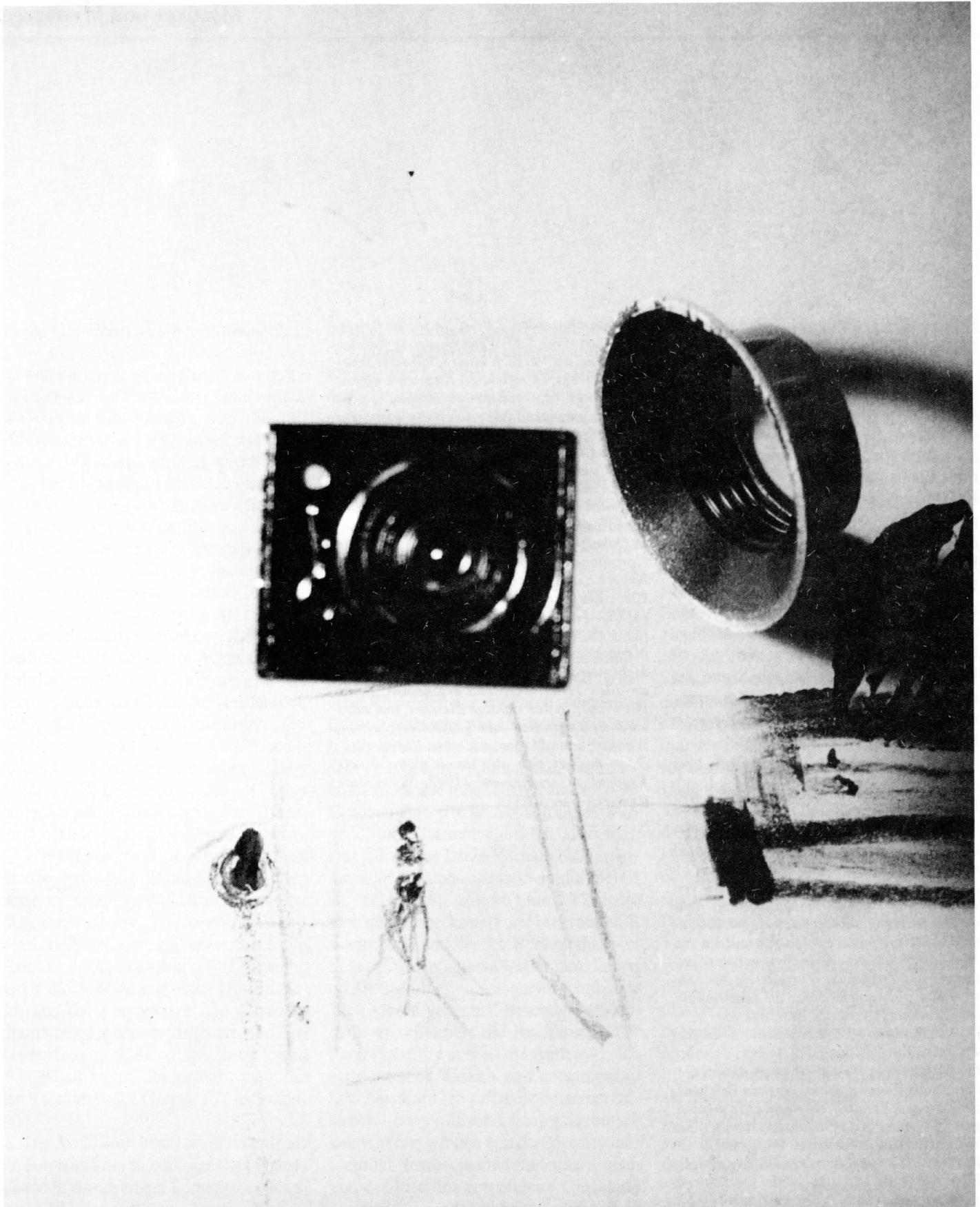
(3) Wittgenstein formuliert auch diesen Gedanken als Resultat seines eigenen Erlebens; denn bei dem Versuch, ein anderer zu werden, geriet er selbst in den Erfahrungsbereich des Wahnsinns. 1913 schrieb Wittgenstein an Russell: "Hier geht es mir jeden Tag anders: Einmal glaube ich, ich werde verrückt, so stark gärt alles in mir; den nächsten Tag bin ich wieder ganz und gar phlegmatisch. Am Grunde meiner Seele aber kocht es fort und fort wie am Grunde eines Geisirs. Und ich hoffe immer noch, es werde endlich ein endgültiger Ausbruch erfolgen, und ich kann ein ande-

rer Mensch werden." Brief Nr.34, in: Briefe, Frankfurt 1980, S.47. Wenn W. also später den Wahnsinn als Versuch einer Charakteränderung begreift, so reflektiert dies seine eigene Erfahrung, "ein anderer zu werden". Ausführlich entwickelt habe ich diese Ideen zur Geisteskrankheit in: Hans Rudi Fischer, Sprache und Lebensform. Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit, Frankfurt/Main 1987.

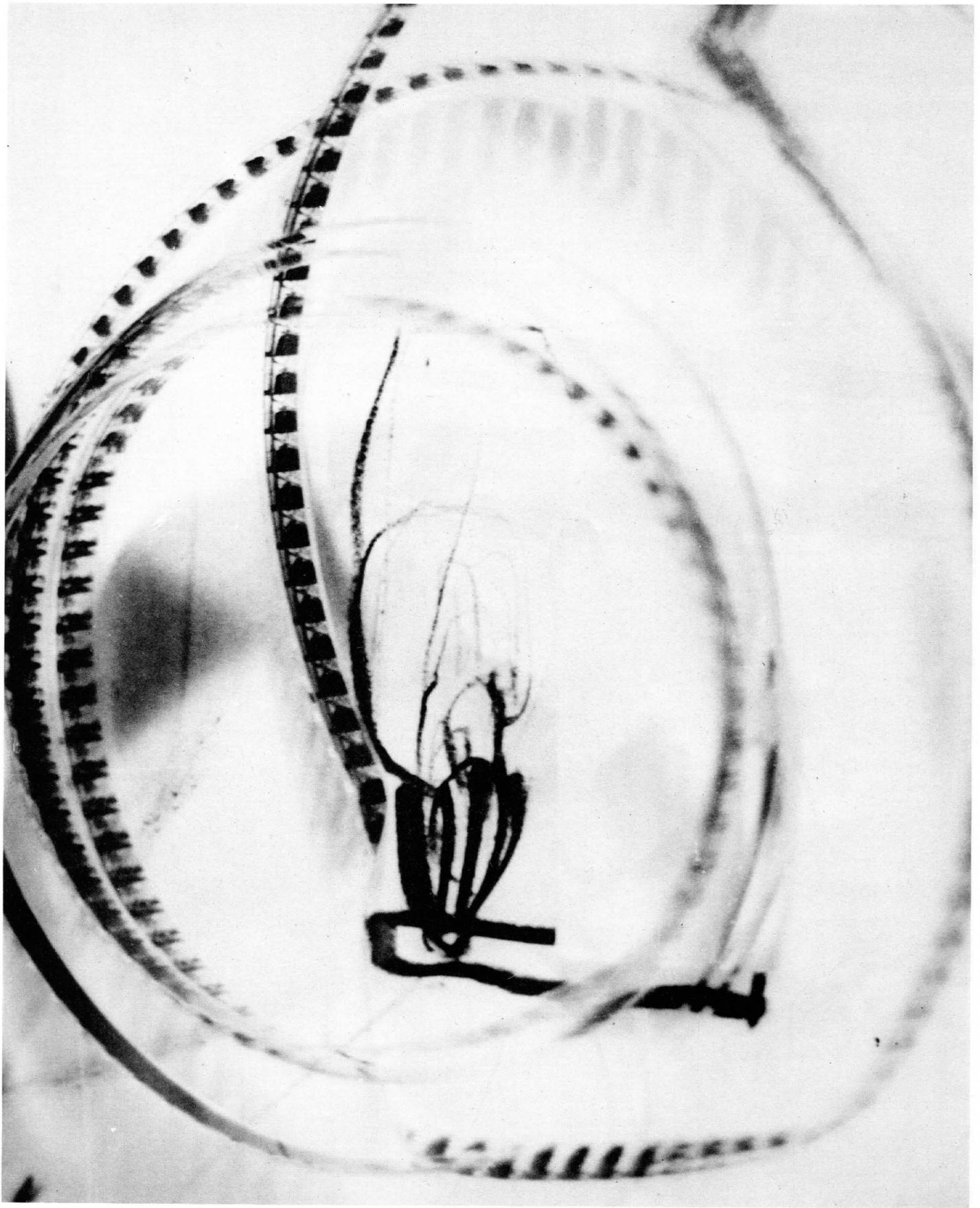
(4) Solche Fälle habe ich analysiert in: Hans Rudi Fischer, Grammar and Language Games as Concepts for the Analysis of Schizophrenic Communication, in R. Wodak/ P.v. de Craen, Neurotic and Psychotic Language Behavior, Clevedon/Philadelphia 1987, S. 165-199.

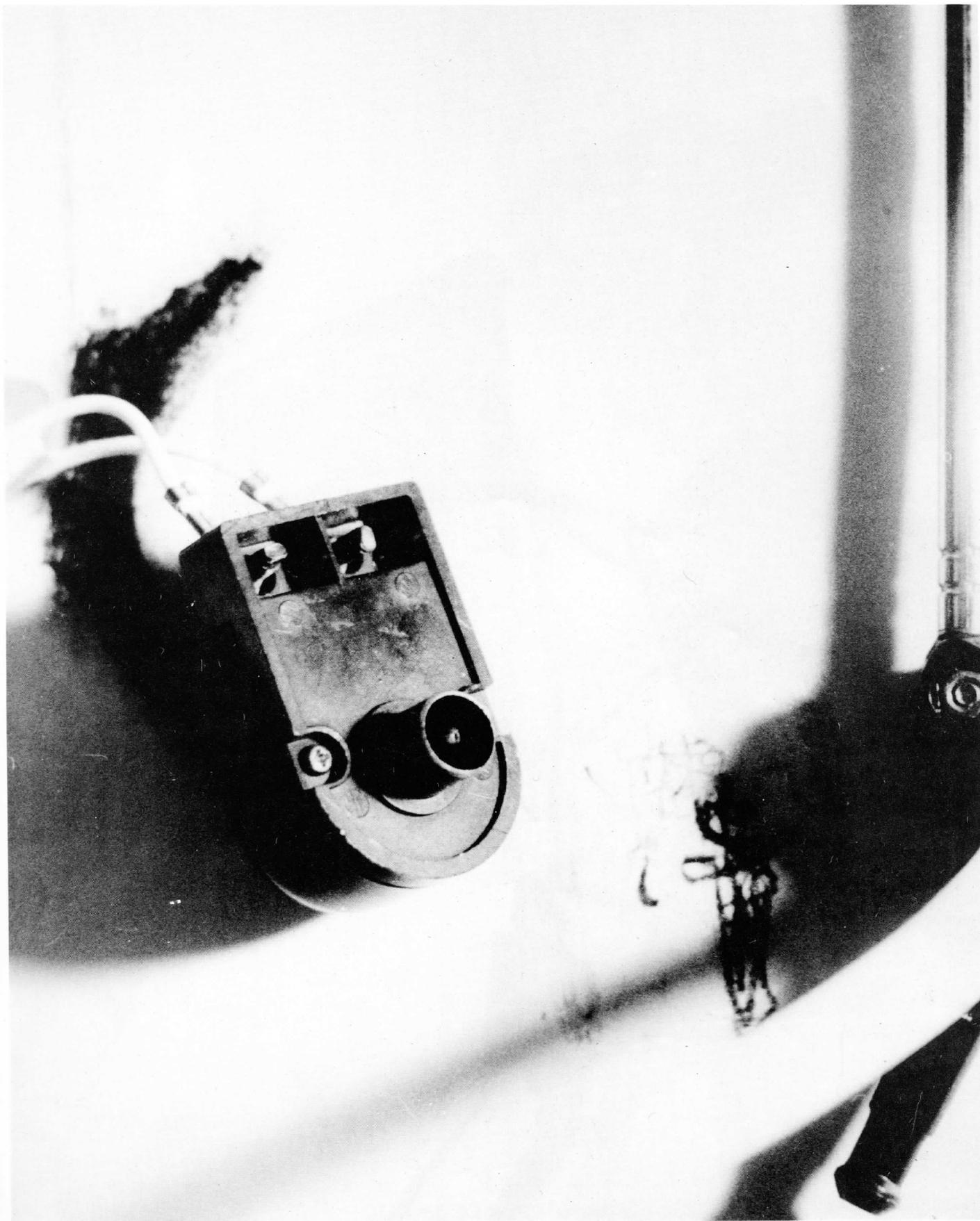
(5) ÜG § 467.

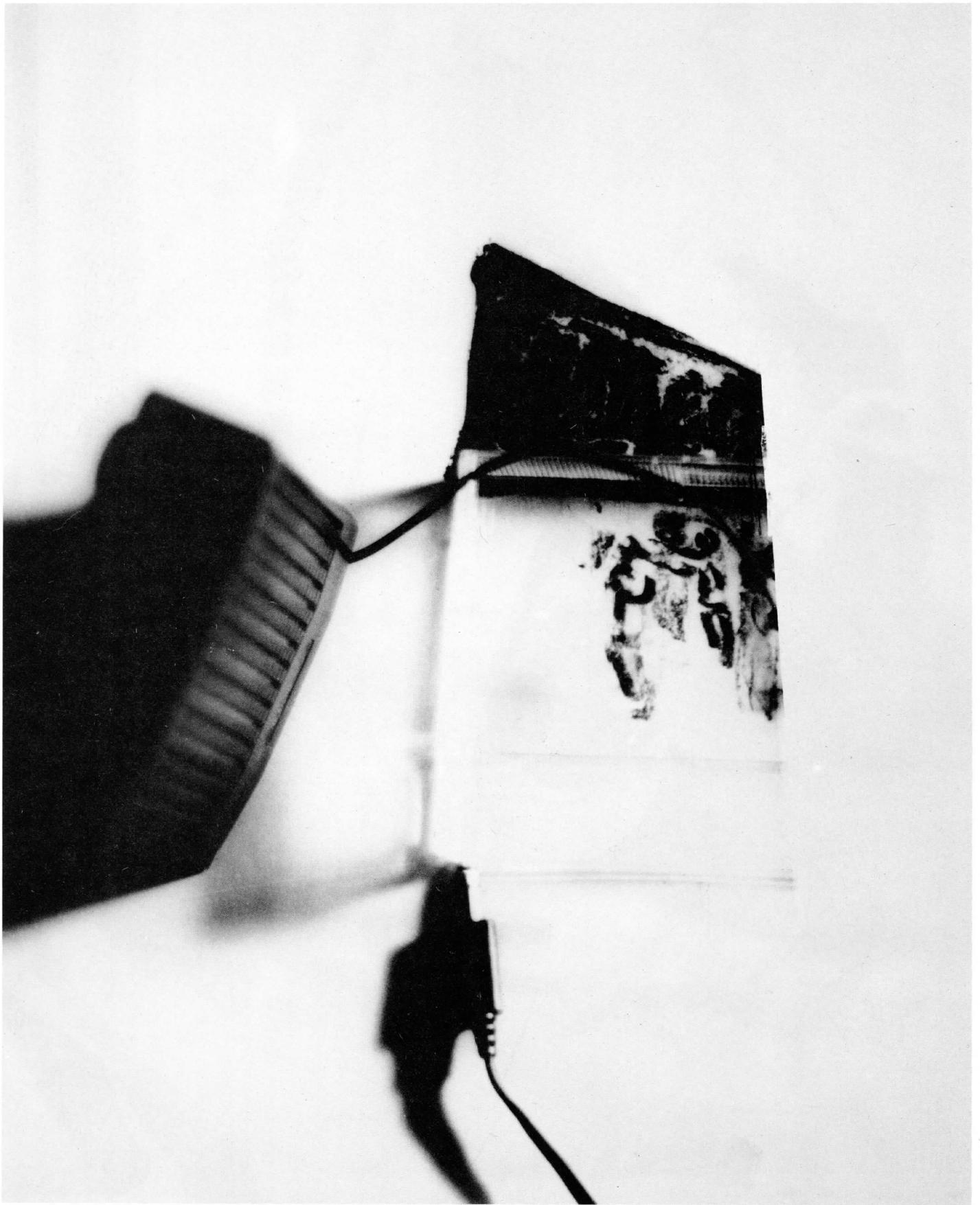
(6) Vgl. Wittgensteins Notiz: "Bring den Menschen in die unrichtige Atmosphäre und nichts wird funktionieren, wie es soll. Er wird an allen Teilen ungesund erscheinen. Bring ihn wieder in das richtige Element, und alles wird sich entfalten und gesund erscheinen. Wenn er nun aber im unrichten Element ist? Dann muß er sich also damit abfinden, als Krüppel zu erscheinen" (1942, Vermischte Bemerkungen, S. 85).

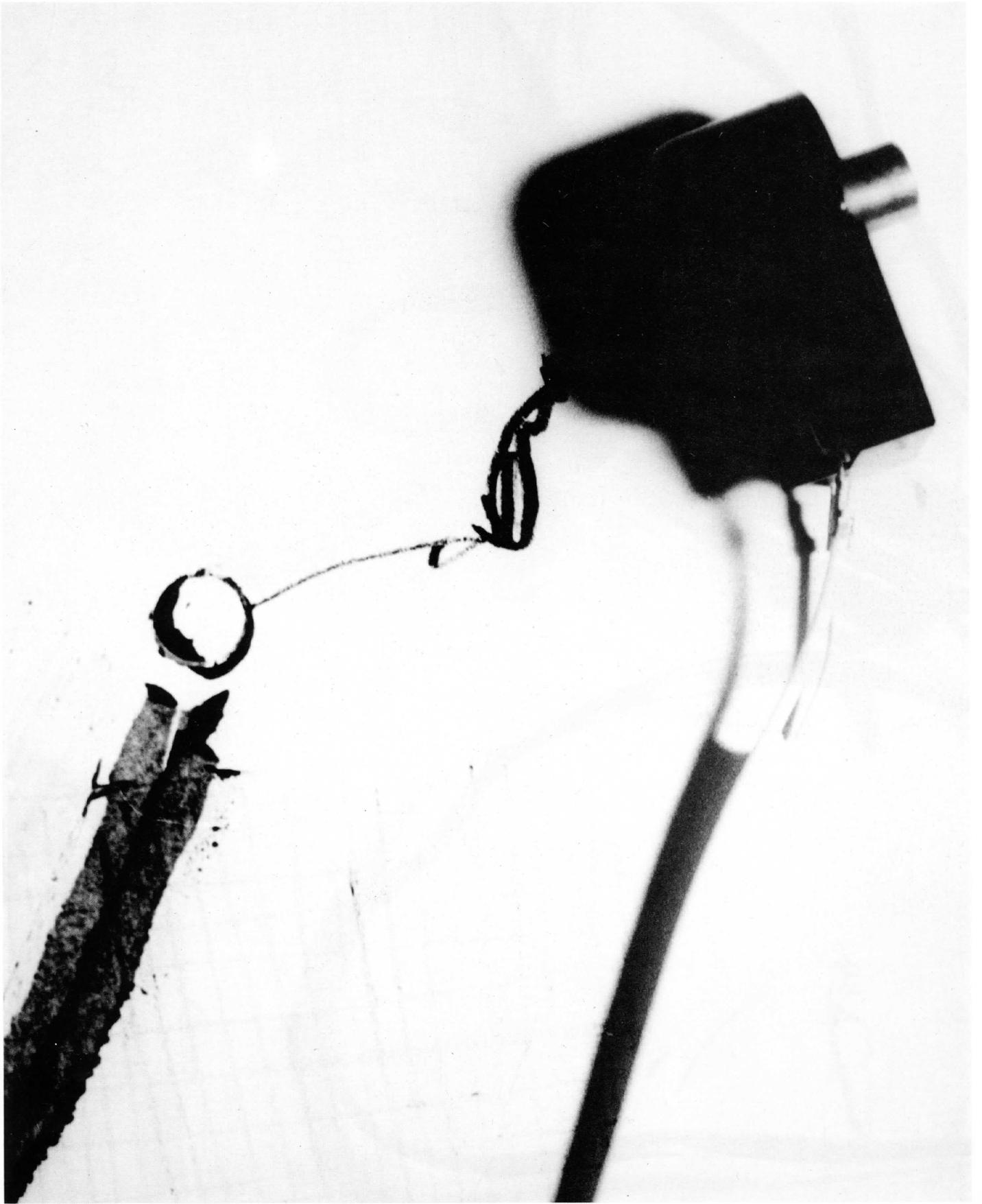


















Zur Aporetik des Staus

Die Ohnmacht des Raums und der uneingestandene Fehlschlag der Zeitentmachtung.

Vom eröffnenden Vortrag einer akademischen Tagung wird zweierlei, wo nicht unbedingt erhofft, doch gewärtigt, ein erster Vorschein ihres übergreifenden Gegenstands und ein erster Durchblick auf dessen Verzweigung in Einzelthemen; in beiden Hinsichten muß ich passen. Sollten die weiteren Themen schon anklingen, liegt das an keiner besonderen Absicht von mir, sondern dem, was diese Tagung veranlaßt hat, ihrer eigenen drängenden Fälligkeit und Verbindlichkeit, wie erst recht aber gelänge es, dem Generalthema, das doch seinen Flug erst beginnen will, schon wie dem einer Düsenmaschine eine zusammengeschnurrte Leitlinie abzulisten, ohne daß dabei vorn und hinten, vor- und rückwärts mit der Konsequenz ihre Plätze tauschten, daß die Kondensspur, diese Simulation einer Himmelschrift, die im Vergleichsfall wie wenigens die gelungene Entmachtung des Raums uns vor Augen führt, zum Phantom einer gänzlich anderen, unvergleichlich mobileren Länglichkeit, Organ eines schweifenden Greifens, Haschens und Naschens verwandeln würde, einer schieren Unmöglichkeit für das Generalthema, hat doch dieses, also die *Zeit*, wie immer man auch von ihr sich noch - was schon Newton mißglückte - ein Bild macht, jedenfalls keinen Rüssel. Wie gelingt es dann, in dieses Symposion eine Hoffnung zu setzen, die es nicht präjudiziert? Einzig, wen wundert es, mit einer so sparsamen wie negativen Bestimmung, sollte mehr bei ihm für die Erkenntnis als ein morseförmiges Piepsen zu ernten sein, liegt es an der Nichtidentität der *Zeit-Zeichen*, die uns beschäftigen werden, weil die *Zeit* selbst es ist, die sie zeitigt, mit ihrem bindestrichlosen Namensvetter aus dem Rundfunk, diesem *Zeit zerhackenden Ritual*.

Dieses stückelnde Staccato, was will und wem weht sich sein Dienst? Tut es nicht, zumal es auftritt, als zitierten seine diskreten Synkopen eine kosmische Hintergründigkeit, ja einen denkbaren Rhythmus, wenn es auch verräterischerweise stets der gleiche ist und er also keineswegs dem der *Zeit* gleicht, als spreche sie selbst aus ihm, lasse mehrfach täglich in seinem Gepiepe ihre Ordnung, diese angeblich eherner, manifest werden, aber wie geht das, kann das denn stimmen: böte die *Zeit* ihre Parusien in Morse dar, hätte sie nicht längst SOS gefunkt? Und diesen ältesten Code unserer Nachrichtentechnik, *Zeitverwaltungsbeschleunigung*, wie könnte ich ihn zitieren, ohne die Entdeckungen des Kindes, das gerade Latein lernte, einzu-edenken, das so wenig wie an tot in totum an Mors in Morse vorbeihörte? Das *Zeit-Zeichen* schon des Radios schärfte die *Zeit* nicht als eine Meßbarkeit, Teilbarkeit, Beherrschbarkeit, Zerhackbarkeit ein, wie sie so fügsam der Raum bietet, wäre die, die er meint, nicht die faktisch zum Raum-Analogen schon zurechtgemachte, mortifizierte.

Seine Varianten im Fernsehen steigern das: unverwunderlich, wie könnten sie anders, im Funk gibt es noch den potentiellen Widerstand, den die notorischen Zeitmächte Sprache und Musik ihm entgegensetzen, hier fällt dieses Residuum weg: Koinzidenz, ehe *Heute* losgeht, zwischen dem letzten Signal und dem sechzigsten Gradstrich des Ziffernblatts, aber was kann das dann für eine *Zeit* sein, die sich in der Sendung etwa eines Politikerpodiums entfalten darf, wie kann sie nach ihrer eigensten Bestimmung, jener für sie entscheidenden, die schon Schelling erkannt hat: Zukunft zu erschließen, ja zu sein, etwas zeitigen, das in noch so großer Unauffälligkeit neu wäre, Anrecht auf den Namen Ereignis hätte, wo sie eingeplant, über sie schon verfügt ist, ja nichts ängstiger als gerade ein live-Projekt seinen Moderator zu der Leblosigkeit anhält, mit der er, weil sie sich überschminken ließ, glatt genug über die Runden

gekommen sein wird, daß selbst die der Gäste nichts merkte? Was da herrscht, ist die Angst, was die Herrschaft abfedert, also sichert, das zweite oder Perfektfutur, das in ihrer großzügigen Neutralität die Grammatik der verräumlichten *Zeit* zu dem Unterschlupf bietet, den ihre Unbehaustheit so nötig hat: wüchsen im Regelfall des Perfektfuturs nicht chimärische Zukunft und chimärisches Perfektum zusammen, könnte es also selbst schon ein Haus für das Wohnen einer unbedenklichen Syntax sein, statt in der Verborgenheit der Seele eines Adepten der verräumlichten *Zeit* seinen Dienst zu tun, man träre es weit öfter in dessen Verlautbarungen, wo es sich ja tatsächlich eher rar macht. Um so sicherer offenbart es sich, vorausgesetzt, daß die analytische Einsicht seinen Heimlichkeiten schon soweit auf die Schliche kam wie die Jacques Lacans, auf der Couch, aber das verschlänge mich bei der Schar der Themenpunkte, die auf ihre Dringlichkeit pochen, zu weit, schon der erste betrifft ja immer noch diese Bewirtschaftung unserer öffentlichen Meinung durch den Moderator, seine infinite Gesprächigkeit, und wann hätte es denn einen gegeben, nenne mir, Muse, den Medienmann, den viel, nein alles umrundenden, der es dann heim nach seinem Ithaka doch nicht mehr am Ende geschafft hat, Werner Hofer, man entsinnt sich doch noch seiner so legeren wie reputierlichen Frühschoppen. Warum konnte er nur niemals dabei eine konzentrierte, wirklich unvorentschiedene, sich präzise begründende, bei ihrer Sache bleibende offene Kontroverse dulden, wenn dergleichen sich anspann, fiel ihm, man konnte sicher sein, ein noch zu wenig zu Wort gekommener Teilnehmer ein oder eine Anekdote oder ein magnifizierbarer Nebenpunkt, jedenfalls unterbrach er, lenkte ab, dem Gespräch stand als lenkbarem Ablauf der harmonisch muntere Ausklang vor Augen, den er wieder würde erreicht haben, wieder würde ihm das störend Unerledigte, was immer gerade zufällig diese Rolle spielte, in Acht und Bann zu halten, exemplarisch gelungen sein, aber wehalb nur, was war es denn, je indifferent für ihre Specifica es in der Auswahl seiner Vertretungen war, desto sicherer war es selber etwas Spezifisches, biographisch Bestimmtes. Und dann hat es ihn doch noch eingeholt, emphatisch hatte er in der NS-Presse einem Todesurteil wegen Schwächung des Wehrwillens Referenz gezollt, das ein junges Leben, überreich an Hoffnungen, auslöschte. Ein Perfektum von dieser Sorte hält sich selbst nicht aus; darum projiziert es sich - selbst nach Ablösung seines starren Bildes durch eine ebenso feste Endgültigkeit fahndend, deren scheinbare Gewinne diese so flüchtig leisten, nie lange vorhalten, daß sich die Fahndung endlos wiederholt - ins Futurum. Eine solche Konstellation ergibt keine Abweichung von einer früher formulierten Theorie des Perfektfuturs, die seine Rolle als Gewährer von Leitbildern eines Manipulismus bestimmt, zu dem sich im zwanzigsten Jahrhundert der Historismus des neunzehnten umstülpte: wie jedes andere erscheint sein Allgemeines, da es anders denn als jeweils Besonderes überhaupt nicht erscheint, nur auch hier wieder als ein solches. Aber es ermöglicht der Theorie, sich psychohistorisch zu differenzieren: lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die besondere Akzentuierung zurück, die schon der Historismus in Deutschland hatte. Seine Verknennung von Geschichte zu einer Kette unbegriffener Gewordenheiten, die mit dem Werden, das sie selber verdecken - und dessen Begriff man um so emphatischer feiert - selbst von Hegel verwechselt wird, unterliegt schon der gleichen Monopolisierung des Erkennens und Denkens durch die Herrschaft des Auges, die dann in der Inflationszeit der Bilder, also unserer, zu dem Zustand geronnen ist, für den ich 1986 den Namen der Okkular-

tyrannis in Vorschlag brachte. Schon ihre Vorstufen sind dem verabsolutierten Sinnesorgan selber keineswegs zum Vorteil gediehen, wie nicht nur mancher Blick auf historische Bauwerke in ihrem unperzeptierten Verhältnis zu den Originalen, deren Imitation ihnen vorschwebte, auch schon Nietzsches beredete Klage über das Schwinden des physiognomischen Sehens vermerkt hat, und natürlich gehört hierher auch die Kritik, die Paul Yorck von Wartenburg an der Harthörigkeit seines Freundes Dilthey, dem aus Hegels Schädeltätte des Geistes sich Historie zu einem Panoptikum schon verbildlicht hat, für die in der Tiefe der Gesellschaft rumorenden kritisch lebendigen Kräfte übt. Aus dem Panoptikum wird dann zunächst der Kostümverleih, der dem zweiten Wilhelm eine imperiale Ausweitung seiner Garderobe gleichermaßen auf den römischen Adlerhelm und die starre Seide des Rokokko erlaubt, dem aber das Abgeschirmte der hermetischen Symmetrien der dann erst televisionär sich vollendenden perfektfuturischen Demenz in nichts nachsteht: entsteigt der Papst einem Flugzeug, heißt das doch - da man ja weiß, daß er selbst es weiß - nicht vielleicht, sondern so unabwendbar, daß wie der Bildschirm von seinen Energien ein erwartungsvolles *küßt-alsbald* schon von einem *wird-geküßt-haben* durchglüht ist, küßt er alsbald die besuchte Landeserde: wenn auch stets eben durch ihre Zubetoniertheit mit überaus identischen Pisten des überall seiner wartenden unfreundlich harten Plasterstrands bloß *hindurch*, aber gemacht, gerade in seinem Fall könnte ja der Kuß selbst penetrierend sein, und jedenfalls wird er doch, und küßt trotzdem, selber von dieser Schwierigkeit unterrichtet sein, und da er also weiß, daß man weiß, was sein Kuß berührt, heben, eben dies macht die TV-Symmetrie ebenso selbst schon aus wie hermetisch, beide Wissen sich auf. Sollten Sie das nicht einsehen, tun Sie recht daran, es *ist* unklar; deshalb hat es ja diese Macht. Am wenigsten, soweit reicht sie, läuft das Perfektfutur in den heimlichen Rollen, die es in den Topologien des Fernsehens, dem hypnotischen Verhältnis zwischen dem Beschauer und dem Schirm spielt, Gefahr, seinen Täuschungscharakter zu offenbaren, der ja anderweitig vielleicht doch schon nach manchen Anzeichen, deren Zahl im Wachsen ist, dämmert, seit vor über einem Vierteljahrhundert Günther Anders die Zwangsläufigkeit nachwies, mit der diese Weltverdoppelung, wenn man ihr nicht mit kritischen Eingriffen in die Parade fährt, auf die präzise bestimmbare Weise die Welt entleert, sie zu Phantom und Matrize macht, daß sie die Relationen der Phänomene, ja die Ordnung der Zeit selber verkehrt, das Ereignis etwa seiner Nachricht nachläuft, unversehens seine Chance, überhaupt eines zu sein, dabei einbüßt, und von Anders stammt ja auch übrigens, wenn er das auch nicht eigens thematisiert hat, theoretisch es implizit ließ, eine in ihrer Botschaft um so unmißverständlichere, drastischere Klärung des Unterschieds zwischen Unrecht und Recht des Perfektfuturs, das ja die Sprache nicht zur Verfügung stellte, öffnete es sich einzig dem ersteren, seinem es positivierenden Trug. Der legitime Gebrauch ist nach dem Muster des einzig gewissen Perfektfuturs, irgendwann einmal wird ein jeder gestorben sein, negativ, daher stimmt in der großen Parabel *Die beweinte Zukunft* Noah, das Gesetz übertretend, das jüdische Totengebete an, die Negativität, der es gilt, ist die bevorstehende, ihm divinatorisch angekündigte Sintflut, und erreicht damit, allein schafft er es nicht, daß man ihm beim Bau der Arche zu der Hilfe eilt, die man zuvor ihm versagt hatte. Die Forderung des Tages, goethisch geredet, *ist* dieser Bau, es ist nicht, eben darum wird er sie leisten, während er sie als positiviertes Perfektfutur nur vereitelte, die Errettung der Menschheit: diese negative Dialektik stellt die Ordnung der Zeit selbst wieder her, der gefällige Eintauch des Werdenwollenden für ein vorstellend es der Zeit entwendendes Bild von ihm tritt als Kern der methodisch ertauten, okulartyrannischen Zeit-Verdrehung zutage, die mit dem Historismus schon anfängt, grimassierender nur im Manipulismus sich fortsetzte. Aber nicht nur ist das Schema hinter dieser Verdrehung sehr viel älter als es die zeitgenössischen Phänomene sind, mit denen es schon der erste Band der *Antiquiertheit des Menschen* zu tun bekam, so viel älter in der Tat wie im gegenwärtigen Kontext nur im Umriß zu zeigen gelingen wird, da eben Zeitverräumlichung so fatal ihr Geschäft ist wie schon Bergson zu Beginn des Jahrhunderts erfaßt hat, nur zum Nachteil seiner Lehre, die es eine in ihr angelegte konsequentere Durchführung seiner Kritik an den kantischen Verstandesbegriffen gekostet hat, die sensorische

Zuordnung dieses Fundes zu jener schlüsselhaften Verkennung verabsäumte, die auch die Zeit noch zu einer *Anschauungsform* appliziert hat, gegen ihre apriorische Zuordnung zum Gehör. Auch dies verschlug uns weit; auffällig - nur dieser Hinweis - haben es die deutschen "Lebensphilosophien" unter Bergsons Einfluß immer so heftig mit dem *Verstehen*, gegen das *Erklären* und seine leitende Instanz, den Verstand, gehalten, ohne daß ihnen offenbar aufging, wie Verstand und Verstehen schon etymologisch - wie erst recht erkenntnisdienlich! - untrennbar sind, nicht weniger aber bleibt für Bergsons eigenen, viel entwickelteren Fall zu bedenken, wenn es auch als ungenaue Übersetzung, für die er selbst nichts konnte, erstaunlich ist, daß in den französischen Kant-Ausgaben, analog verfahren die englischen, *Anschauungsform* als *forme d'intuition* erscheint, was den okularen Nexus verwischt. Nicht nur älter also ist das genannte Schema, auch seine Reichweite in ihrer Erstreckung zumal auf Kurzschlüsse der ideativen Motorik, die durch ihre Unauffälligkeit auffallen, stattdich: diese Hybride, ich will sie nicht wieder aufzählen, da sie aber aus Gründen, die schon genannt wurden, nirgends ganz so gewichtig wie in deutschen Existenzen und Texten zu Hause sind, erinnere ich an die heimischen Schicksale, die zwei so wichtigen Begriffen wie *Tradition* und *Revolution* widerfahren sind, dem ersten durch den Soziologen Schelsky, wieviel kann er nur von seinem Gegenstand, der doch der Prozeß der Gesellschaft war, innervert haben, der die Begründung neuer Traditionen in seiner Theorie der Sexualität uns zur Pflicht machte und sie doch mit keiner einzigen historisch wirklichen hätte exemplifizieren können, die sich als *Aufgabe* selbst schon vorgeschwebt wäre, mit ihrer eigenen *Abstraktion* schon begonnen hätte - und warum, 1968, doch gilt Entsprechendes ja auch für manche ihrer früheren Absentierungen, hätte Revolution sich auch wirklich die Mühe, selber zu erscheinen, denn machen sollen, wo man schon von ihrem Namen soviel Lust und Erhebung hatte, auf seinem Rosse von Holz? Aber das sind Beispiele für das speziellere Ungemach, das aus der Interpretation des positivierten Perfektfuturs mit einer nationaltypisch chronischen Abspaltung Raum greifender Begriffe von dem erwächst, was zu begreifen sie aufbrachen, gibt also nicht schon das Modell des Perfektfuturs in seinem Walten über den Alltag eines Umgangs unter seiner Direktion mit der *Zeit* her. Da es seiner Form nach, insoweit diese mit der des ersten Futurums koinzidiert, die Projektion einer vorgestellten Abgeschlossenheit in "Zukunft" in rein chronometrischem Sinne, also ins Gelände des ersten Futurums ist, als ob eine erst besetzbare Leere wäre, verlegt es nicht nur dem ersten den Weg, es trifft auch auf seine Gegenbewegung; aber das logistische Analogon, das sich für diese chaotische Verkehrslage anbietet, ist nicht umstandslos übernehmbar.

Die Blockierung der Zukunft durch das Perfektfutur ist der unverkennbare Sachverhalt, auf den sich, da er auf unserer Gegenwart lastet, die Kritik dieses Vortrages qualitativ konzentriert. Zur Beurteilung der topologischen Möglichkeiten gerade genannter Verkehrslage reicht er nicht aus. Daß die Anfänge des Problems hinter unser Jahrhundert zurückreichen, wurde schon dargelegt, ergänzend mag aus dem achtzehnten Jahrhundert die kritische Wahrnehmung des Abbé Galiani, den schon Nietzsche wiederentdeckt hat, erwähnt sein, daß die Menschen viel glücklicher wären, machten sie sich weniger Vorstellungen von der Zukunft. Daß die Vorstellungen von ihr Zukunft verunmöglichten, sagt er nicht, und es kann das ja auch, da sich vielfältig seit seiner Zeit welche verwirklicht hat, nicht so bildgerecht zutreffen wie es müßte, wenn genanntes Analogon mit einem logistischen Chaos zur Beurteilung der fraglichen Konstellation schon ganz ausreichte; aber was ist dann die Differenz? Bestimmend für das herangezogene Gleichnis ist die lineare Eindimensionalität der *Straße*; sie entspricht der Streckenvorstellung, die sich der Zeitverräumlicher (da überhaupt von der Zeit) von der Zukunft macht, ist insofern der Zwang, dem nur er allerdings nicht entkommen kann, aber wieso sollte eine authentische Zukunft nicht Umwege findend - wenn sie auch mühsam sind, ihre Bewegung erschweren, verlangsamen mögen - aus dieser Einengung ausbrechen?

Demnach kann der Eindruck des *Staus*, in dem so viele heutige Zeiterfahrungen sich widerspiegeln, wiedererkennen, nur ihrer undurchschauten Beherrschung durch die zeitverräumlichende Vorstellung zurechnen, die sich im Perfektfutur kondensiert. Die Immobili-

tät ihrer eigenen Bilder reicht als verlangsamendes Taedium zur Erklärung eben des Staus qua Stau fast schon aus, andererseits, das ist ihr Widerspruch, der ihn dann als temporale Straßenverstopfung durch konkurrierende, nämlich hastend zwar, aber relativ unvermögend einander abdrängende oder überholende Bilder zustandebringt, schwebt ihr als Zeitmodell ja die prinzipiell unbegrenzte, fügsame Unterwerfbarkeit stets des Raums vor, und in der Tat, wenn wir das *Schrumpfen der Ferne* betrachten, was wäre inzwischen entmachtet-ter als eben der Raum?

Er verarmt dabei, aber fügt sich. Längst reicht - oder noch? - seine merkwürdig invertierte Hypnotik, die vor einem halben Jahrtausend, gegen die Regel, statt als die eines beherrschenden Auges als die sogartige Bannkraft einer Beherrschbarkeit *durch es* begann, bis ins Innerste der Begriffe, wie die gängige Praxis sie handhabt. Genau umgekehrt wie der *Augenblick*, der unbeschadet des optischen Bezugs seiner Abkunft eine Einheit erfahrener (statt wie die Sekunde gemessener) Zeit meint, ist das *Lichtjahr* der modernen Wissenschaftssprache seiner Abkunft nach auf das unzweideutigste eine Zeitbestimmung, aber wer hört das Wort nicht als Maßbegriff für eine bestimmte Entfernung im Raum? Und wer bemerkte nicht, wie der Regel-Stau - also auf einer Autobahn - die Übertragung bewahrheitet, die an seinem Begriff hier vollzogen wurde, einschließlich ihrer Akzentuierung, ja unter deren Verstärkung, des beengenden Zwangs, den die Linearität eben der Straße auf die Reisenden übt, diese immer ungeduldigeren, immer *leidenderen*, vielleicht könnten sie ja (wie eine authentische Zukunft) ins freie Gelände nach links oder rechts einfach ausbrechen, sich in ihm erholen, ergehen, aber nicht nur ihr Gefährte hält sie fest. Als wahrhaft *Anschaungsform* gewordene Zeit hat ihr Reisevorhaben selber sich als Straße vor ihnen verräumlicht, verkörperlicht, zwar sehen sie sie selbst überhaupt jetzt nicht, da ihr Ausblick sich auf Heck und Auspuff des vor ihnen haltenden Wagens beschränkt, aber sie wissen, sie geht weiter, nur *es auf ihr* eben im Augenblick - der um so weniger, da er stundenlang dauern kann, in diesem Fall Ewigkeit ist, als selbst deren Namen ins Pejorative zu wenden sich eine zunehmende Versuchung ergibt - nicht: der Bann, dem sie nicht entfliehen können, da er gleichermaßen sie von außen und innen beherrschend sie in einer bleiernen Zange hält, ist der von Zeit als Linie, als Strecke - aber wie denn, weswegen nur (könnten sie zurückfragen): ist sie das?

Ein einfaches Nein hilft hier gar nicht; die Copula selber wird fragwürdig, was meint es denn, dieses *ist*? In Anwendung auf das einzige in der Welt, das zu offenbar seinsordnungswidrigem Schabernack in seinem eigenen Vergehen besteht, ja in ihm sich erschöpft, abermals verwirrenderweise, erschöpft es sie doch umgekehrt nie, wird der Seinsbegriff selber diffus, kehrt die Fragerichtung sich um, nicht das Sein stellt die Zeit, sondern umgekehrt sie es in Frage, also sind wir auf eine Bestimmung verwiesen, die beide Richtungen kombiniert. Aber das *esse est percipi*, das diesem Kriterium genügt, sich nur der Lästigkeit aussetzt, daß das Wahrgenommenwerden der Zeit eben selber schon zweierlei meinen kann, hilft, eben darum, doch auch nicht weiter - oder eventuell doch? Es tut es, insofern es klarstellt, daß sie sich durchaus zwar zu dem, als was wir sie zuletzt trafen, bestimmen läßt, und da war sie ja eine Autobahn, daß aber diese Art Wahrnehmung gerade das an ihr verfehlt, was sie zu ihrer Ermöglichung selbst voraussetzt, daß wir nämlich zuvor bereits wissen, welches Wissen schon nach Augustins Nachweis nur aus einer ganz andern Art Wahrnehmung stammen kann, was wir überhaupt mit ihr meinen: erst *damit* und *danach*, in einem Eingriff der Reflexion, der sie mit sich selber entzweit, ihren tänzerischen Charakter gefrieren läßt, gelingt es, sie so zu verfestigen, wie, zur Befriedigung eines paradoxalen Bedürfnisses noch es selber dann, dieses *damit* und *danach*, überdeckt. Oder, mit einem an diesem Punkt einschlägigen Selbstzitat: "Daß solche Verfestigung sie sich selbst entzieht, sie *nicht zur Strecke gemacht werden kann ohne zur Strecke gebracht zu sein*, hat Kant nicht wahr. Auch von ihr muß man sich doch ein *Bild* machen - auf diesen Widersinn laufen die Schematismus-Paragrafen der Transzendentalen Analytik hinaus - und welchem Sinnesorgan stünde über ein solches die Jurisdiktive zu, wenn nicht wieder dem Auge?

So empfängt bei Kant erst, unterm Banne der *Anschaung*, deren Form zu sein auch die Zeit noch, ungeachtet ihrer konzidierten Be-

ziehung auf das innigste Walten eines *inneren Sinnes* verdonnert wird, die Okkultaryrannis der europäischen Neuzeit, die als gängelndes Kernarrangement der erkennenden Sinne sich ihrer Präokkupation mit jenem Quellbereich überwertiger Faszinosas, dem Sichtbaren, zuordnet, das von der Zentralperspektive der Maler zu den Taten der Columbus und Cortez und von den Jupitermonden Galileis bis zu den Metaphysiken des siebzehnten Jahrhunderts der *Raum* ist: diese Unendlichkeit, die sich gleichwohl vermessen läßt, sich als Teilbarkeit und Beherrschbarkeit, im Effekt also Kolonisierbarkeit darbietet, ihre philosophische Weihe. Wenn die Aszendenz dieses Wesens und Unwesens weit zurück hinter die mächtigen Raumentdeckungen, die schon selbst sein Gepräge tragen, seine Vorhut sind, mit dem Spektrum ihrer Erfolge zu immer absoluterer Steigerung es herausfordern, sich auf die Augenlust schon der griechischen Antike, das bildhaft Betrachtende im Begriff der *Theoria*, verfolgen läßt, welcher Lineatur als ihr perennischer Gegensatz die sich ans Ohr wendende jüdisch-christliche eines bilderlosen Anfangs, in welchem das Wort war, entgegensteht, hebt vom offenen Schauen dieser kindhaften Frühe schon vom Anfang der appropriierenden Neuzeit an gerade dessen geschichtliches Gegenteil, jenes isolierend auf seine Ziele fixierte, von ihnen Besitz ergreifende *Zangenartige* am Blick des weißen Mannes sich ab, das dann Kolonialvölker an ihm wahrnehmen.

Summa: Die zur Strecke gemachte Zeit ist eine zur Strecke gebrachte. Aber zeigt sich nicht in ihrem Falle, den nur der absolute und reine Kontrastcharakter, womit das scheinbar getroffene Unikum sein Getroffensein dementiert, zum Extremfall macht, eine generellere Unwahrheit, die an der Drastik seines eklatanten Widersinns freilich demonstrabel wird, sich aber in ihr nicht erschöpft? Welches seiner möglichen Themata brächte ein Begriff von Erkenntnis, der schon a priori jedes zur Anschaulichkeit, also zur Objektivität eines okularen Erscheinungseins und in dieser beschlossenen Ausgedehnthet, mithin Räumlichkeit, sich zurechtmachen muß, *nicht* zur Strecke? In einer transzendentalen Akustik der Zeit kündigen sich die erforschbaren Ziele an, die der Erkenntnis von morgen die jetzige Zerrissenheit des menschlichen Zustandes setzt; und längst wartet das Auge selber darauf, daß es statt glotzen oder inventarisieren zu müssen wieder in entdeckenkönnender Unbefangenheit schauen darf, also seine ihm aufgenötigte Polizistenmisere über dem Ensemble der menschlichen Sinnesorganisation endlich loswird."

Anzufügen bleibt dem allenfalls ein Hinweis auf die stupende Schärfe der Übereinstimmung, die die Ordnung der Zeit als zeitgender zwischen ihren Manifestationen in so verschiedenen Elementen, noch zu selten zusammengedachten, wie der Kunstgeschichte und dem scheinbar realeren, da praxissteuernden des erkennenden Denkens in seinen wissenschaftlichen, technischen, ökonomischen und politischen Auftritten walten läßt, diese Formbestimmtheit, mit dem Term von Marx, der ihm dann nur leider nicht nachfolgte. Wenn dem gleichen Quatrocento, das den Triumph jener Zentralperspektive in der Malerei bringt, die dem Raumverständnis der beginnenden Neuzeit gar nicht folgt, sondern mit entschiedenem Vorgriff die Stunde schlägt, die die großen Überseentdeckungen und die der Monde des Jupiter dann erst ausfüllen, der sich weitende Raum schon sehr unmißverständlich als die leere Unendlichkeit vorschwebt, die dann im siebzehnten so zu Descartes' *Extensio* wie zu Lucifers Hölle in Rubens' Darstellung seines Sturzes wird, wie kann man nicht wahrnehmen, daß es eben dieser Raum ist, der sich auch prompt erst in der Theorie der Physiker wieder einsteinisch krümmen und schließen wird: unverzüglich, nachdem er es auf den spätesten Bildern Cézannes, greifbarer denn Picassos *Demoiselles d'Avignon* schon getan hat? Man nimmt es nicht wahr, weil die Verräumlichung der Zeit sie eben auch als poiesis von Geschichte, die so viel leiser ist als deren ständige Kräche, unhörbar macht, sie um Rhythmus und Melos ihrer präzisen Bewegung bringt, die man ihren Spezialisten anheim stellt, wie aber deren nahperspektivischer Fleiß bei aller Datenhäufung so leicht etwas Taubes hat, bestätigt es nicht, daß eben auch der Anschauung ihr Alleinherrschaftsanspruch über die Erkenntnis eher Verdummungen als Gewinn bringt, wenn sie in ihrem eigensten Bereich noch die Entdeckung der Archäologen unbeherzigt, für ihre Aufgaben unbedacht läßt, daß höchst schlüsselfhafte topologische Strukturen, die dann zu umstürzenden früh- und vorge-

schichtlichen Funden führten, sich überhaupt nicht von nah zu erkennen geben, sondern einzig vom Flugzeug? Und müßten nicht die Menschen des absurden Mißverhältnisses, seiner wachsenden Schiefheit gewahr werden zwischen der bequemen Freizügigkeit ihrer Rauntouristik und der an Immobilität grenzenden Schwerfälligkeit, mit der sie ihre zeitliche, zumal geschichtszeitliche Orientierung spazieren lassen? Bestätigend wird der Stau, den wir fanden, längst als einer der Geschichte selber erfahren, sie will weiter, aber sie kann nicht, eine Mauer aus dreierlei Wahnsinn, wenn auch politische Vernunft alles drei abstellen könnte, ökologischem, ökonomischem, nuklearem, verstellt ihr die Sicht, alias Zuversicht. Was der politischen Vernunft selber, in der *Tat* daher auch der Geschichte im Weg ist, aber das provoziert ja nur ihre eigene, die mit Gorbatschow ja auch vielleicht schon begann, sind die partikularen perfekturischen Entwürfe, die sich selbst für Interessen halten, aber das heißt ja nur, daß der Stau selber eine Bewerkstelligung der verräumlichten Zeit ist und die ganze Rede vom Post-histoire so eine einsehbar Projektion des Posthistorismus auf seine eigene Nasenspitze; wenn er auch, abermals einsehbar, dieses unverlängerbare Ende eben schon für das der Geschichte hält. So läuft es eben, schon Heidegger ist es nicht entgangen, desto konsternierender dieser wichtigen Wahrheit dann nur die raunende Verstocktheit seiner eigenen substantivischen Hypostasen, mit dem *vorstellenden Denken*. Und immer ja, viel zu mechanisch, hat die Philosophie die Aporien, diese unerschöpflichen, aparten Unwegsamkeiten, mit denen sie zwar nicht so erfolgreich, aber eben viel methodischer als der Faust der Mütterszene, der ja bloß stampfend zu versinken braucht, es zu tun bekam, nur als statische wahrgenommen, was Wunder, wenn es welche blieben, aus ihrer leidigen Unverrückbarkeit sich kein Ausweg bot: mit dem Stau hört das auf, nicht nur erzeugt er völlig neuartige Aporien, die Aporetik wird selber mit Konsequenzen von kaum absehbarer Tragweite *seine*.

Sie werden denn auch hier nicht mehr ausgeführt; könnten es gar nicht, ohne daß die Grenze zur Sprache käme, die jedem Gesetz als Verhältnis von Vorgestelltem, Festschreibung einer Konstellation von Abstraktheiten, deren Horizont erst in Sicht kommt, wenn er sich, den sie gar nicht bemerkten, verschoben wird, an Geschichte, einschließlich Theoriegeschichte, als an jener unvordenklichen Selbstbezeugung der *Zeit* hat, die sich zuletzt nur erzählen läßt; und wie bemerkenswert sich ihr Wiederauftritt nun sogar dort vollzieht, in der Naturwissenschaft nämlich, wo der Begriff der *Naturgeschichte* im frühen neunzehnten Jahrhundert zugrunde ging, in der Kosmologie der Astrophysiker ist sie als Walten eines anthropischen Prinzips wieder da, läßt eine Schellingsche Intuition wiederauferstehen, das Universum bekommt selbst damit, Archibald Wheeler zufolge, etwas Selbstreferentes, also Subjekthaftes, Raum und Zeit wären ihm Leib und Seele, wie ungesichert, wo es zwischen beiden schon in den Mikrokosmen, die wir selber sind, zu Konflikten kommt, aber auch wie einleuchtend, schlösse doch - wofür es ja auch aus andern Überlegungen, die über die Erleuchtungen der Physik hinaus an Biologisches und Medizinisches anknüpfen, eine wachsende Reihe zufällig konvergenter Indizien gibt - sich am bündigsten so zwischen phänomenalen und physikalischen Zeitbegriffen, was sie ihren Traditionen nach trennt. Aber im Grunde wiederholt dieser stille Vorgang nur den seinerseits kaum schon genügend gewürdigten, der sich im Bereich der Humanwissenschaften mit Freuds einschneidender Entdeckung vollzog, daß die lebensgeschichtliche *Zeit* ihrer Veranschaulichung, also Verräumlichung, eine Grenze zieht, von der Apologie der narrativen Hysteriestudien bis wo im *Unbehagen in der Kultur* er das Gleichnis von der römischen Stadtgeschichte heranzieht, die so wenig wie die Ordnung des Seelenprozesses sich in *einem* Bild darstellen lasse, entdeckt sich die *Zeit* in der Psychoanalyse als ihr Potential, sich selbst zuzuhören; was sie als Durchlässigkeit füreinander ja schon mindestens der *zwei* *Zeiten* bestimmt, die da als Vertragspartner anwesen.

Der *Andere* - in seinem Zugeordnetsein zur erfahrenen *Zeit* wie nicht minder dieser zu ihm - ist schon damit da; wenn auch gewiß in den Schranken einer sehr triftigen, aber auch sehr besonderen Situation: in seiner generellen und konstitutiven Bedeutung, ohne die die ganze Anlage menschlicher Existenz entweder unbegreiflich oder a priori vertan wäre, hat erst Emmanuel Lévinas dieses Zuordnungsverhältnis auf den Begriff gebracht. Die Konsequenzen, die sich dar-

aus ergeben, für das Dasein wie erst recht für die *Zeit*, die ja nicht so leicht jedes Bild sprengte, zerspränge sie zuvörderst in ihren ekstatischen Augenblicken nicht selbst, auch nur andeutend nachzuzeichnen, griffe dem Vortrag Elisabeth Webers vor, auf den ich für eine Veranstaltung solcher *contre-temps* mich viel zu sehr freue. Meine eigene Begegnung mit Lévinas, in Holland vor einigen Monaten, da er aus sehr begreiflichen Gründen ja nicht den Boden unseres Landes betritt, hat denn auch gar keinen Einspruch in meinem gegen die außerordentliche kritische Aufschlußkraft seines Denkens, umgekehrt eben diese nur zwei Fragen in ihre Bewegungen kommen lassen, die beide *Geschichte* betreffen. Wenn sie jedem Gesetz, jeder nomothetischen Festlegung, eine Grenze setzt, wo zuletzt, wenn nicht in einem, das Erkenntnis, aber nicht Theoria ist, sich keiner *Betrachtung* verdankt, findet sie ihre eigene, und was wäre das anders, ja stiftete ihr erst selbst ihre Einheit, als jene unableitbare Erkenntnis von *Gut und Böse*, mit der jede beginnt: *praktische Vernunft* also in ihrer sicheren, aber nach Situationen und ihren Unvorhersehbarkeiten auch unendlich differenzierenden Festigkeit stets mit ungeteilter Aufmerksamkeit nur *vernommen* werden kann, nie verlässlich *begründet*? Kommt nicht auf seiner späteren Reflexionsstufe, für die der Charmides-Dialog sehr bezeichnend ist, zu dieser Einsicht, ihrer Unhinterfragbarkeit, mit der das ganze jüdische Vermächtnis schon anfängt, auch der platonische Sokrates? Und vor-verräumlicht es, zum zweiten, nicht eine Geschichtszeit in ihrem unabgeschlossenen Auftritt als Gegenwart, die gerade in ihrer Streckengliederung doch aus einem Abstand erst, einer sie als Quasi-Raum legitimierenden Nachträglichkeit, sichtbar wird, ihr noch während sie ein Heute ist einen Namen zu geben, der sie nicht ruft, sondern abtut?

Nicht, daß ich übersähe, was alles die gemeinte, also diese *Post-Moderne* - und wie dankenswert behutsam stellt sie sich ja keineswegs uns als Post-histoire vor! - ganz von selbst als ein relativ Abgehobenes, nämlich vor dem Hintergrund der Moderne, sich darbietet und in den Begründungen François Lyotards zumal so stringent sich in eben dieser Abgehobenheit reflektiert. Nur ihren Namen halte ich für voreilig: der Moderne, die doch selbst erst im Wachsen war, will er so gar keine *Zeit* vergönnen, mit dem Precarium jener Abgehobenheit ja eventuell fertig zu werden, hat doch jedenfalls in Deutschland sich die Moderne noch selbst gar nicht eingeholt, an Georg Büchner und seiner deutschen Wirkungsgeschichte ließ sich das, zwei Jahre ist es her, demonstrieren. Noch viel früher aber, 1982, ergab sich nicht nur das Problem bereits, auch seine überraschende Lösung, und so schlage ich sie auch heute zum Abschluß, da sie an Plausibilität seither eher gewonnen hat, vor, Jean Baudrillard stellte in einem Tübinger Kreis damals seine These vom *Tod der Moderne* vor, wie bedrückend, außer man entsann sich, daß ja der Tod gerade in seiner Sprache, wovon zumal Bataille viel Gebrauch machte, auch in einer Spielart als *petite mort*, was sehr verständnisvoll den Orgasmus meint, figuriert, also schlug ich Baudrillard vor, den Tod der Moderne als eben einen solchen kleineren auszulegen. Nun, er hat etwas gestutzt, hat gezögert; aber ausschließen wollte er diese Umdeutung, die ja eingestandenermaßen etwas Heuristisches hat, nicht - und warum sollte denn auch die Moderne, die nach den Lebensmaßen historischer Zeitalter jetzt doch gerade erst zu pubertieren begonnen haben kann - was ja eine schwierige *Zeit* ist, vielleicht erklärt das schon die einzuräumenden Mißlichkeiten, an denen die Postismen sich festsetzen - nicht ihren ersten Orgasmus haben?

Und wie wären gerade die nicht für unsere Frage, wie *Zeit* zu begreifen sei, einschlägig? Als ekstatische Aufhebung von *Kontrolle*, die in ihrer Unablösbarkeit so von räumlichen Ordnungen wie von deren Similes der *Verwalteten Welt* dient, in dieser Schlüsselstellung den bestürzenden Abstand zwischen Adorno und Habermas uns vor Augen führt, Kritischer Theorie und ihrer unkritischen, immer um Übersichtlichkeiten bangenden Prätendierung, haben sie in der *Tat* eine unverkennbare Beziehung zum Tod - aber vermögen sie nicht aus ihr gerade, dieser Nähe, dieser Intimität, die nicht möglich wäre, zerspränge nicht auch in ihnen schon als Parusien einer *Ewigkeit von unten* *Zeit* selbst, ihm seine Ungeduld auszureden? Was immer es mit dem Orgasmus, wenn es ein *Zeitalter* ist, das seine Bekanntschaft macht, auf sich hat, ich sehe nicht, wie zu dieser Erfahrung - die ja nicht auszuschließenderweise mit der von Osten her sich vollziehenden Konvulsion schon begonnen hat - nicht aufstürmischste alles erdenkliche Glück ihm zu wünschen wäre, und schließe mit diesem Glückwunsch.

Der polizierte Mythos

Carl Schmitts Hamlet-Studie

Die kleine, unbedeutende Studie zu Shakespeares 'Hamlet', die der Literaturliebhaber mit dem schlechten Geschmack, Carl Schmitt, im Jahre 1956 vorlegt, ist ein polemisch-politisches Seitenstück zum 1950 erschienenen 'Nomos der Erde'. Diese Dimension der Studie ist nicht auf den ersten Blick erkennbar, denn dunkel spricht Carl Schmitt in das Nachkriegsdeutschland, das seine Stilisierung zum Benito Cerno des Nationalsozialismus nicht bedingungslos anzuerkennen bereit ist.

Auf den kryptischen Charakter der Studie antwortet im folgenden eine immer wieder neu ansetzende Exegese als Methode der Annäherung an einen Text, der gegen die Formalisierung des Politischen, die Carl Schmitt ja selbst begrifflich in den 20er Jahren entscheidend gefördert hat, den Begriff des Mythos in die Welt des Politischen einführt. Damit kommt das in der 'Politischen Theologie' angedeutete Konzept der Säkularisierung an ihr Ende. Der Einbruch der material- oder substantiell-katechontischen Argumentation durchbricht das Gehäuse der modernistischen Argumentation über den Zusammenhang von Souveränität und Entscheidung aus dem Nichts, wie ihn der frühe Carl Schmitt skizziert hat, eine Argumentation, die im 'Begriff des Politischen' gipfelt. Die ausgesprochene kat-echon-Argumentation der 40er und 50er Jahre geht auf die Rettung der Zeit mit den Mitteln des Raums.

Die Gewalt, die den Punkt des Einbruchs der quasi-heilsgeschichtlichen Rede in den Horizont des Politischen kennzeichnet, ist die an dem die religiöse Rede weltgeschichtlich wird: dort schlägt sie in mythische Rede um. Allerdings: dieser Umschlag atmet, anders als die Großraumkonstruktion Carl Schmitts

von 1940, deren Kind sie ja auch ist, den Geist der Verzweiflung. Der Beschwörung eines europäischen Mythos, von dem hier die Rede ist, haftet im Rahmen einer katechontischen Geschichtsauffassung nur zu deutlich die Vergeblichkeit dieser Hoffnung an. In diesem Sinne ist noch Carl Schmitts spätere Studie zum Partisanen als Rückzugsgefecht zu verstehen.

Gegen das 'diffus-werden' des Politischen, gegen das diffundierende Politische, das die Verabschiedung des Konzepts der Souveränität nahelegt, setzt Carl Schmitt wider besseres Wissen den Wiederbelebungsversuch des Mythos als Wurzel des Politischen. So wird das Thema der Parlamentarismusanalyse wieder aufgenommen, an deren Ende die politischen Mythen aufleuchteten. 'Hamlet oder Hekuba' ist die Beschwörung des Politischen dort, wo es dem Staats- und Völkerrechtler unkenntlich zu werden droht.

1. Die Grundbegriffe

Das Spiel reflektieren heißt, es in der Wirklichkeit situieren. "Hamlet oder Hekuba" nennt Carl Schmitt die Indices, an denen die Wirklichkeit des Theaters lesbar wird als "der Einbruch der Zeit in das Spiel".

Das "Tabu der Königin" (13) und die "Abbiegung der Figur des Rächers" (22) bezeichnen die Stellen, an denen "zeitgeschichtliche Gegenwart" (28) in Shakespeares 'Hamlet' ragt. Das Tabu, das über der Frage nach Schuld und Unschuld der Königin Gertrud liegt und das Verhalten Hamlets lassen sich nicht innerhalb des Spieles motivieren, sondern finden, so Carl Schmitt, ihren Grund in der geschichtlichen Konstellation, die die Jahre 1600-1603 in England beherrscht.

Die heimlichen Helden des Dramas sind dann Jakob, seine Mutter Maria Stuart und die Königin Elisabeth. 'Hamlet' wird zum Drama des prospektiven König Jakob, der "vom Mutterleibe in die Spaltungen seines Zeitalters hineingeworfen" ist. (29) Er ist nicht nur der Sohn einer Mutter, die den Mörder ihres Gatten heiratet, deren eigene Schuld jedoch stets ungeklärt bleibt, er ist auch der protestantisch erzogene Katholik, der sich mit Elisabeth, die seine Mutter hinrichten läßt, zu arrangieren hat, um seine eventuelle Thronfolge nicht zu gefährden. Diese Präsenz Jakobs im Drama begründet das 'Tabu der Königin' ebenso wie die 'Hamletisierung des Rächers', diese Quellen der Unverständlichkeit. Den hermeneutischen Bann, der über 'Hamlet' liegt, bricht, wer den 'Einbruch der Zeit in das Spiel' diagnostiziert.

Der Interpret Carl Schmitt kann jetzt die ihm eigentlich am Herzen liegende Frage beantworten, die nach der "Quelle der Tragik" (7): Quelle der Tragik, so die Antwort, ist das "tragische Element eines wirklichen Geschehens" (50), das in die Reinheit des Spiels einbricht. Über die subjektive Erfindung erhaben, vermag einzig der zeitgeschichtlichen Wirklichkeit Tragik zu entspringen. 'Hamlet oder Hekuba' heißt denn genau jene Differenz, die das Trauerspiel von der Tragödie trennt. Die Tränen des Schauspielers um Hekuba ('Hamlet', II,2), die in Hamlet den Ausbruch der Selbstanklagen bewirken, sind nur Schauspielertränen. Die Tränen um Hamlet aber - zumindest diejenigen des elisabethanischen Publikums - sind keine Schauspielertränen, sondern fließen, weil die Erfahrung und das Wissen einer Wirklichkeit Theaterstück und Publikum eint: "alle Beteiligten wissen um eine unumstößliche Wirklichkeit, die kein

menschliches Gehirn erdacht hat, die vielmehr von außen gegeben, zugestoßen und vorhanden ist." (47) Tragik und freie Erfindung des Autors schließen sich aus. 'Hamlet' wird als Tragödie erkannt dort, wo das 'Tabu der Königin' und die 'Abbiegung des Rächers' den Einbruch der Zeit in das Spiel' bezeugen, wo "die Absichtslosigkeit des Spiels" (46) aufgegeben ist zugunsten des Ernstfalls namens Wirklichkeit.

Der Interpret hat sich scheinbar die wichtigsten Fragen beantwortet, dem Leser des Lesers aber bleibt noch eine offen: er sucht nach dem Sinn dieser Studie, die sich thematisch auf den ersten Blick so sehr vom kanonischen Werk ihres Autors abhebt. Was bedeutet die Frage nach der 'Quelle der Tragik' - und mehr noch: was bedeutet ihre Beantwortung durch den Hinweis auf eine dem Theaterstück und dem Publikum gemeinsame Wirklichkeit? Den Leser befällt früh die Ahnung, daß hier kein ästhetisches Problem im engeren Sinne verhandelt wird, sondern daß, was in der Differenz von 'Hamlet und Hekuba' erscheint, eine politische Fragestellung impliziert, die Frage nach dem Politischen selbst nämlich.

2. Die Aporie der Gemeinschaft

Identität und Repräsentation sind die "Gestaltungsprinzipien" (2), denen im staatsphilosophischen Werk Carl Schmitts die Aufgabe zufällt, die Einheit des politischen Körpers zu garantieren. Die vorgängige Anwesenheit des Volkes als "aktionsfähige" Größe ist der Kern des Konzepts der Identität; daß die Einheit dieses Volkes nie real anwesend sein kann, das Argument, auf dem die Notwendigkeit der Repräsentation sich erhebt. Das Prinzip der Identität bleibt in einem eigentümlichen Dunkel. Die Be-

stimmung, es handele sich hierbei um die Identität "des anwesenden Volkes mit sich selbst als einer politischen Einheit" (3) läßt vor allem die Frage offen, wie diese Identität sich offenbart, ob nicht auch sie, wie Repräsentation eines Modus der Hervorbringung bedarf, d.h. ob sie, zwar immer schon vorhanden, nicht doch her-gestellt wird. In der Hamlet-Studie lüftet Carl Schmitt für einen Moment - nicht zufällig auf dem Gebiet des Ästhetischen - den Schleier, der über diesen Fragen liegt.

Der Blick der Studie ruht ganz auf der zeitgeschichtlichen Wirklichkeit: von ihr nämlich kann und soll gesagt werden, daß sie ein Dichter, Theaterstück und Publikum Gemeinsames ist. Den 'Einbruch der Zeit in das Spiel' diagnostizieren heißt jetzt den Punkt feststellen, von dem aus 'Hamlet' zur quasi-kultischen Handlung gerät, die die Einheit von Dichter und Publikum beschwört als Einheit der Erfahrung einer gemeinsamen Wirklichkeit. Weder eine gemeinsame Wirklichkeit aber, noch ihre Erfahrung begründen eine Gemeinschaft. Von ihr kann erst dann die Rede sein, wenn die Übereinstimmung der je individuellen Erfahrungen tatsächlich als Gemeinsamkeit erfahrbar wird. Hier wird der Zirkel der Identität der politischen Einheit aufgerissen: die Gemeinsamkeit der Anwesenden muß sich darstellen um erfahren zu werden; nur als repräsentierte, nur in der Doppelung der Repräsentation wird sie erfahrbar. Gemeinschaft ist Hypostase der Gemeinsamkeit.

'Hamlet' dient als das Modell einer solchen Erfahrung der Gemeinschaft. Sie bezeugt sich dem Blick des sozialphilosophischen Beobachters im Aufweis der Tragik.

Dem Dichter die freie Verfügung über die Tragik absprechen, sie in einer außerhalb des Spiels liegenden Wirklichkeit gründen, ist der Versuch, die Tragik der Innerlichkeit der Subjektivität ebenso wie der vermeintlichen Beliebigkeit der Kunst zu entziehen. Erst der Ausschluß der Tragik aus der Willkür des Spiels läßt es als möglich erscheinen, daß in der dramatischen Rezeption eine Öffentlichkeit sich konstituiert. Nur wenn Elemente des Theaterstücks ihrer ästhetischen Potenz verlustig gehen, kann an ihm jene Öffentlichkeit sich entzünden und bewähren, die, Dichter, Schauspieler und Publikum umfassend, "auf der lebendigen Erfahrung einer gemeinsamen geschichtlichen Wirklichkeit" beruht. (47) Dieser "nicht relativierbare Ernst" der Tragödie begründet ihren "Mehrwert" (46): Annäherung an die Wirklichkeit der Gemeinschaft als 'politischer Mehrwert'.

Und doch ist die Tragödie ein Theaterstück. Verhandelt wird ja nicht über die Tränen, die die elisabethanische Gesellschaft zu einem beliebigen Zeitpunkt vergießt, sondern über die Tränen, die Hamlet auslöst. Es wird deutlich, daß Carl Schmitt auf der Suche nach einem archimedischen Punkt sich befindet: die nackte Wirklichkeit vermag ebensowenig eine Gemeinschaft zu legitimieren, wie dem festen Zugriff eines Einzelnen diese Leistung zugetraut werden darf. Die Aporie ist evident: Gemeinschaft darf nicht als hergestellte erscheinen, darf keine Spuren der Herstellung verraten; was aber nicht hergestellt ist, die vorgegebene Wirklichkeit, wird sich nie von selbst aus seinem Schweigen lösen. Während die Anwesenheit des Autors immer auf das Stigma der Herstellung verweist, antwortet die sonderbare Bestimmung der Tragik auf diese Aporie,

indem sie aus ihr herausführt. Tragik ist transformierte Wirklichkeit, die nicht dem Dichter anheim gegeben ist, sondern durch den Dichter hindurch spricht.

In einem etwas schwülstigen Satz notiert Carl Schmitt: "Die unumstößliche Wirklichkeit ist der stumme Felsen, an dem das Spiel sich bricht und die Brandung der echten Tragik aufschäumt." (47) Jenseits von Realität und Erfindung bezeichnet Tragik das Ergebnis ihres Zusammentreffens. Sie überbrückt produktiv die Kluft, die das Spiel, 'die grundsätzliche Negation des Ernstfalls' (Altmann), von der Wirklichkeit trennt, indem sie die Wirklichkeit selbst zum Subjekt der Rede im Spiel werden läßt. Tragisch, ließe sich schließen, ist die Erkenntnis des Ernstfalls im Spiel.

Das Konzept der Tragik bildet so im Werk Carl Schmitts jenen Punkt, an dem, nicht ohne Gewalt, aus der Aporie, die hinter der Dialektik von Identität und Repräsentation sich birgt, doch noch ein Weg gefunden wird. (4) Tragik heißt in diesem Kontext: Wirklichkeit gerinnt zu Text, um die Substanz der Gemeinschaft zu werden. Als Erzählung garantiert sie den Zusammenhalt, der in Tränen die Existenz des gemeinsamen, d.h. politischen Körpers bezeugt. Allen Invektiven gegen die Beliebigkeit des Ästhetischen zum Trotz: erst in potenziertem Repräsentation, erst im Theater, wird politischer Philosophie die Vorgängigkeit der Identität der politischen Einheit darstellbar. Ein einziges Mal bricht Carl Schmitt mit dem selbstaufgelegten juristischen Bilderverbot, löst sich aus der Abstraktion der staats- und verfassungsrechtlichen Begriffe, um prompt in bedrohlicher Nähe zum Prinzip 'Hekuba', dem Theater als bloßem Theater zu landen.

3. Der Wille zur Barbarei

Das Modell 'Hamlet' antwortet auf die Frage: wie bezeugt sich Gemeinschaft? Gegen Benjamin verweist Carl Schmitt auf den barbarischen Charakter von Shakespeares Theater im Verhältnis zum politischen Charakter des französischen Drama eines Corneille oder Racine. Politisch, daran sei erinnert, das Politische gibt sich bei Carl Schmitt als der Begriff einer Umhegung. Vom Politischen ist erst dort die Rede, wo vom Staat gehandelt wird; politisch ist 'Polizierung' des Daseins; "das merkwürdige Dreigespann" (65) von Politik, Polizei und Politesse bezeichnet ein und dasselbe geschichtliche Ereignis. Barbarisch aber sind die Tränen des elisabethanischen Publikums und die der Öffentlichkeit, die in ihnen zum Ausdruck kommt. Barbarisch ist 'der Einbruch der Zeit in das Spiel', und barbarisch ist die Erfahrung der Gemeinsamkeit, die er auslöst. Das Modell 'Hamlet' beschreibt mit dem Wissen um die durch den neuzeitlichen Staat erreichte Hegung eine elementare Einheit, die Einheit einer Wirklichkeit, die noch das Spiel erfaßt.

Die Unterscheidung 'Hamlet oder Hekuba' treibt also weit über das Theater hinaus in den Bereich des Politischen: sie ist das Instrument einer Diagnose. Mit seiner Hilfe wird der westlichen Welt die Frage nach dem Grund gestellt - und damit nichts anderes als die Frage nach ihrer Zukunft. Die implizite Zitierung des 'armen Max' verbürgt die Existenzialität dieser Fragestellung, indem er ihr Stichwort liefert: die Sache.

Noch heute soll sich der barbarische Charakter 'Hamlets' bewähren; noch heute stellt das Stück die Frage nach der Gemeinschaft. Diagnostizierbar wird sie in der Rezeption des Theaterstücks: um Hamlet soll immer noch geweint wer-

den, aber es soll nicht um ihn als um eine bloße Theaterfigur geweint werden. Glichen die Tränen des heutigen Publikums um Hamlet denen um Hekuba, so würde Carl Schmitts Urteil bitter ausfallen: "Wir hätten keine Sache und keinen Auftrag mehr und hätten beides für den Genuß des ästhetischen Interesses am Spiel hingegeben. Das wäre schlimm, denn es wäre ein Beweis dafür, daß wir auf dem Theater andere Götter haben als auf dem Forum und der Kanzel." (45)

Die Unterscheidung von 'Hamlet und Hekuba' in bezug auf das elisabethanische Publikum treffen, ist eine Sache; eine andere Sache aber ist es, dem europäischen Publikum der Nachkriegszeit eben diese Unterscheidung am selben Gegenstand abzunütigen. Was dem elisabethanischen Publikum unumstößlich weil gegenwärtige Wirklichkeit war, ist dem heutigen Publikum allererst bildungsbürgerliche Geschichtskennntnis, in der sicher keine Tragik zu gründen vermag.

Deshalb benennt Carl Schmitt jetzt neben der Wirklichkeit eine zweite Quelle der Tragik: den Mythos. Und tatsächlich bestimmt Carl Schmitt 'Hamlet' als den seltenen Fall eines europäischen, modernen Mythos. Die zeitliche Kluft, die das elisabethanische vom heutigen Publikum trennt, wird so überbrückbar: an die Stelle der Wirklichkeit im Modell der tragischen Rezeption tritt der Mythos, der zeitlose Präsenz gewährleistet. Er vermittelt den Spätgeborenen "die lebendige Gegenwart" einer Figur (51), die immer noch wirklich ist, weil sie mythisch geworden ist.

Hamlet dient allererst als Demonstrationsojekt: nicht nur wird an ihm die These von der Tragik des wirklichen Geschehens exemplifiziert, vom Verstummen des Spiels vor dem Ernstfall.

'Hamlet oder Hekuba' stellt in scheinbar höchster Formalität die konkreteste Frage: ist das moderne Europa dem Mythos gewachsen? Ist es fähig, im Mythos jene Einheit zu behaupten, deren Fortbestand im 'Zeitalter der Neutralisierungen' so zweifelhaft geworden ist? Diese formale Frage ist die Frage nach der Möglichkeit.

Das Objekt aber, an dem diese Frage ausgeführt wird, ist umso erstaunlicher, als die Mythen bekannt sind, die Carl Schmitt, an anderer Stelle, 30 Jahre früher beschrieben hat. In der Abhandlung über 'die geistesgeschichtliche Lage des Parlamentarismus' übernahm er die Sorrelsche Bestimmung des Mythos als einer 'Ordnung von Bildern', die den Grund gemeinschaftlichen Handelns legt, als eines Energiezentrums. An der Heraufkunft des anarchosyndikalistischen Mythos vom Generalstreik und des faschistischen nationalen Mythos las Carl Schmitt damals das bevorstehende Ende des Parlamentarismus ab. Mythen, die von Gemeinschaft erzählen, die gemeinschaftliches Handeln erst ermöglichen, diese Mythen stellten in seinen Augen dem rationalen Relativismus, den er im Parlamentarismus diagnostizierte, den Totenschein aus. Hamlet selbst aber ist ein solcher rationaler Relativist, der, mit Carl Schmitt zu reden, zur Dezision unfähig ist. Dem hier sich andeutenden Widerspruch entgeht, wer die verschiedenen Stränge der Studie erkennt.

Einerseits wird ganz formalistisch verhandelt: es gibt keine Antworten auf mögliche Fragen wie z.B.: ist 'Hamlet' wirklich ein Mythos? was ist der Inhalt dieses Mythos? wie konnte 'Hamlet' Mythos werden? Hier heißt es nur: 'Hamlet' ist ein Mythos, und alle anderen Fragen sind ohne Bedeutung. Es geht um die formale Klärung der Frage, die über die Zukunft Europas entscheidet:

wäre Europa noch fähig, seine Sache zu erkennen? Wer Politik in diesem Sinne als Kampf der Mythen liest, dem ist ein mythenloses Gebilde zum Untergang verurteilt.

Tatsächlich aber ist auch die Frage: warum Hamlet? lösbar. An der Figur Hamlet ist Geschichte kristallisiert. Daß Geschichtskennntnisse den Mythos nicht ersetzen können, war der Grund für Carl Schmitts Verdikt über Schillers Schauspiele. Nicht Bildungswissen, nur der Mythos bewirkt "eine gemeinsame Gegenwart und Öffentlichkeit". (48) 'Hamlet' ist zum Mythos geronnene Geschichte. Nicht von der Figur ist mehr die Rede, sondern von der geschichtlichen Wirklichkeit, die an ihr ablesbar bleibt. Zwischen dem katholischen Don Quijote und dem protestantischen Faust ist Hamlet für Carl Schmitt die Bild gewordene europäische Glaubensspaltung, steht Hamlet "mitten in der Spaltung, die das Schicksal Europas bestimmt hat." (54)

Der Mythos, der dem europäischen Publikum angeboten wird, ist seine eigene Geschichte. Europas Geschichte ist sein letzter Mythos. Nur wenn Europa, so scheint Carl Schmitt aus dem selbstauferlegten Schweigen zu orakeln, nur wenn Europa fähig ist, seine eigene Geschichte als Mythos zu ergreifen, findet es in der Aufgabe sich als eigenständiges Gebilde zu behaupten, seine Sache.

Droht Europa im Kampf um die Ausdehnung geschichtsloser Universalismen - der kommunistischen Weltrevolution und der kapitalistischen Wirtschaftsweise - aufgerieben zu werden, so wird erst seine Mythos gewordene Geschichte Europas Waffe. Als Mythos redet die Geschichte nicht mehr von Vergangenen, sondern von "Gegenwart und Wirklichkeit" (53). Als Mythos durchdringt sie alle Bereiche des Lebens und

garantiert so die Einheit der Götter des Theaters, der Kanzel und des Forums.

Erst der Mythos macht das Politische möglich. Die Totalität des Politischen, die vollständige und existenzielle Erfassung des Menschen "in der politischen Teilhabe" (5) baut auf die Totalität des Mythos. Kein Politisches ohne Mythos heißt das Ergebnis eines Denkens, das in der 'Tyrannei der Werte' nur die Kehrseite einer inhaltsleeren Bürokratie sieht. Wie die katholische Kirche in der Offenbarung, so muß das moderne Europa, wenn es überleben will, in seiner Mythos gewordenen Geschichte gründen. Wo die Macht der Transzendenz schwindet, schafft in Mythos umgeschlagene Immanenz jene Ordnung, die in der Bestimmung der je eigenen Sache die Bestimmung des Ernstfalls erst ermöglicht.

4. Das Kat-echon

Wenn Carl Schmitt vom Modell 'Hamlet' als der mythischen Ergreifung spricht, bleibt immer noch ein Rest an Konkretem im Dunkeln, die Figur des Hamlet selbst. Sie verschwindet scheinbar hinter der Rede über die geschichtliche Situation, auf der Tragik und Mythos ruhen. Werden Tragik und Mythos verdeckt vielleicht, aber mit höchster Intensität - auf das Politische hin gelesen, so bleibt die Frage offen, wie denn die Figur selbst auf der Folie des Politischen sich ausmacht. Die Klärung dieser Frage könnte deutlich machen, weshalb Carl Schmitt gerade auf diese Figur zu diesem Zeitpunkt sich stützt.

Hamlet ist der Sohn des Sieges: als gelte es zu bestätigen, daß der Krieg der Vater aller Dinge ist, wird Hamlet an dem Tag geboren, da der alte Fortinbras überwunden wird. Wenn sich dennoch an Hamlet die Hoffnung auf Frieden knüpft, so ist diese Hoffnung sehr trügerisch: Hamlets Friede ist nur der verhin-

derte, unterdrückte Krieg. Hamlets Wesen ist durch und durch katechontisch, aber eben auch nur katechontisch. Er ist ein seltsamer Held, unmythisch sollte man meinen, wie kein zweiter. Ein grübelnder Held, der Neue Mythos Europas.

'Hamlet' ist die moderne Bestimmung der Trias 'Zeit-Denken-Handeln' im Horizont radikaler Endlichkeit. Aus dieser Trias bildet Shakespeare Paare der Verrenkung: tritt Denken in Zeit, so eröffnet sich die Perspektive des Vergessens; Denken gesellt sich zu Handeln unterm Aspekt der Verhinderung; die Konfrontation von Handeln und Zeit aber geht auf die dialektische Lehre von rechtem Augenblick und Aufschub.

Hamlet erscheint in dieser Struktur als eine Figur veränderter Präsenz: gerade weil ihn die Suche nach 'sichrem Grund' seiner 'Sache' entfremdet (Hamlet: II,2), kann er als der Katechont des Bürgerkriegs fungieren. Die Prüfung der *justa causa* rückt Hamlet in die Nähe mittelalterlichen *ordo*-Denkens. (6) Sein technizistischer Widerpart, seine eigene Frage als Gestalt (7) ist der junge Fortinbras. Er nimmt das Hekuba-Motiv auf: er ist Hamlet Beschämung und Ansporn zugleich. Unbekümmert um die Gerechtigkeit seiner Sache nutzt er den günstigen Augenblick, in dem er Dänemark schwach glaubt, um von seinem Vater eingebüßtes Land wiederzuerobern. Kaum hat ihn der alte Fortinbras daran gehindert, sucht er auch schon ein neues, völlig unbedeutendes Ziel seines Triebes zum Krieg. Wie in der Hekuba-Szene, wird hier das Motiv der 'Sache' aktualisiert: am jungen Fortinbras wird nicht zuletzt deutlich, daß alles zur je eigenen Sache werden kann.

Politiktheoretisch kann gesagt werden: es ist Hamlets Besonderheit, zu glauben, daß die je eigene Sache auf eine über ihr liegende Wahrheit hin ge-

prüft werden müsse. In der Abwandlung eines Hobbesschen Diktums aber kann man mit Fortinbras sagen: nicht die Wahrheit einer Ordnung, die Entscheidung bestimmt die je eigene Sache. Insofern ist es auch nur konsequent, wenn Hamlets *dying voice* endlich auf Fortinbras fällt. Denn an der ersten Qualität eines Souveräns, der Fähigkeit zur Entscheidung, gebriert es dem jungen Norweger sicher nicht.

In einem letzten Zugriff kann jetzt noch einmal auf die Bedeutung der kleinen Studie eingegangen werden. 'Hamlet oder Hekuba' ist ein Seitenstück zum 6 Jahre früher erschienenen 'Nomos der Erde'. Dort war von den großen Errungenschaften des *Jus publicum europaeum* die Rede gewesen, der völkerrechtlichen Hegung des Krieges und der Festigung Europas.

Von ihrem Ende her wird die Epoche des europäischen Völkerrechts von seinem selbsternannten letzten Lehrer beschworen. Diese Beschwörung aktualisiert den christlichen *Topos* des *katechon*, des Aufhalters des *Anti-Christ*. Dieser *Topos* antwortet auf die zwei großen Beschleuniger, die Carl Schmitt zufolge Europa bedrohen: Kapitalismus und kommunistische Weltrevolution. Sie führen jene neue Nahme, die der Formel gehorcht: '*cujus regio ejus economia*'. Mit tiefer Trauer sieht Carl Schmitt Europas Substanz verschwinden. Im *katechon* blitzt noch ein letztes Mal die Hoffnung auf, Europa könne als eigenständiges Gebilde überleben. Deshalb ist der *katechontische* politische Mythos nur scheinbar paradox; tatsächlich bezeichnet er in der Dialektik von Handlung und Aufschub Europas weltgeschichtliche Stellung in einem neuen *Nomos* der Erde.

Es bleibt anzumerken, daß in der Betonung des *katechon* eine Verschiebung

im Denken Carl Schmitts offenbar wird. Zwar fungierte auch die von der Wahrheit befreite Deziision im Werk der 20er Jahre als *katechon*: der Souverän ist der *Katechont* des Bürgerkriegs, indem er die Verfügungsgewalt über die Interpretation des heiligen Textes an sich reißt. Als eine zeitgeschichtliche Erfahrung ist jedoch zu rechnen, daß der Entscheidung jetzt ein Teil ihres Rechtes auf Willkür genommen wird. Die *Nomos*-Konzeption, zumal dort, wo sie der *ordo*-Vorstellung sich nähert, besonders aber die Einführung des Mythos in den Bereich des Politischen bedeuten eine solche Rücknahme. Die Tragik und der Mythos werden ja in der kleinen Studie der Erfindung des Dichters entzogen, um eine, wie auch immer näher bestimmte Substantialität als Negation der Willkür zu sichern. Die Substantialisierung der ehemals formalistischen Argumentation Carl Schmitts ist selber Teil jenes großen Unternehmens: *KAT-ECHON*. Europa in seiner Mythos gewordenen Geschichte verankern heißt ja nichts anderes, als gegen die superlegalistischen Anmaßungen der Beschleuniger mit dem Paulus des Thessalonicherbriefes auszurufen: Stehet nun fest, liebe Brüder!

1. Carl Schmitt: *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf/Köln 1956. Im Text folgt auf Zitate aus dieser Schrift lediglich die Angabe der Seitenzahl.

2. Carl Schmitt: *Verfassungslehre*, Berlin 1970 (5. unveränderte Auflage), S. 204

3. a.a.O., S. 214

4. Das Werk kennt allerdings eine zweite Figur, die diesen gordischen Knoten zu lösen imstande ist; sie heißt 'souveräne Diktatur'.

5. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Hamburg 1933, S.21

6. vgl. Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde*, Berlin 1950, S. 112 ff. sowie S. 248 ff.

7. Carl Schmitt: *Ex captivitate salus*, Köln 1950, S. 90.

Die Kriege Carl Schmitts

oder: Vom Rauschen der Dezision

apostoleus = Flottenkommissar, Absendung, Apostelamt

"Der alleinige Weg zur Errichtung einer solchen allgemeinen Gewalt, die in der Lage ist, die Menschen vor dem Angriff Fremder und vor gegenseitigen Übergriffen zu schützen und ihnen dadurch eine solche Sicherheit zu verschaffen (...), liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen, die ihre Einzelwillen durch Stimmenmehrheit auf einen Willen reduzieren können (...) Dies ist die Erzeugung jenes großen *Leviathan* oder besser, um es ehrerbietiger auszudrücken, jenes *sterblichen Gottes*, dem wir unter dem *unsterblichen Gott* unseren Frieden und Schutz verdanken." (1)

Thomas Hobbes legt also die Frage nach einer "Übertragung" von Macht und damit nach der Struktur nahe, in der sie sich in Beziehung zum Krieg setzt. Nun ist diese Übertragung aber nicht nur Übertragung, sondern damit zugleich auch Substitution; sie *überträgt*, indem sie etwas durch ein anderes *ersetzt*: hier das "Naturrecht" der Einzelwillen durch die allgemeine Macht des Staates. Damit aber besitzt diese Übertragung alle Charakteristika der Metapher und der Metaphorik. Und dies erlaubt es, die Ökonomie des Staatlichen als Metaphorik, den Staat selbst aber als Metapher zu entziffern.

Metapher, Metonymie, Mythos

Eine allgemeine Ökonomie der Metapher nun, weit davon entfernt, einen Sinn im Akt der Übertragung stillstellen zu können, läßt diesen Sinn vielmehr zugleich entstehen wie auch gleiten, indem sie einen Signifikanten durch einen

anderen ersetzt. Lacan: "Der schöpferische Funke der Metapher entspringt nicht der Vergegenwärtigung zweier Bilder, das heißt zweier gleichermaßen aktualisierter Signifikanten. Er entspringt zwischen zwei Signifikanten, deren einer sich dem anderen substituiert hat, indem er dessen Stelle in der signifikanten Kette einnimmt, wobei der verdeckte Signifikant gegenwärtig bleibt durch seine (metonymische) Verknüpfung mit dem Rest der Kette." (2) Wie immer es vorerst um diese metonymische Verknüpfung bestellt sein mag: alle Paradoxien auch einer Übertragung von Macht werden unabweisbar dort ihr Zentrum finden, wo sie den Sinn metaphorisch gleiten läßt und damit die Vorstellung eines Zentrums staatlicher Macht selbst aushöhlt, in dem deren "Sinn" stillgestellt wäre. Staatstheoretisch: so sehr das "Naturrecht" der einzelnen durch die "Souveränität" des Staates ersetzt wird, auf die es sich überträgt, so sehr bleibt es doch gegenwärtig durch einen Mangel, der metaphorisch nicht gebunden werden kann und deshalb die Setzung der Metapher zu subvertieren droht. Hobbes' beschwörerische Formel beispielsweise, die solch struktureller Aushöhlung Widerstand entgegenzusetzen soll, lautet, daß der durch Übertragung geschaffene "sterbliche Gott" nur funktionsfähig sei, wenn jeder "sich selbst als Autor alles dessen bekennt und dabei den eigenen Willen und das eigene Urteil seinem Willen und Urteil unterwirft." (3) Der Autor, eine Schrift und eine Unterschrift also: beschwörerisch ist diese Wendung, weil sie die supplementäre Notwendigkeit eines schriftlichen Bekenntnisses jedes einzelnen an jenem Ort einspringen läßt, an welchem die metaphorische Bewegung selbst das Zentrum subvertiert, das sie im Akt der

Übertragung als "Sinn" zu stiften hatte. Es käme deshalb darauf an, dem beschwörerischen Ton bis zu jenem Punkt zu folgen, an dem er zu erkennen gibt, daß er sich aus mythischen Reserven abhebt, die im mythischen Bild des "Leviathans" selbst gespeichert sind und als Mythos das Gleiten des Sinns stillstellen sollen (4).

1938 bezieht sich der Mythologe Carl Schmitt in seinem Buch *Leviathan* auf Descartes und dessen Analogisierung von Körper und Seele einerseits, von Maschine und Intellekt andererseits: nach dieser Analogie lag "die Übertragung dieser Vorstellung auf den 'großen Menschen', den 'Staat' (...) nahe. Sie wurde von Hobbes vollzogen." (5) Man hat es bei Schmitt also mit einer cartesianischen Übertragung zu tun, die jedoch nur Moment einer zweiten, einer Rück-Übertragung durch Hobbes gewesen sein wird: "Nachdem auf solche Weise der große Mensch mit Leib und Seele zur Maschine geworden war, wurde die Rückübertragung möglich und konnte auch der kleine Mensch, das Individuum, zum *homme-machine* werden. Erst die Mechanisierung der Staatsvorstellung hat die Mechanisierung des anthropologischen Bildes vom Menschen vollendet." (6) Aber was heißt hier: Vollendung? Für Schmitt kommt offenbar alles darauf an, daß die Rück-Übertragung die Spuren jener Übertragung tilgt, die ihr vorangegangen sein soll. Vollendung heißt also: immer schon besitzt die Übertragung ihr Telos in jener Rück-Übertragung, in der sie sich vollendet gehabt haben wird. Immer schon soll sie jenem Sendemonopol unterstellt gewesen sein, aus dem die Metaphorik der Macht ihre spezifische Teleologie schöpft. Alle staatliche Souveränität des "Leviathan", alle Technik einer Begren-

zung des Krieges sei schließlich undenkbar, so Schmitt, würde sie sich selbst als abhängig von einer Übertragung erweisen, die ihr voranginge oder "unbewußt" in ihr fortdauerte und sie dadurch verschieben würde. Sie wäre undenkbar, sollte ihr Ursprung nur auf den anderen Ursprung eines anderen Ursprungs verweisen und so fort. Sie ließe also nur ihre eigene Ursprungslosigkeit erfahrbar werden, sollte den vom Signifikanten des Staates substituierten Signifikanten gestattet werden, metonymische Beziehungen "mit dem Rest der Kette" aufzunehmen und zu unterhalten. Deshalb (und an diesem Ort einer Übertragung und ihres Monopols) rühmt Schmitt die Zeiten eines Hobbes, für den menschliche Artefakte wie der Staat als abgeschlossene Einheit von Mechanismus, Organismus und Kunstwerk "durchaus noch mythische Bedeutung haben" konnten (7).

Der Mythos, der das absolute Sendemonopol der Übertragung garantieren soll, springt also dort ein, wo sich zeigt, daß die Metaphorik, Übertragung vom einen zum anderen, nicht vollständig im Sinn eines gesättigten Feldes sein kann. Dort, wo sich zeigt, daß sie sich nicht stillstellen läßt; daß alle Übertragung in einer Möglichkeit zur Verschiebung verankert ist, die sich ihrerseits nicht restlos beherrschen läßt. Und darin besteht jene tödliche Gefahr für den "Leviathan", gegen die alle Gewalten des Mythos aufgeboren werden müssen. Denn die Konstruktion des Staates, die dessen Souveränität in der Möglichkeit absoluter Entscheidung über die Untertanen begründet, ist diese Fiktion absoluter Beherrschbarkeit. Sie will also die absolute Metapher, die alle Möglichkeit der Verschiebung spurlos getilgt hätte. Sie bedarf deshalb des Mythos, der mit der

Möglichkeit der Verschiebung auch die Zeit still stellt, die es erlauben könnte, "die Zensur zu umgehen" (8). Mythisch aufgeschoben, steht staatliche Macht deshalb im Horizont stehender Zeit, und das heißt: im kat echon einer unermeßlichen Drohung.

Katechontisch sind Figuren, die sowohl aufhalten wie niederhalten: Figuren einer Macht also, die Techniken des Aufschubs instrumentalisieren, indem sie aus ihnen einen Mehrwert ziehen. Aufgeschoben wird jener "Naturzustand" eines Krieges jedes gegen jeden, der als Drohung im Horizont der staatlichen Metapher steht. Um diesen Horizont aufrechterhalten zu können, muß sie ihn jedoch immer auch schon überschritten, also den "Naturzustand" als jenen Ausnahmezustand durchquert haben, von dem die Metapher ausgehen muß, ohne ihn jedoch in sich, metaphorisch, repräsentieren zu können. (Um Analogien zu bemühen: So wie der Wert zunächst in sein anderes - lebendige Arbeit - überzugehen hat, um aus Produktion und Verwertung einen Mehrwert zu ziehen, ohne sich aber als Wert "an sich" darstellen können; so wie sprachlich ein Signifikant in einen anderen Signifikanten übertragen worden sein muß, um einen Mehrwert an "Sinn" zu erzeugen, ohne sich aber als Sinn "an sich" darstellen zu können: so muß auch die Metaphorik staatlicher Souveränität immer schon den "Naturzustand" durchlaufen haben, um jene Grenzen errichten zu können, die den inneren Frieden vom äußeren Krieg unterscheidbar machen sollen.) Schmitts Titel für diese Bewegung ist "Dezision": Nicht Wahrheit, sondern Autorität setze Recht; Souverän sei, wer über den Ausnahmezustand entscheide, usw. In der Dezision hat sich staatliche Metaphorik also auf jenen

Nullpunkt eines Werts zusammengezogen, welcher es erlaubt, ein Feld von Termen metaphorisch zu durchlaufen und sich hier in vielfältigen Metamorphosen immer nur selbst anzutreffen und zu potenzieren. Im Innern jeder metaphorischen Bahnung waltet ein Mythos absoluter Geschwindigkeit und unbegrenzten Mehrwerts (9).

Was aber bedeutet dieser Einsatz des Mythos für die Beziehung von cartesianischer Übertragung und Hobbescher Rück-Übertragung? Die cartesianische Übertragung darf einerseits nicht vernehmbar werden; sie darf von der Rück-Übertragung aber auch nicht zum Schweigen gebracht werden. Würde doch auch dieses Schweigen, diese Stille noch auf eine Übertragung verweisen, die von der Rück-Übertragung nicht restlos besetzt werden konnte; würde sie doch auf eine wilde Anomalie verweisen, die sich dem Mythos souveräner Dezision immer schon entzogen hätte. Deshalb darf der "Leviathan im Sinne des Mythos vom Staat als der 'großen Maschine'" (10) gerade nichts der Stille überlassen. Gerade die "unausrottbaren Vorbehalte (...) der Stille gegenüber dem Geräusch" sind, Schmitt zufolge, geeignet, "den positiv gemeinten Mythos vom Leviathan zu besiegen und in ihren eigenen Triumph zu verwandeln" (11); auf diese Beziehungen von Geräusch und Stille wird zurückzukommen sein, wo vom Krieg und der Vernichtung die Rede sein muß.

Die "jüdische Existenz"

Zunächst aber: wenn die Gefahr der Stille auf eine verschwiegene Spur innerhalb der Metapher verweist, die sie zugleich in eine unkontrollierbare Beziehung zu einem gewissen Äußeren ihrer

selbst setzt, so muß alles ausgeschlossen bleiben, was solche Turbulenzen von Innen und Außen zum Zuge kommen lassen könnte. Wenn deshalb solche Turbulenzen, so Schmitt, vom deutschen Idealismus, insbesondere Kant, "an der Hand des Gegensatzes von 'Innen' und 'Außen' formuliert werden" (12), so kündige sich hier bereits jener Tod des "Leviathan" an, in dem sich dessen Sterblichkeit erfülle. Doch früher schon, nämlich selbst bei Hobbes, zeige "sich die Bruchstelle in der sonst so geschlossenen, unwiderstehlichen Einheit. Hier, wo es um das Wunder und den Glauben geht, weicht Hobbes am entscheidenden Punkt aus. (...) An dieser Stelle nämlich tritt die Unterscheidung von innerem Glauben und äußerem Bekenntnis in das politische System des Leviathan ein. Hobbes erklärt die Frage der Wunder und Mirakel für eine Angelegenheit der 'öffentlichen', im Gegensatz zur 'privaten' Vernunft; er läßt es aber dem Einzelnen, kraft der allgemeinen Gedankenfreiheit - quia cogitatio omnis libera est - unbenommen, bei sich selbst, gemäß seiner privaten Vernunft, innerlich zu glauben oder nicht zu glauben und das eigene iudicium in seinem Herzen, intra pectus suum, zu wahren." (13)

Wunder, das vom Mythos der Dezi- sion nicht restlos besetzt werden kann, sondern der Urteilskraft (14) zugewiesen wird: für diese kleine Differenz, die alle Souveränität öffnet, weil sie in die Meta- phorik einer Politischen Theologie nicht fällt, bietet sich Schmitt ein Name an: "der Jude". Wenn der Mythos des Staates die metonymische Bewegung stillzu- stellen hat, um den absoluten Mehrwert seiner Metaphorik zu garantieren, so ist jener Mythos dem "Leviathan" unveräu- ßerlich, der die metonymischen Effekte der Metapher mit "dem Juden" identifi-

ziert. An ihm hat sich die Produktion unbegrenzten Mehrwerts stets schon vollzogen und vollzieht sie sich in den Bahnen einer unerschöpflichen Paranoia. Die Name "des Juden" wird von Schmitt zunächst auf Spinoza gemünzt: "Schon wenige Jahre nach dem Erschei- nen des 'Leviathan' fiel der Blick des ersten liberalen Juden auf die kaum sichtbare Bruchstelle. Er erkannte in ihr sofort die große Einbruchstelle des modernen Liberalismus, von der aus das ganze, von Hobbes aufgestellte und gemeinte Verhältnis von Äußerlich und Innerlich, Öffentlich und Privat, in sein Gegenteil verkehrt werden konnte." (15) Jene minimale *Unentschlossenheit* also, die Hobbes unterlaufen war, als er im souveränen Korpus des Staates die Bruchstellen - partikuläre Fluchtlinien insgeheimer Glaubensfreiheit seiner Bürger - zuließ, droht im selben Augen- blick den souveränen Korpus der Meta- pher in der Diaspora einer metonymi- schen Bewegung zu zersetzen: was sich als Gott will, wird sterblich bleiben, weil es Gott nicht ist, sondern Götzenbild. Daran erinnert die "jüdische Existenz". Sie löst den Tod dieses Gottes durch Techniken eines Verrats aus, der vom mythischen Programm des maschinisier- ten "Leviathan" ebenso herausgefordert wird wie er es abstürzen läßt, und zwar technisch, durch eine "kleine, umschal- tende Gedankenbewegung aus der jüdi- schen Existenz heraus" (16).

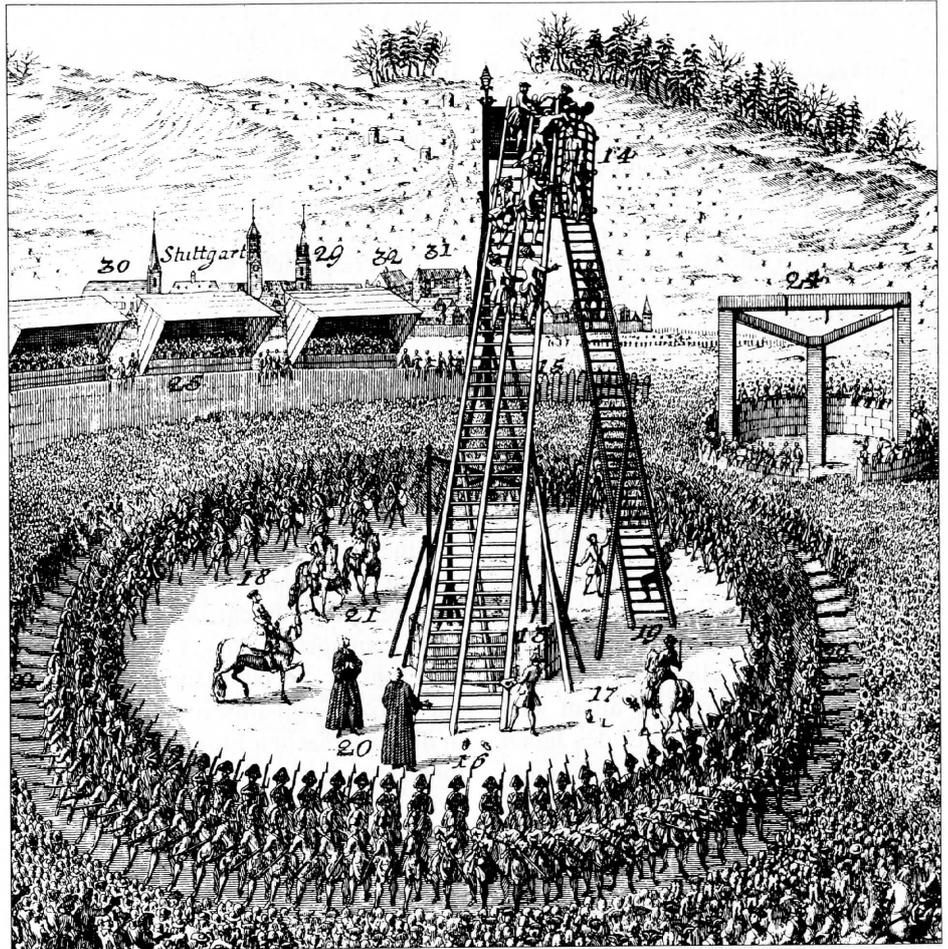
Aber woran hatte Spinoza denn, etwa im 50. Brief, zu erinnern gewagt? Daran, daß die absolute Metapher Götzendienst ist. Spinozas "'Verschiebung' des ontolo- gischen Beweises", die in "einer Über- schreitung des unendlich Vollkommenen als Eigenschaft zum absolut Unendli- chen als Natur" (17) besteht, beschei- nigt dem Kriegsverhältnis, das Hobbes

errichtete, die metonymischen Bewe- gungen einer metaphorischen Ausbeu- tung unterwerfen zu wollen, die unbe- grenzt sein will und - als Ausbeutung - doch nicht unbegrenzt sein kann. Sie dennoch unbegrenzt zu machen hieße, dem Terror jenen Geburtsbrief auszu- schreiben, auf den Spinoza bekanntlich antworten wird: "Was die Staatslehre betrifft, so besteht der Unterschied zwi- schen mir und *Hobbes* (...) darin, daß ich das Naturrecht immer unangetastet lasse und daß ich der höchsten Obrigkeit in einer jeden Stadt nur so viel Recht den Untertanen gegenüber zuerkenne, als dem Maße von Macht entspricht, um das sie den Untertan überragt, als welches immer im Naturzustande der Fall ist." (18) Woran wagt Spinoza also, in die- sem 50. Brief zu erinnern? Daran, daß die Tensionen, Brüche, Interferenzen und Anomalien von Übertragung und Rück-Übertragung jeder Metaphorik ir- reduzierbar sind: "Denn bei ihr überträgt niemand sein Recht derart auf einen an- deren, daß er selbst fortan nicht mehr zu Rate gezogen wird; vielmehr überträgt er es auf die Mehrheit der gesamten Ge- sellschaft, von der er selbst ein Teil ist." (19)

Nicht Metapher oder Verdichtung also, sondern Verschiebung, Metonymie, Berührungsassoziation, die alle Meta- phorik der Macht nur durchläuft, um in ihr jene Irrfahrten des Semantischen an- treten zu können, deren Gemeinbegriffe das Politische einem Rechtsnaturalismus Hobbesscher Prägung entwinden (20). Bei Spinoza jedenfalls verhält sich alles so, "daß der Übergang keine Übertra- gung des Rechts mit sich gebracht hat (oder allenfalls in scheinbarer Weise), sondern nur eine Verschiebung des Ver- mögens, nicht eine Zerstörung, sondern eine vielfältigere Organisation der Anta-

gonismen" (21). Deshalb kann Spinoza alle Versuche als Verkennung zurückweisen, die Vermittlung von Einheit und Vielfalt in einer absolutistischen Metaphorik stillzustellen. Und deshalb ist auch Spinozas "Innen" zwar staatliche Bastion, aber als "Innen" selbst schon in dem Augenblick verschoben, in dem eine absolute Metaphorik ihren Ausgang vom unbegrenzten Mehrwert der Dezi-sion nehmen will; wie Schmitt konstatiert: "in dem Augenblick, in dem die Unterscheidung von Innen und Außen anerkannt wird, ist die Überlegenheit des Innerlichen über das Äußerliche und damit die des Privaten über das Öffentliche im Kern bereits entschiedene Sache. Eine öffentliche Macht und Gewalt mag noch so restlos und nachdrücklich anerkannt und noch so loyal respektiert werden, als eine nur öffentliche und nur äußerliche Macht ist sie hohl und von innen her bereits entseelt. Ein solcher irdischer Gott hat nur noch den Schein und die *simulacra* der Göttlichkeit auf seiner Seite" (22).

Aber deshalb hätte das Simulakrum auch nie in ein Leben eintreten und Bewegungen dezisionistisch beginnen und metaphorisch durchlaufen können, wenn er an der "jüdische Existenz" nicht immer schon unbegrenzten Mehrwert erzeugt hätte. Wie jeder ökonomische oder sprachliche Wert, so zehrt auch seine Metaphorik von einem Verschwinden, das immer schon verschwunden sein muß - einer Abwesenheit, die niemals Abwesenheit einer Anwesenheit gewesen sein kann. Sein Tod bleibt katechontische Bedingung eines Lebens, das er allein seiner Sterblichkeit verdankt; das er also der "jüdischen Existenz" dadurch schuldet, daß er sie absolut verurteilt hat. Immer schon ist der Zorn seiner apostolischen Sendung "über sie gekom-



*Zeitgenössischer Bildbericht der Ermordung
Joseph Süß Oppenheimers im Jahr 1738 .*

*(Installation eines Schauplatzes neben dem Schauplatz, die
eine souveräne Teilung in "Innen" und "Außen" ermöglicht)*

men zum Ende hin" (23), um Sendung des Absoluten sein zu können. Der äußere Naturzustand, den auszuschließen und zu kontrollieren den Begriff des Staates begründen soll, ist damit auch immer schon *in* diesem Begriff und *in* diesem Staat. Er ist unverzichtbare Bedingung, um den Darstellungsraum jener Souveränität zu öffnen, die den inneren Frieden herstellbar, den Feind benennbar und Kriegserklärungen formulierbar werden läßt. Aller Aufschub erzwingt und zersetzt gleichermaßen die Reinheit einer Dezision, die ihrerseits vom Aufschub dessen zehrt, was sich metonymisch der Metapher vorenthält: "Die Träger der Entfaltung dieses innerlichen Vorbehalts waren untereinander sehr verschieden und sogar entgegengesetzt: Geheimbünde und Geheimorden, Rosenkreuzer, Freimaurer, Illuminaten, Mystiker und Pietisten, Sektierer aller Art, die vielen 'Stillen im Lande' und vor allem auch hier wieder der rastlose Geist des Juden, der die Situation am bestimmtesten auszuwerten wußte, bis das Verhältnis von Öffentlich und Privat, Haltung und Gesinnung, auf den Kopf gestellt war." (24)

Die Bühnen des Krieges

"Der Jude", dessen Ausschluß die Staatlichkeit und den staatlich geführten Krieg also einerseits ermöglicht, wird aber gerade deshalb die Privilegien eines Gesetzes nicht genießen können, das jene Begrenzung des staatlich geführten Krieges vorsieht, das Schmitt dessen "Hegung" nennt. Um Feindschaft und Hegung denkbar zu machen, muß die "jüdische Existenz" bereits jenen unbegrenzten Mehrwert im Innern der Macht-Metaphorik abgeworfen haben, der die "jüdische Existenz" nicht nur undarstellbar macht, sondern damit voll-

ständig nichtig werden läßt. Somit verdankt die staatsrechtliche Ordnung "dem Juden" alles: unabtragbare Schuld, die abzutragen bedeuten müßte, die Fundamente des Staates selbst abzutragen; oder aber, wie sich vielleicht wagen läßt hinzuzufügen: die Träger dieses Namens: "Jude", selbst zu vernichten.

Unvermeidlich wird deshalb aber auch, daß ein Krieg gegen "den Juden" nicht eröffnet werden kann und doch alles, worin sich die imaginäre "jüdische Existenz" artikulieren könnte, von Schmitt in den quasi-militärischen Kategorien eines totalen Krieges aufgezeichnet wird. Im Übergang zu einer politischen "Theo-zoologie" (25) beginnt die unermeßliche Drohung des kat echon, Gestalt anzunehmen. Seit dem Wiener Kongreß etwa "bricht die erste Generation emanzipierter junger Juden in breiter Front in die europäischen Nationen ein" (26); "Stahl-Jolson ist der Kühnste in dieser jüdischen Front", verwirrt "den innersten Kern dieses Staatswesens, Königtum, Adel und evangelische Kirche" (27) und führt "auf die Ebene des innerpolitischen Feindes, des 'Konstitutionalismus', an dem der preußische Soldatenstaat unter der Belastungsprobe eines Weltkrieges im Oktober 1918 zusammenbrechen mußte. Stahl-Jolson arbeitet hier in der Gesamtlinie seines Volkes, in dem Doppelwesen einer Maskenexistenz, die um so grauenhafter wird, je mehr er verzweifelt ein anderer sein will als er ist" (28).

Die Unheimlichkeit des Grauens, das hier einfällt, besteht in einer Bewegung, die weder innen noch außen verortet werden kann. Genesis absoluter Metaphorik, äußerlicher als alles Außen, innerlicher als alles Innen, und das heißt: von einer Metaphysik souveräner Dezision dem fundamentalen Vergessen

überantwortet, steht dem Dritten, diesem unheimlichen Gast, das Gesetz der Hegung nicht zu, das sich in der absoluten Metapher (er)schöpft. "Dem Juden" gelang es, so will es Schmitts schneidender Antisemitismus, "einen lebenskräftigen Leviathan zu verschneiden" (29). Es wird also darum gehen, noch die Tilgung der Spur zu tilgen.

Dies jedenfalls hat es Jacob Taubes erlaubt, auf Schmitts katechontisches Resumé von 1936 zu verweisen: "Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn." (30) Dabei geht es weder darum, Schmitt einen Antisemitismus zu bescheinigen, den er ansonsten mit vielen anderen teilte, noch um den Nachweis, daß sein Begriff der Souveränität antisemitische Konnotationen aufweist. In beiden Fällen trüge der Skandal den Charakter einer Episode und wäre deshalb zu begrenzen. Schmitts Herausforderung reicht weiter, ohne daß schon bezeichnet werden könnte, was sie herausfordert. Läßt sie vielleicht die Abgründe ermessen, aus denen sich die westeuropäische Theatralik des Krieges und der Politik begründet hatte und erscheinen konnte, so lange sie aufrechtzuerhalten war? Oder fixiert sie den geschichtlichen Augenblick, in dem sich jene Techniken und Maschinerien entfesseln, die den theatralischen Schauspielplatz von Politik und Krieg ermöglichen, nun aber restlos überrannt und besetzt hätten? Vielleicht. Aber hätte die absolute Metaphorik, in diesem Augenblick der absoluten Vernichtung, dann nicht auch in eine vollständig neue Situation des vollendet Immergleichen geführt: in die Situation einer Offenbarung, einer Präsentation des Nicht-Präsenten, einer *Apokalypse*? Und hätte sich in einem solchen Offenbar-Werden nicht selbst noch der metaphorische Triumph

abendländischer Metaphysik abgezeichnet, wenn deren Theatralik noch jenes Ende inszeniert hätte, aus dessen Aufschub kat echon es die Souveränität des "Leviathan" immer schon begründet hätte? Wenn sie also, in der Vernichtung, alle Möglichkeit der Verschiebung dem Terrorismus ihrer absoluten Metaphorik unterworfen und *in dieser* dargestellt hätte?

Für einen Moment etwa scheint Jean-François Lyotard zu erwägen, ob sich das Schicksal des Abendlandes in jener Anomalie offenbart haben könnte, "daß man die Juden nicht gemäß der abendländischen Institution des kriegerischen Konflikts -, daß man sie umgebracht hat, ohne zuerst den Schauplatz der Politik und des Kriegs aufzurichten." (31) Aber er schließt sich dieser Hypothese nicht an; ließe sie doch darauf hinaus, die Figuren der Souveränität in der Theatralik des Krieges zu bestätigen; ließe sie doch darauf hinaus, die Metaphorik der Macht nur der Verletzung anzuklagen, derer sie sich schuldig gemacht hätte, als sie die Bühne des Krieges verließ und zur totalen Vernichtung überging. Sie ließe darauf hinaus, die Vernichtungslager nur als eine historische Anomalie zu verhandeln, die keine andere Beziehungen zur Regularität des Theatralischen unterhalten hätte als die einer monströsen Beiläufigkeit.

Der Staatsterrorismus

Die Vernichtungslager aber stellen keine Anomalie in diesem beiläufigen Sinn dar. (Und dies nicht etwa, weil sie ex negativo doch irgendeinem *nómos* gehorcht hätten oder weil die Zentren der Vernichtung, als "beiläufig" bezeichnet, in furchtbarer Weise verkannt wären. Überhaupt wird es nicht um eine *moralische* Anklage gehen, die immer

ein Urteil erfordern würde, für das es einen Richter nicht geben kann.) Vielmehr stellen die Vernichtungslager deshalb keine Anomalie dar, weil sie *nichts* - und nicht einmal eine Anomalie - darzustellen hatten oder hätten darstellen können; oder anders: weil sich in ihnen nur die theatralische Darstellung jenes Undarstellbaren vollendet hat, von dem die Simulakren souveräner Darstellung stets zehrten. Sie hat sich vollendet im Entsetzen jenes jüdischen Kindes, dessen Foto nach der Niederschlagung des Aufstands im Warschauer Ghetto aufgenommen wurde: bewaffnete Uniformierte hinter sich, die Arme als Zeichen der Ergebung gehoben; aber wissend oder zumindest ahnend, jenes Gesetz der Hebung nicht in Anspruch nehmen zu können, das es durch das Zeichen der Ergebung anzurufen wagte; wissend oder zumindest ahnend, ausschließlich und unwiderruflich dem Gesetz der Vernichtung unterstellt zu sein, in dem sich die Metaphorik der Macht unendlich schließen sollte. Nicht zwei Gesetze also, aber auch nicht eines; nicht zwei Schauplätze, aber auch nicht einer; nicht zwei Kriege, aber auch nicht einer. Vielmehr eine Verteilung von Geräusch und Stille, Mythos und Vorbehalt, die sich als Selbstinszenierung des "Leviathan" kat echon, im Konzentrationslager seines Imaginären, von Anbeginn zu erkennen gab und sich in der Vernichtung jener, die den Namen "Jude" tragen oder denen dieser Name zugewiesen wurde, apokalyptisch vollstrecken sollte: "Die SS führt nicht Krieg gegen die Juden. (...) Der Krieg liefert nur die nötige Geräuschkulisse, hinter der, im Stillen, das Verbrechen vollführt wird. Heimlich, kaschiert, sozusagen im Hinterhof suchen Europa und das Abendland mit dem Unvergeßlichen fertigzuwerden, das immer vergessen, seit langem immer

vergessen ist. Ohne zu wissen, was sie tun, und in der Hoffnung zu vergessen, was sie getan haben werden. Ein sekundärer Schrecken, besser: ein Grauen, das an dem unfreiwilligen Zeugen des 'primären' Schreckens verübt wird, der nicht einmal verspürt wird, der nicht lokal, sondern unbestimmt ist, aber der in diesem Grauen lastet wie eine beharrlich aufgeschobene Schuld. Stellt man den sekundären Schrecken dar, so verlängert man ihn, denn er ist an sich selbst nur Darstellung, Repräsentation." (32)

Die Kriege Carl Schmitts, die mit unabweisbarer Notwendigkeit jene Drohung des kat echon wahr machen mußten, aus deren Aufschub sie "edle Gebärden, schöne Lieder" (33) zu ziehen wußten, haben deshalb selbst und aktiv einen neuen Zeitraum eröffnet, den des Staatsterrorismus. "Der Staatsterrorismus ist eine Form der Selbstverwaltung, die von der individuellen auf die staatliche Ebene übertragen worden ist. Man 'selbstverwaltet' nicht mehr den Frieden, sondern jeder seinen eigenen Krieg." (34) Die Katastrophe hat also stattgefunden. Jeder paradoxe Versuch aber, einer Annäherung der Vernichtung die Dauer des Geschriebenen zu verleihen, wird sich zunächst daran zu bestimmen haben, in welchem Ausmaß es ihm gelingt, sich den Politischen Theologien des Staates, den Feierlichkeiten seiner Entscheidungen, den mythischen Sättigungen seiner Metaphern zu entwinden. Was allerdings verlangen würde, eine Schrift diesseits und jenseits jener Grenze zu entziffern und zur Geltung zu bringen, die vom metaphysischen Begriff absoluter Zeit und unbegrenzten Mehrwerts gezogen wird - als unterhintergehbare Bedingung aller Metaphorik, als Schrift vor jeder Bedeutung, als Gesetz vor jedem Wissen, als "*Jenseits*, das die Metapher sich ereignen läßt" (35).

- 1 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt/M. 1984, S.134
- 2 Jacques Lacan, *Schriften II*, Weinheim-Berlin 1986, S.32
- 3 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, a.a.O., S.134
- 4 Über diese Abhängigkeit der Metapher vom Mythos vgl. z.B. Jacques Lacan, *Schriften II*, a.a.O., S.45
- 5 Carl Schmitt, *Der Leviathan*, Köln 1982, S.59
- 6 Carl Schmitt, *Leviathan*, a.a.O., S.59
- 7 Carl Schmitt, *Leviathan*, a.a.O., S.62
- 8 Jacques Lacan, *Schriften II*, a.a.O., S.36
- 9 vgl. Jacques Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S.208
- 10 Carl Schmitt, *Leviathan*, a.a.O., S.118
- 11 Carl Schmitt, *Leviathan*, a.a.O., S.96
- 12 Carl Schmitt, *Leviathan*, a.a.O., S.61
- 13 Carl Schmitt, *Leviathan*, a.a.O., S.84f.
- 14 Spinozas entschlossener Kampf richtet sich gegen jene Vorurteile, "die die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren machen, die es ganz und gar verhindern, daß noch einer seine Urteilskraft gebraucht und wahr und falsch unterscheidet, und die mit Fleiß ausgedacht scheinen, um das Licht des Verstandes völlig auszulöschen" (*Theologisch-politischer Traktat*, Hamburg 1984, S.7)
- 15 Carl Schmitt, *Leviathan*, a.a.O., S.86
- 16 Carl Schmitt, *Leviathan*, a.a.O., S.89
- 17 Gilles Deleuze, *Spinoza*, Berlin 1988, S.59
- 18 Baruch de Spinoza, *Briefwechsel*, Hamburg 1986, S.209f.
- 19 Baruch de Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, Hamburg 1984, S.240
- 20 Von hier aus jedenfalls ließe sich Spinoza mit Lacan lesen. Denn "die Rätsel, die das Begehren jeder 'Naturphilosophie' aufgibt, seine Raserei, die den Abgrund der Unendlichkeit mimetisch wiederholt, die innige Verbindung, in die es die Lust zu wissen und die Lust zu herrschen mit dem Genießen bringt, diese Rätsel verdanken sich keiner anderen Regellosigkeit des Instinkts als seinem Gefangensein in den ewig auf das Begehren nach etwas anderem ausgerichteten Bahnen der Metonymie." (Jacques Lacan, *Schriften II*, Weinheim-Berlin 1986, S.44)
- 21 Antonio Negri, *Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, Berlin 1982, S.131
- 22 Carl Schmitt, *Leviathan*, a.a.O., S.94
- 23 Die Figur dieser Finalisierung des christlichen Verhältnisses zu den Juden lautet bei Paulus vollständig: "Die haben den Herrn Jesus getötet und die Propheten und haben uns verfolgt und gefallen Gott nicht und sind allen Menschen feind. Und auf daß sie das Maß ihrer Sünden erfüllen allewege, wehren sie uns, zu predigen den Heiden zu ihrem Heil. Aber der Zorn ist schon über sie gekommen zum Ende hin." (*1.Thessalonicher* 2,15-16)
- 24 Carl Schmitt, *Leviathan*, a.a.O., S.92
- 25 Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebigung*, Berlin 1987, S.41
- 26 Carl Schmitt, *Leviathan*, a.a.O., S.108
- 27 Carl Schmitt, *Leviathan*, a.a.O., S.108
- 28 Carl Schmitt, *Leviathan*, a.a.O., S.109
- 29 Carl Schmitt, *Leviathan*, a.a.O., S.110
- 30 Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebigung*, a.a.O., S.8
- 31 Jean-François Lyotard, *Heidegger und "die Juden"*, Wien 1988, S.97
- 32 Jean-François Lyotard, *Heidegger und "die Juden"*, a.a.O., S.41
- 33 Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Gesamtausgabe Bd.6, Frankfurt/M. 1977, S.209
- 34 Paul Virilio und Sylvère Lotringer, *Der reine Krieg*, Berlin 1984, S.103f.
- 35 Emmanuel Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, S.46

Magazin

Einführung ins Denken Adornos

Wie kaum ein anderes Denken sperrt sich dasjenige Adornos gegen Klassifikation und Systematisierung. So stringent und bis in ihre extremsten Konsequenzen vorangetrieben seine Gedankengänge sind, so unauflöslich vernetzt und verwoben ist doch jeder einzelne mit der komplexen Theorie als ganzer. Das isolierte Verständnis ihrer Geschichtsphilosophie, ihrer Erkenntnis-, Gesellschafts- und ästhetischen Theorie ist schon deshalb nicht zu haben, weil Adornos Texte diese Dimensionen derart hoch verdichten, daß die Lektüre quasi nach dem exegetischen Modell des vierfachen Schriftsinns zu verfahren genötigt ist.

Nicht minder verweigert sich der figurative Charakter seines Schreibens im Spannungsfeld von pointiert apodiktischer Aphoristik in den "Minima Moralia" bis zur symphonischen Komposition der "Negativen Dialektik" einer Transformation in die unsinnlich-disziplinierten Rhetoriken der Einzelwissenschaften.

In klarer Erkenntnis dieser spezifischen darstellungstechnischen Problemlage hat Reinhard Kager gut daran getan, seinen Versuch einer 'Einführung in das Denken Theodor W. Adornos' wenigstens partiell den Verfahrensweisen Adornos selbst in dem Sinne anzunähern, daß er konstellativ vorgeht, d.h. seine Rekonstruktion an durchgängige Motivkomplexe anbindet, deren jeweilige Explikationen in beständigen Korrespondenzverhältnissen stehen. Es bewährt sich vor allem, dem Kommentar zur "Dialektik der Aufklärung" als paradigmatischem Schlüsseltext die Stelle einer Art Exposition eingeräumt zu haben, deren Formulierungen so zugleich als Ausgangs- wie häufiger Fluchtpunkt der entfalteten Denkfiguren fungieren können. Im Mittelpunkt dieses ersten Kapitels steht natürlich der Prozeß der Ausdifferenzierung der Rationalität zu zwecken der Selbsterhaltung und Naturbeherrschung, welcher im gleichen Maße einer der Unterdrückung der eigenen Naturhaftigkeit des Subjekts ist. Diese Unterjochung der äußeren wie inneren Natur rächt sich in den als 'zweite Na-

tur' auftretenden gesellschaftlichen Zwangsverhältnissen, in denen die instrumentell gewordene Vernunft die Mittel zu Zwecken pervertiert und der biographische Konsistenzzwang Selbsterhaltung nur um den Preis der Selbstverleugnung gewährt.

Entscheidend auf dem Weg vom mimetischen Verhalten über den Mythos zur Aufklärung ist aber auch der Wandel der Beziehung von Bild und Zeichen. Der Prozeß fortschreitender Rationalität tilgt mit der parallel erfolgenden Ausbildung einer begrifflich orientierten Sprache deren mimetische Qualität und Nähe zum Gemeinten. Die Sprache der Wissenschaften als reine Begriffssprache instauriert die Herrschaft des Allgemeinen übers Besondere. Zu diesem Befund tritt als weiterer, der im zweiten Kapitel der Marx-Lektüre von Horkheimers früher kritischer Theorie abgewonnen wird, die Unterwerfung des Gebrauchswerts und der besonderen Qualität der Ware unter die Suprematie des Tauschwerts und der Kategorie allgemein abstrakter Arbeit. Im dritten Kapitel faßt Kager diese Korrespondenz in die Worte: "Der Konvergenzpunkt von naturbeherrschender *ratio* und Tauschrationalität (...) ist die (...) strukturelle Gleichheit des Äquivalenzprinzips rationalen Tausches und des Identitätsprinzips begrifflichen Denkens." Kager weist darauf hin, daß die Erweiterung der Marx'schen Kritik der politischen Ökono-

mie, der Adorno in der Diagnose der Tauschgesetze folgt, zu einer dialektischen Vernunftkritik als von historischer Erfahrung vermittelte Modernisierung materialistischen Denkens begriffen werden kann. Vor dessen Blick liegt die Welt nach der Annihilierung von Marxens teleologischer Geschichtskonstruktion als verwaltete da. Verschärfend kommt Adornos Beobachtung hinzu, daß die Entwicklung der Produktivkräfte, die auch für ihn emanzipatorisches Potential bergen, in den Bann von Herrschaftsinteressen geraten ist, d.h. sie als Steuerungselemente Produktionsverhältnissen integriert wurden, die sie ihrer inneren Logik nach zu sprengen hätten.

Kager leitet diese These resümierend auf Adornos Kategorie der Negativität über: "Indem sich die Produktionsverhältnisse der Produktivkräfte - des utopischen Potentials - bemächtigen, die ihrerseits - und darin zeigt sich eben auch ihre herrschaftliche Seite - deren Stabilisierung ermöglichten, wird der progressive Teil der technischen Ressourcen gefesselt. Beide Momente geraten zur nahezu bruchlosen Einheit; der Motor der Geschichte scheint abgewürgt, Dialektik stillgelegt; die Welt schießt zur verwalteten zusammen, zur negativen Totalität." Deren Explikation, die im vierten Kapitel vor allem entlang der "Negativen Dialektik" unternommen wird, akzentuiert die Herrschaft des gesellschaftlich Allgemeinen als eines heteronomen Zwangssystems über die Individuen, welche im Joch des selbstauferlegten Identitätszwangs zu Funktionsträgern einer selbstläufigen Zweckrationalität degradiert sind. Die Totalisierung des Tauschprinzips oktroyiert so "eine Art negative Identität von Allgemeinem und Besonderem". Allerdings insistiert Kager darauf, daß Adornos negative Totalität nicht mit totaler Negativität identifiziert werden dürfe, da in den Klüften dieser widersprüchlichen Totalität momenthaft Splitter eines versprengten Glücks aufleuchteten, welche vom vollendeten Kunden. Gerade aus den dunkelsten Zonen schürft Adorno auch Spurenelemente einer utopischen

Versöhnung als 'zwangloser Einheit des Verschiedenen', welche den mörderischen Identitätszwang um einer volleren, emphatischen Identität willen suspendierte. "Äußerste Zartheit, demütige Ehrfurcht vor Dingen wie vor Menschen, respektvolle Achtung der Besonderheit ihres Daseins wäre jenes auf Kontemplation beruhende Verhalten, das die Menschheit auf dem Weg zur (...) Versöhnung leiten könnte."

Neben den ephemeren Augenblicken eines harmonischen Identitäts-Ruhens oder intentionloser Liebesempfindung bildet das einheimische Reich dieser Versöhnungsutopie die Kunst. Sie ist der prädestinierte Ort des 'Eingedenkens der Natur im Subjekt', d.h. der Rückgewinnung des in der Entwicklung der ratio zur Zweckrationalität verdrängten mimetischen Vermögens, das in der sinnlichen Anschauung und dem intuitiven Erkennen der Gegenstände liegt. Keineswegs ist darin ein regressives Moment zu erblicken, vielmehr kann erst im Durchgang durch die ratio, sozusagen zur Reflexion geläutert, Mimesis Methode der Erkenntnis werden. Der Zugang zur Wahrheit liegt im mimetischen Potential der Sprache selbst beschlossen, das vor allem die bildhafte und konstellative Rhetorik des Essays zu aktivieren vermag, indem sie sich dem Ausdrucks- und Schriftcharakter der Dinge anähneln. Die Anstrengung der dialektischen Bilder des Essays gilt dem Ziel, das Begriffslose mit Begriffen zu erreichen, ohne es ihnen gleichzumachen.

Statthalter dieses irreduziblen Besonderen im Gebiet der Kunst ist das Naturschöne, dessen Unbestimmtheit es Adorno zufolge gerade zum qualitativen Bestimmungsgrund des Schönen prädestiniert. "Das Naturschöne ist die Spur des Nichtidentischen an den Dingen", heißt es in der "Ästhetischen Theorie", dessen versprechendes Erscheinen aber nur im rationalen Verfahren der Formgebung als 'vom Identitätszwang befreite Selbstgleichheit' blitzhaft evoziert werden kann. Die 'zwanglose Einheit des Verschiedenen', welche

Kunst in der rationalen Organisation ihres Materials unter Wahrung der Autonomie des je einzelnen Formelements zu konstellieren vermag, weiß sich zwar Schein. Daher muß sie sich gegen ihr eigenes Gelingen kehren und kann gerade in der reflektierten Selbstdissoziation falschen Scheins den Schein des Scheinlosen ins dialektische Bild bannen. "Die Figur, die moderne Kunst heute beschreibt, besteht in der *Fusion von Kritik und Rettung des Scheins*, im Versprechen der Versöhnung durch Einheit, und, um der Unversöhnlichkeit der Widersprüche willen, dessen Dementi."

Die in den Kunstwerken so bereitgehaltene, wenn auch nach ihrem flüchtigen Aufblitzen in Rätselhaftigkeit zurückgenommene Wahrheit bedarf zu ihrer Erfassung einer ästhetischen Erfahrung, welche in Philosophie terminiert. Gleichwohl beläßt die begriffliche Durchdringung den Kunstwerken ihren Rätselcharakter und gibt den Blick aufs Begriffsjenseitige frei, das sie mit ihren mimetischen Sprachbewegungen aufgespürt hat. Wo endlich der Name des Werkes als utopischer Begriff des Begriffs das Auge aufschlägt, schlägt Philosophie es nieder. Diese Konsequenz des Bilderverbots formuliert Kager nicht mehr, der aber ganz ähnlich vom idealistischen Gehalt des Begriffs des Nichtidentischen spricht, in welchem gewissermaßen modifiziert das Absolute Hegels negativ chiffriert sei.

Insgesamt darf man sagen, daß Kager seinem Vorsatz, Adornos "gesamtes philosophisches Vermächtnis auch einem breiteren Publikum zugänglich zu machen, ohne die Raffinesse dialektischen Denkens in eingängigen Popularisierungen zu verflachen", durchaus gerecht geworden ist und er in einem ebenso glänzenden wie klaren Stil komplexe Denkfiguren zu rekonstruieren vermag, wie man es anderweitig nur von Peter Bürger gewohnt ist. Hinzu kommt eine sprachliche und feinste Nuancen der Theorie registrierende Sensibilität, die Kagers Buch als Einführung in Adornos Denken wohl legitimiert.

Einzig nennenswerter Einwand wäre seine Lesart der Verabsolutierung des Negativen etwa in der Rede vom universalen Verblendungszusammenhang als eines bloß heuristischen Prinzips Adornos, um quasi durch Eindunkelung die schwachen utopischen Lichtpunkte deutlicher hervortreten zu

lassen. Sehr zurecht moniert Kager ja Adornos Unvermögen, das subversive Potential der Rock- und Jazzmusik, der Studenten- und Hippiebewegung begriffen zu haben. Es ist dies aber gerade kein bloßes Generationsproblem oder die indignierte Abwendung einer aufs sublimste verfeinerten, residualen bildungsbürgerlichen Kultur, es ist das prinzipielle Mißtrauen in jede Form kollektiven Agierens und Empfindens und sei's die des Opponierens gegen die verwaltete Welt. Adornos Traumatisierung durch die dirigierten Massen des Faschismus reicht so weit, daß für ihn pointiert gesagt schon im gemeinschaftlichen Handeln oder Denken zweier Individuen der Konformismus beginnt, insofern sie dabei gerade das Individuelle, d.h. ihr per definitionem Besonderes zu verlieren drohen. Unter den Bedingungen der vollständigen Durchdringung der Gesellschaft durchs Tauschprinzip, der totalisierten Herrschaft der Zweckrationalität perenniert Protest einzig - Kager weist selbst darauf hin - im einzelnen Individuum. Adorno konstruiert es emphatisch als den Ort unkorumpierbarer Erkenntnis um den Preis absoluter Einsamkeit, siedelt es quasi an einem aristokratisch-archimedischen Punkt an. Von dort aus gerät jede Praxis unter den Verdacht instrumentellen Handelns und erscheint als unausweichliche Schuldwerdung. Und wahrlich stimmt nichts mehr als das. Die Kategorie der Vermittlung, das Skelett der Gesellschaft, verknüpft in triumphaler Mißachtung jedes individuellen Willens zur Verweigerung alles Handelns mit dem unaufsprenkbaren Schuldzusammenhang der Geschichte. Noch die Kunst und das kritische Denken selbst - laut Adorno eo ipso Praxis - fallen unters Verdikt der Verschuldung, ja gerade sie öffnen erst die Sinne für das Verstricktsein in diesen Schuldzusammenhang. Das ver-rückte Reich der Freiheit wäre jenseits der Geschichte aufzusuchen, das Nichtidentische steht außerhalb von Zeit und Raum, ist U-topie und U-chronie zugleich. Seine Epiphanie harret dem messianischen Licht der Erlösung.

Jürgen Egyptien

Reinhard Kager: *Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Adornos. Frankfurt a.M. und New York. Campus Verlag 1988*

Aggression im Alltag

"Aggression im Alltag" - das ist das Thema des neuesten Buches des Heidelberger Erziehungswissenschaftlers Felix von Cube, das Ende letzten Jahres unter dem Titel "Besiege deinen Nächsten wie dich selbst" beim Piper-Verlag in München und Zürich erschienen ist.

Der Sieg ist das Ziel der Aggression, schreibt v. Cube einleitend. Unser Alltagsleben ist von einer endlosen Kette von Aggressionen durchzogen. Man denke nur an das sprichwörtliche "letzte Wort" bei Ehestreitigkeiten. Sie sagt ja, er sagt nein, ein Wort gibt das andere. Die Aggressionen steigern sich. Sieger ist, wer das letzte Wort behält.

Dem Menschen ist die Neigung zur Aggression angeboren. Wir handeln aggressiv, "weil wir nicht anders können". Unser Aggressionstrieb zwingt uns keineswegs immer zum Gebrauch roher Gewalt. Wer besser sein will als andere, nach einem höheren Rang strebt und Vorrechte erlangen will, muß aggressiv vorgehen, aber nicht unbedingt gewalttätig sein. Nicht die Gewaltausübung, sondern das Gefühl des Siegens befriedigt den Aggressionstrieb.

Ist diese verhaltensbiologische Auffassung angemessen? Können die gängigen psychologischen Aggressionstheorien dieses Phänomen nicht besser erklären? Insbesondere zwei Theorien sind weit über die Psychologie hinaus bekannt geworden: Die eine erklärt aggressives Verhalten als unwillkürliche Reaktion auf Frustrationsergebnisse, die andere als durch Nachahmung erlernte Verhaltensweise. Beide Theorien haben nach v. Cubes Ansicht jedoch große Schwächen: Aggression kann erwiesenermaßen auch ohne Frustration auftreten und muß auch nicht auf der Nachahmung aggressiver Vorbilder beruhen. Sie tritt vielmehr oft spontan auf. Sie ist ein Teil des jahrmillionenalten Entwicklungsgeschichtlichen Erbes der Menschheit. Der "Trieb zum Sieg" ist im biologischen Verhaltensprogramm jedes Menschen tief verwurzelt. "Es ist absurd anzunehmen", meint v. Cube, "daß ein Trieb, der sich im Laufe der Evolution entwickelt hat, in ein paar Jahren Zivilisation verschwinden könnte". Diesen Sachverhalt zu leugnen, weil er unserem moralischen Empfinden widerspricht, oder zu meinen, man könne

Aggression einfach "verbieten", hilft nicht weiter. Wie kann man aber auf vernünftige Weise mit dem angeborenen Aggressionstrieb des Menschen umgehen?

Die Beantwortung dieser Frage ist heute dringender denn je. Die ungehemmte Befriedigung des Aggressionstriebes hat zunehmend bedrohlichere Folgen für das Überleben der Menschheit. Der einzelne sucht die Lust am Sieg, ohne sich dabei anstrengen zu müssen. In Wohlstandsgesellschaften stehen ihm dafür viele Möglichkeiten zur Verfügung: der schnellere Wagen, das luxuriöse Ferienhaus, prestigeträchtige Reisen in exotische Länder, aber auch der leichte Sieg des Sportfans oder Westernliebhabers, die sich am Fernseher mit ihren Helden identifizieren können. Ob in der Realität oder in der Phantasie, immer geht es darum, Konkurrenten zu übertrumpfen. Man spürt Erfolg, Überlegenheit und Macht, kurz: die Lust des Siegers.

Diese moderne Art des Siegens hat allerdings einen hohen Preis, wie v. Cube anschaulich beschreibt. Energievergeudung, Umweltverschmutzung, Landschaftsverbrauch und drohende Klimakatastrophen sind auch Folgen des fehlgeleiteten Aggressionstriebes. Er kann jedoch in vernünftigeren Bahnen gelenkt werden. Es gibt viele Gebiete, auf denen die aggressiven Energien des Menschen sinnvoll eingesetzt werden können. Eine Erziehung, die die individuellen Begabungen und Stärken des einzelnen fordert, eröffnet jedem ein Feld, auf dem er sich vor anderen auszeichnen kann. Dieser "Sieg über den Nächsten" kann nur durch persönliche Anstrengung, durch den Sieg über sich selbst erlangt werden. Das fördert nicht die blinde Konkurrenz, sondern die Bereitschaft zur Kooperation, zur gegenseitigen Fairness und zur Einhaltung der Spielregeln.

V. Cube spricht sich also dafür aus, in einem vernünftigen Rahmen jedem eine Chance zum Sieg zu geben. Damit wird der Aggressionstrieb des Menschen zu einer sozial

Was will das Weib?

wertvollen Antriebskraft. Unsere Gesellschaft steckt voller Aufgaben und Probleme, an deren Bewältigung sich der einzelne bewähren und die Lust am Sieg erleben kann.

Das Buch enthält vor allem zwei wichtige Gesichtspunkte, die meistens vernachlässigt werden: Im Gegensatz zu vielen Autoren verteuft v. Cube den Aggressionstrieb nicht, sondern weist nach, daß er ein Teil unserer menschlichen Natur ist. Ohne moralisierendes Pathos zeigt er außerdem, wie er auf vernünftige Weise gebändigt und befriedigt werden kann.

Das Buch ist klar und verständlich geschrieben. Es richtet sich an eine breite Leserschaft und enthält eine Fülle faszinierender Beobachtungen. Allerdings stellt v. Cube manche Sachhalte und Theorien simpler dar, als sie in Wirklichkeit sind. Einige der Beispiele, mit denen er seine Gedanken illustriert, wirken nicht sehr überzeugend. Auch wird die Jagd nach kulinarischer und erotischer Triebbefriedigung allzu sehr strapaziert. Für solche kleinen Schönheitsfehler des Bändchens entschädigen aber sein Informationsreichtum und das Vergnügen, das es dem Leser bereitet.

Helmut Lehner / Siegfried Uhl

Felix von Cube: Besiege deinen Nächsten wie dich selbst. Aggression im Alltag. Verlag Piper, München, Zürich, 1988. 140 Seiten.

Um es gleich vorweg zu sagen: Nach Lektüre des Buches von Edith Seifert weiß ich es weniger als zuvor. Über "Begehren und Lust bei Freud und Lacan" will die Autorin uns informieren, und sie tut das auch äußerst sachkundig. Da diese beiden Autoren aber selber im Dunkeln tappen, was die weibliche Lust angeht, sind wir am Ende nicht klüger als am Anfang.

Während Freud noch vom "Rätsel" sprach, befindet Lacan: "Sie spricht nicht, diese andere Lust, und also existiert sie nicht - zumindest in der Sprache". Für Lacan schließen sich Sprechen und Lust aus. Deshalb kommt der Mann nicht zur Lust, "er spricht, wo sie genießt".

Edith Seifert beginnt ihre Untersuchung mit einer Rekonstruktion von Freuds "Totem und Tabu". Sie will das Werk nach Art der Traumdeutung lesen, "den manifesten Inhalt nicht für den latenten, das Imaginäre nicht für das Reale, eine Metapher nicht für nackte Tatsachen nehmen".

Für Freud beginnt die Geschichte mit dem Vatermord, "der einen Knotenpunkt darstellt, von dem aus Freuds Mythen von der Urhorde und von Ödipus den Eintritt der Subjekte in die Ordnung von Lust und Begehren erzählen". Während für Freud der Ödipuskomplex universellen Charakter hat, ist er für Lacan ein "fundamentales Strukturmoment in der Geschichte des Subjekts". Am Anfang steht der Konflikt. Im folgenden fällt auf, daß Edith Seifert Freud und Lacan unkritisch rezipiert, sie bekennt sich auch explizit zu einer von soziologischen Erkenntnissen unabhängigen Psychoanalyse, was dazu führt, daß sie unkommentiert Thesen Freuds referiert, wonach dem Mädchen die Errichtung des Überich nur unvollständig gelinge, "weil es weniger Rechtsgefühl, ein geringeres Niveau des sittlich Normalen, weniger Einsicht in die Notwendigkeiten des Lebens zeige, sich häufiger von Gefühlen leiten lasse". Während - laut Lacan - das Weib des Genießens fähig ist, bediene sich der Mann eher der symbolischen Funktion, der Sprache, die seine Bedürfnisorientierung umlenkt, so daß er in den Stand versetzt wird, "mit Wörtern zu zaubern", vom "Duft des Bratens satt zu werden". Das Unbewußte sei bei Lacan nicht die Bedingung der Sprache, "sondern die Sprache bezeugt das Unbewußte". Zum Beispiel: Das erste Befriedigungserlebnis hatte sich im Gedächtnis einge-

schrieben, es hat die Spur eines Entspannungsvorganges hinterlassen. "Der Trieb umkreist die leere Spur, die der Eindruck des ersten Befriedigungsobjektes hinterlassen hat, und wendet sich dabei an den Anderen, daß er ihm das Rätsel dieses unergründlichen Fehlens beantworte". Für Lacan ist das Begehren des Menschen das Begehren des Anderen, "denn Hauptobjekt des Begehrens ist das Begehren selbst". Das Objekt des Begehrens verleiht dem Subjekt "Signifikanz", schmückt es mit dem "Signifikanten". Dieser Schlüsselbegriff Lacans wird in Kapitel 3 "Der Signifikant und seine Ordnung" sehr anschaulich dargestellt. Nach Lektüre dieses Kapitels machen mir Sätze wie "Kennzeichen der symbolischen Natur des Signifikanten ist seine von Abwesenheit markierte Anwesenheit" keine Schwierigkeiten mehr.

Edith Seifert befürchtet, daß, wenn das Weibliche aus den Ketten der Signifikanten gelöst würde, wie es die Lacan-Kritikerin Luce Irigaray fordert, dies zum Einsturz des ganzen Sprachgebäudes führen müsse. Denn während für Lacan das Geschlechtsverhältnis und der Part der Frau aus dem Rahmen des Diskurses fallen, gibt es für Irigaray keine Anerkennung des Weiblichen ohne die Repräsentation der Frau im Diskurs. Wo Lacan sagt: "Die Frau existiert nicht", sagt Irigaray: "Die Frau existiert". Sie fordert die Befreiung der Frau aus ihrer stummen Gebundenheit. Das "Verdrängte soll zur Sprache geboren und in die Repräsentanz überführt werden". Das Subjekt Frau soll sich durch Freiheit, Autonomie und Souveränität bestimmen. Die Frau soll aus dem Dunkel auftauchen, wo Freud und Lacan sie so gerne sehen möchten.

Luce Irigaray ruft soviel Abwehr hervor, weil sie von einer sexuellen Differenz, das heißt von der besonderen Qualität jedes Geschlechts ausgeht. In diesem Punkt unterscheidet sie sich nicht von Lacan. Ihre Kritik: Die Lacansche Differenz, der Lacansche Signifikant,

begünstige das Eine, männliche Geschlecht. Er verhindere, daß die Frau je zum Ziel eines eigenen Begehrens kommt. Sie fordert einen Ort, ein Intervall, wo sich beide Geschlechter, zwei autonome Begehren, treffen.

Warum Edith Seifert die Position Luce Irigarays nicht teilt, warum sie den "Signifikanten" Lacans verteidigt, kann jede/r interessierte Leser/in in "Was will das Weib?" erfahren.

Christa Damkowski

Edith Seifert: Was will das Weib? Zu Begehren und Lust bei Freud und Lacan. Quadriga, Weinheim und Berlin 1987

Heiner (Ost) + Heiner (West). Der Mann im Fahrstuhl.

Heiner Müller (DDR) und Heiner Goebbels (BRD), zwei nicht "angepaßte" Deutsche, einer mit und einer ohne direkte Erfahrung aus tausendjährig-brauner Zeit, in Zusammenarbeit an einem Auftrag - den *Der Mann im Fahrstuhl* dann doch nicht erhält - die ihren Auftrag innerhalb der weltlichen Bezüge auch in dieser Zusammenarbeit für eine Schallplatte, in diesem Zusammenspiel verstehen, begreifen; ohne Berührungängste.

Ein Mann in einem alten Fahrstuhl auf dem Weg zu einem Termin beim Chef, den er nicht kennt und in Gedanken *Nummer Eins* nennt. Termin beim Chef, da muß es sich um einen wichtigen Auftrag handeln (die Textvorlage ist Heiner Müllers Theaterstück *Der Auftrag* entnommen), denn sonst hätte doch auch ein Untergebener ... ein Blick auf die Uhr ... fünf Minuten vor der Zeit ... und - oder - aber ... die Etagen, die Zeit ... kein Schuß, doch der Beton ... die Grenzen, die Länder, der Doppelgänger ... worin besteht mein Verbrechen?

Das "Hörspiel" beginnt mit Text, Textüberlagerungen in deutscher, dann auch in englischer Sprache. Behutsam verhalten mit ersten Tönen unterlegt, die zunächst eher den Eindruck von Geräuschen als von Musik vermitteln. Je stärker und-oder-aber die Gedanken des Mannes beschäftigen, um so deutlicher erklingt die Musik, gewinnt eigenständig Raum, erlaubt Gedankenpausen, scheint in die Gedanken des Mannes einzudringen, wird Bestandteil des "Gedankenspiels". Sprache, Gesang, Geräusche, Musik, teils eigenständig, teils überlagert vorgetragen, verdichten sich zu einer Collage aus Stimmung und Befindlichkeit, zu einem Wort-Ton-Erlebnis von intensiver Eindringlichkeit. Kein Pausenhappen, keine leicht verdauliche Kost, keine entspannende Erbauung ist diese deutsch-deutsche Zusammenarbeit.

Was als Situation in einem Aufzug mit klapperndem Metallgestänge ganz konkret beginnt, gerät offenbar durch die innere Anspannung des Mannes, der einen wichtigen Auftrag entgegen nehmen soll, wie er denkt, sich aber nicht vorstellen kann, was im Kopf des Chefs vorgeht, warum gerade er ausgewählt wurde, schnell zu einem verwirrenden Gedankenspiel, das damit beginnt, daß der Mann in seiner

Aufregung sich nicht mehr an die Chefetage erinnern kann; war es die vierte oder die zwanzigste? Aus seinem tagtäglichen Arbeitstrott im Keller zwischen Aktenschränken durch die Nachricht eines Termins beim Chef aufgeschreckt, macht er sich Gedanken, in denen er sich scheinbar selbst verirrt. Was durch die Musik schon vorbereitet wurde, wird zur neuen Gedankenrealität. Der Mann aus dem Fahrstuhl befindet sich auf einer Dorfstraße in Peru, auf der in trockenem Schlamm tiefe Fahrspuren eingegraben sind. Eine andere und doch die gleiche Welt, mit Reklame, Hunden, verrosteten Maschinen, Kinder-Spielen, Menschen und deren Begehrlichkeiten. Der Raum-Zeit-Sprung wird durch die Musik beflügelt und getragen, wenngleich die verschiedenen direkten und indirekten Überlagerungen und die Bandbreite der unterschiedlichen Musikausprägungen die Verfolgung des imaginären Handlungsablaufes nicht unbedingt erleichtern. Doch wer will, der kann Heiner Müllers Textvorlage in der der Platte beigefügten Textbeilage in aller Ruhe nachlesen; hoffentlich stören dabei keine "Aufzugsgeräusche".

Heiner Goebbels, 1952 in Neustadt geboren, studierte Musik und Soziologie. Neben dem Jazz gilt sein Interesse daher auch gesellschaftlichen Fragen und Problemen. Als Komponist arbeitete er für Film, Theater, Ballett und Hörspiel. Wenn auch der Musik Hanns Eislers in solchen Kompositionen verbunden, so hat er doch keine Berührungängste gegenüber anderen Ausprägungsformen, etwa neuerem Rock oder südamerikanischer Musik. Musikalischen "Mischformen" plus anderen (außer-musikalischen) ästhetischen Kriterien fühlt er sich bisher offenbar verpflichtet.

Heiner Müller, 1929 in Eppendorf geboren, arbeitete nach dem

Abitur als Journalist und schrieb zunächst Gedichte, ehe er sich mehr und mehr dem Theater wandte. Seine meist kritischen Stücke fanden keine offizielle Zustimmung, er wurde aus dem Schriftstellerverband der DDR ausgeschlossen. Doch 1970 wurde er für sechs Jahre Dramaturg beim bekannten Berliner Ensemble, wo er mit Bearbeitungen und Neufassungen von antiken Themen hervortrat. In "Lehrstücken" nach Brechtschem Vorbild (Wolokolansker Chaussee, 1984 bis 1987) versuchte er die Widersprüche, die innere Dialektik der deutschen Nachkriegsgeschichte zu thematisieren, aufzuarbeiten.

W.V. Hofmann

Der Mann im Fahrstuhl / The Man in The Elevator: acht + dreizehn = 21 miteinander verwobene Abschnitte, mit Arto Lindsay, Ernst Stötzner, Don Cherry, Fred Friih, Charles Hayward, Georges Lewis, Ned Rothenberg, Heiner Goebbels, Heiner Müller (Textvorlage). ECM 1369 / LP 837110-1 mit Textbeilage, aufgenommen im März 1988

Ungewöhnliche Vorkommnisse

Das Institut für Bildung und Kultur e.V. bat uns, auf ein "ungewöhnliches Vorkommnis" am 12. September '89 zu verweisen, das sich mit dem Namen Minister Möllemanns verbindet:

Möllemann schöpft aus dem Vollen

Kulturforum in Bonn am 12. September 1989. Ergebnisse des "Förderprogramms Bildung und Kultur".

Bonn, 12. September 1989. Es beginnt um 10.00 Uhr mit Graffiti, Breakdance und Scratching. Ort des Geschehens: das Foyer des Bundesministeriums für Bildung und Wissenschaft in der Heinemannstraße 2. Eine Erklärung für die auch in diesem Hause ungewöhnlichen Vorkommnisse wird gegen 10.15 Uhr erwartet - vom Bundesminister Jürgen W. Möllemann persönlich.

"Bildung und Kultur - ein neuer Akzent der Bildungspolitik" ist der Titel des ministeriellen Referats. Möllemann kann aus dem Vollen schöpfen. Das "Förderprogramm Bildung und Kultur", um das sich an diesem Tag im Ministerium alles dreht, hat bundesweit zwischen 1985 und 1988 90 Projekte zum

Thema finanziell unterstützt, dazu einen ungeheuren Schatz an Erkenntnissen, Erfahrungen und Ideen gesammelt. Durchgeführt wurde der Modellversuch im Auftrag des Bonner Bildungsministeriums von dem in Remscheid ansässigen Institut für Bildung und Kultur.

Beim großen Kulturforum am 12. September soll natürlich nicht nur referiert, erläutert und diskutiert werden. Die Projekte werden sich selbst vorstellen, zum Teil "live", andere auf Plakaten, Fotos, mit Texten, Skulpturen, Modellen und selbstverständlich durch audiovisuelle Medien. Es gibt also viel zu sehen und zu hören. Für den Überblick sorgt Horst Kläuser (WDR), der durch das Programm führt.

90 Projekte haben neue Formen und Inhalte der Kulturarbeit und Tätigkeitsfelder für Künstler und Künstlerinnen erschlossen. Da erinnerten sich in Nürnberg einige Leute alter Spieltraditionen und probten den Mummenschanz des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Berliner Jugendliche experimentierten mit zeitgemäßen Kunstformen: Graffiti, Breakdance und Scratching gehören dazu. Die "Familie Hesselbach" ist eine Familie der neuen Art, eine Landkommune, die den Menschen in ihrem Dorf näherkommen wollte. Via Kultur hat es offensichtlich geklappt. Wie, das werden die Hesselbachs am 12. September vorführen.

Das Spektrum der geförderten Projekte - übrigens eine Mischfinanzierung aus Bundeszuschüssen und Eigenmitteln der Träger - reicht vom künstlerischen Arbeiten mit Tumorpatienten in einer Wuppertaler Klinik über die künstlerischen Dimensionen im Haushalt und das Seniorentheater bis hin zur Rockmusik. Es gibt keine Zielgruppe für die Kulturarbeit, die es nicht gibt. Diesen Eindruck vermitteln die Ergebnisse des "Förderprogramms Bildung und Kultur".

Liebe Redakteurin, lieber Redakteur, haben wir sie neugierig gemacht? Über Ihren Bericht freuen wir uns natürlich immer. Darüber hinaus würden wir uns noch mehr freuen, wenn Sie den 12. September 1989 in Ihrem Terminkalender für das Kulturforum reservieren. Damit wir Sie auch empfangen können, rufen Sie uns doch bitte vorher an. Weitergehende Informationen, insbesondere zu bestimmten Projekten, liefern wir Ihnen auf Antrag postwendend.

Brief an Chris Bezzel

Lieber Chris, herzlichen Dank für deine hinter sinnige Postkarte aus der Rhön. Ich wünsche dir, daß du dich bei der Gräfin (oder ist es eine Baronin?) etwas erholen konntest von der Mühsal der Semesterarbeit.

Deiner Anregung, daß unsere linguistischen Kolleginnen und Kollegen ihre Gedanken über die "gesellschaftliche Bedeutung des Faches Linguistik" stichwortartig vorstellen sollten, um argumentativ nicht immer wieder durch die Literaturwissenschaftler zurückgedrängt zu werden, werde ich sobald wie möglich (jedenfalls rechtzeitig) folgen. Deine beiden Thesen - 1. Sprache ist, über die "Geisteswissenschaften" hinaus, zu dem "Gegenstand" des 20. Jahrhunderts geworden; 2. Sprachwissenschaft ist Fundierungswissenschaft für jede mögliche "Literaturwissenschaft", "Komparatistik", "Wissenschaft von der interkulturellen Kommunikation" etc. - teile ich aus ganzem Herzen. Aber ich erwarte nicht, daß sie auch jene überzeugen werden, für die Linguistik/Sprachtheorie nur eine formale und abstrakte Spezialdisziplin ist, die sich eher durch ihr Desinteresse am vielfältigen Reichtum der Sprache auszeichnet als durch interessante Einsichten und weitreichende Perspektiven. Und sie haben ja auch recht, wenn man sich ansieht, wohin die Linguistik, jedenfalls an den deutschen Universitäten, gegenwärtig treibt! Wo ist der intellektuelle Elan geblieben, der noch vor wenigen Jahren die Forschung und Reflexion vorwärtstrieb? Wie schnell sich die Verhältnisse ändern! Aber das sollte für uns kein Grund sein, sich auf dieses deprimierende Schauspiel einzulassen und nur noch die fachwissenschaftliche Erhellung grammatischer Detailprobleme als Aufgabe linguistischer Forschung und Theoriebildung anzuerkennen.

Ich hoffe, daß dich auch der Verkaufserfolg deiner Wittgenstein-Einführung motiviert, den Kampf nicht verlorenzugeben. Offensichtlich gibt es noch ein Interesse an der Klärung grundlegender Probleme, denen wir uns als sprachfähige Wesen konfrontiert sehen, sobald wir über Sprache nachzudenken bereit sind. Vielleicht ist es seltener geworden. Möglicherweise hat es sich verschoben, vom akademischen Interesse an der Linguistik zum sprachphilosophischen Inter-

esse. Und daß dabei sich auch das Publikum verändert hat, sollte uns eher ermutigen als bremsen. Laß uns darauf pfeifen, daß innerhalb der Universitäten die Sprachreflexion sich immer mehr auf ein rein fachwissenschaftliches Wissen eingrenzt, das zunehmend nur noch als ein Mittel wirksam ist, das Stauen einzuschläfern, aus dem es einst entstand. Es scheint noch Menschen zu geben, die da nicht mitspielen!

Du siehst, daß ich deine Einschätzung voll und ganz teile, die du im Vorwort zu "Wittgenstein zur Einführung" geliefert hast: daß sich auch die Linguistik "der radikalen Herausforderung durch Wittgenstein" (S.9) bisher nicht angemessen gestellt hat. Ich muß dir dazu gratulieren, wie es dir gelungen ist, diese Herausforderung deutlich gemacht zu haben.

Das betrifft sowohl das Bild der Sprache, das Wittgenstein entworfen hat, und sei es auch nur in Form einer Menge von Landschaftsskizzen, die auf langen und verwinkelten Fahrten entstanden sind. (Ich habe dein Buch selbst wie einen Reisebericht gelesen, der Wittgensteins Wegen folgt, ohne sich in eine feste Richtung zwingen zu lassen; und fand es sehr "geschickt", dabei gleichsam vom Ziel aus zurückzugehen, also Wittgensteins späteres "Sprachspiel"-Bild an den Anfang zu stellen, um von ihm aus seine Intention auf die Sprache rekonstruieren zu können.) Und es betrifft auch die "offene" Erkenntnisform, die Wittgenstein favorisiert hat, im Unterschied zu all jenen Abgrenzungen und Einfriedungen, die (sprach-)wissenschaftliche Forschungsstrategien in der Regel kennzeichnen. Deine Zusammenfassung seiner epistemologischen Intention, die du auf S.121 vorschlägst, ohne ihn damit allzu sehr festlegen zu wollen, kann ich nur unterschreiben:

1. Es gibt kein objektives Wissen.
2. Wissen beruht auf Handeln.
3. Wissen bildet ein offenes und bewegliches System.

Ich muß dir nicht sagen, daß es mir besonders gut gefallen hat, nicht nur wie du anhand von Wittgensteins Denkbewegungen zu diesem Resümee gelangt bist, sondern daß dein Buch diese Einsichten auch praktisch zeigt: es ist selbst offen und beweglich und verbietet sich jede Starrheit und abschließende Festlegung, die nur dazu geeignet sein können, das Denken einzuschläfern. In diesem Sinne habe ich dein Buch nicht nur als eine "Einführung" in die komplexen Fragestellungen und mühsamen Antwortversuche Wittgenstein gelesen, sondern vielmehr als eine "Einladung" zum sprachorientierten Philosophieren selbst. Wer dazu noch Lust hat, kann sich nur schwer seinem Reiz entziehen. Und wen das nicht herausfordert, dürfte auch kaum zu begeistern sein. Denn eine Philosophie, wie du sie anhand von Wittgensteins Lebenswerk vorstellst, kann ja immer nur einladen. Entweder ihr Funke springt über - oder nicht. Sie kann nichts erzwingen. Das charakterisiert ihre Ohnmacht - und ihre Chance. Ich meine, sie ist noch nicht vergeben.

Doch genug des Lobs. Einige Punkte gibt es, in denen sich mein Bild leicht von dem unterscheidet, das du von Wittgensteins Denken gezeichnet hast. Sie betreffen jene Akzentuierungen, über die wir uns schon mehrfach auseinandergesetzt haben und sicher noch zu keinem Ende gekommen sind.

Zunächst das Problem des *Mystischen* bei Wittgenstein. (Es war nett von dir, dich zu Beginn bei mir "für viele schöne Gespräche über Wittgenstein und seine 'Mystik'" zu bedanken; das schmeichelt nicht nur, sondern läßt auch auf eine Fortführung hoffen.) Einig sind wir uns ja darüber, daß Wittgensteins philosophische Intention nicht auf eine wissenschaftliche Beschreibung oder Erklärung dessen zielt, was sprachlich oder außersprachlich tatsächlich der Fall und wissenschaftlich sinnvoll sagbar ist, sondern daß seine "sprechende (wenn auch nicht lehrende, sondern nur sprachkritisch erläuternde) Philosophie" (S.89) auf etwas Unsagbares/Unaussprechliches sich hinbewegt, das sich nur "im" Aussagbaren als dessen Grenze zeigt, als Bereich eines "Mystischen", das sich als Unsprechliches nicht sagen, sondern nur zeigen läßt. "Erst vor der Folie des Mystischen gewinnt

das philosophisch Formulierte Bedeutung." (S.90) Einverstanden. Aber dieses Mystische wird m.E. von dir zu rigide eingegrenzt auf den Bereich des Ethischen, Ästhetischen und Religiösen, auf all das also, was gegen Ende des Tractatus als "das Höhere" angedeutet wird. Es soll die logischen Überlegungen nicht berühren, um die der Tractatus kreist. Du schreibst: Wittgenstein "ist weder logischer Mystiker noch mystischer Logiker. (...) Das Mystische ist nichts Logisches, es ist das *Andere* zum Logischen, zum Denkbaren, zum Sagbaren." (S.90) Und du begründest diese Bestimmung durch eine Differenzierung der unterschiedlichen Bedeutungen des Wortes "zeigen", die sich in Wittgenstein Frühwerk finden lassen:

- extern zeigt (z1) ein sinnvoller Satz, wie es sich in der Welt verhält, wenn er wahr ist, und sagt, daß es sich so verhält;

- intern zeigt (z2) ein sinnvoller Satz die logische Form der Wirklichkeit, die er mit ihr gemein haben muß, um sie darstellen zu können, ohne das selbst sagen zu können. (Diese logische Form zeigt sich auch am Funktionieren tautologischer/logischer Sätze, die "immer wahr" sind, also nichts Sinnvolles über Welttatsachen sagen, aber dennoch etwas über das Rahmenwerk der Welt anzeigen.)

Davon unterscheidest du dann eine dritte Form des Zeigens, ein z3, das du für das "Mystische" reservierst. Es findet für dich seine prägnante Formulierung im Tractatus 6.522: "Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das *Mystische*", die du so kommentierst: "Dieses dritte, mystische Zeigen (z3) ist klar zu trennen von der aktiven menschlichen Satzsinproduktion (z1) wie von der Spiegelbildlichkeit, die die Logizität der Welt aufweist und verbürgt (z2). Es steht im Zusammenhang mit der philosophischen Frage nach dem 'Sinn der Welt', nach der 'Lösung des Rätsels des Lebens'."

Aber warum, so mein Gegenstand, spricht Wittgenstein in all den Fällen des Sich-Zeigens, das sich nicht sagen läßt, die gleiche Sprache? Immer geht es ihm doch darum, das Undenkbare von innen durch das Denkbare zu begrenzen und das Unsagbare zu bedeuten, indem das Sagbare klar dargestellt wird! Ist es nur ein Zufall, daß Wittgenstein immer wieder auf die un-

aufhebbare Differenz zwischen Sagbarem und Zeigbarem intendiert, gleichgültig, ob es sich um sinnvolle, sinnlose oder unsinnige Sätze handelt, ob um z1, z2 oder z3? Auch wenn es sich bei Ethik, Ästhetik und Religion um das "Andere" zum Logischen, Sag- und Denkbaren handelt, so ist dieses Andere doch gerade auch anhand dessen aufzuzeigen versucht worden, was sich im sinnvollen Gebrauch abbildender Sätze zeigt. Es wäre für mich unverständlich, warum Wittgenstein sich so große Mühe gab, durch sinnkritische Klärungen das Unsagbare zu bedeuten, wenn er dabei nicht auch jener mystischen Intention gefolgt wäre, die es ihm ermöglichte, dem Unsinn zu lauschen, von dem er sich bedrohen und anregen ließ, auf der Suche nach dem, was sich andeutet. Die Tendenz, gegen die Grenze der Sprache anzurennen, "deutet auf etwas hin", auch auf dem Gebiet des Logischen und wissenschaftlich Sagbaren. Und gibt es für dieses Etwas einen passenderen Namen als: das Mystische?

Anders gesagt: während du Satz 6.522 einordnest in den engeren Kontext von Wittgensteins ästhetischen und ethischen Überlegungen, lese ich ihn als eine Art von Resümee des gesamten Werkes, das seine argumentative Stärke aus den Reflexionen über das logische Funktionieren empirischer und tautologischer Sätze zieht. In diesem Sinne sprach ich von Wittgenstein als einem "logischen Mystiker" oder "mystischen Logiker". (Laß uns darüber weiterstreiten, wenn wir uns wieder treffen!)

In diesem Zusammenhang spielt für dich auch die *Ästhetik* poetischer Texte eine Schlüsselrolle. Bereits die Zitate, die du deinem Buch als Motto vorausgestellt hast, weisen in diese Richtung: z.B. "Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten." Das Mystische wird von dir mit dem Ästhetischen zusammengedacht, u.a. mit dem "künstlerischen Wunder, daß es die Welt gibt"; und auch Wittgensteins Bemerkung, daß "das Unaussprechliche - unaussprechlich - in dem Ausgesprochenen enthalten ist", liest du als Hinweis auf die Besonderheit eines poetischen Textes, nicht irgendwelcher Beschreibungssätze. (S. 91) - Dazu passen dann auch deine späteren Bemerkungen zu "Zeichen, Bild Metapher, Gleichnis" (S. 108 ff.), mit denen du Wittgenstein als einen philosophierenden

Künstler und dichtenden Philosophen profiliert, der "Bild" und "Begriff" verschmilzt und sich deshalb selbst auch wie ein Maler von philosophischen Bild-Beschreibungen begreifen kann. (S. 116)

Ich teile deine Ansicht, daß Wittgensteins Denken durch "Bilder" beherrscht ist. Was er uns zu sehen auffordert, sind immer wieder Bilder oder Bilder von Bildern, die uns etwas zu zeigen versuchen, das sich diesem Zeigen zugleich entzieht (oder uns, oft genug, auch in die Irre führt: die falschen Trugbilder der metaphysischen Tradition, die uns gefangen halten)! Es sind immer nur Bilder, die uns fesseln oder einen Ausweg zeigen. Und selbst diese Einsicht, auf die du so großen Wert legst, beruht noch auf einem klassischen Bild: auf dem Bild der Sprache als Bild. Im Tractatus war damit noch das Modell eines Abbildes gemeint, das es uns erlaubt, von den Erfahrungstatsachen der Welt wissenschaftlich sinnvoll zu sprechen. In seinen späteren Untersuchungen wird es langsam durch das Bild von offenen "Sprachspielen" ersetzt, das den tatsächlichen Gebrauch der Sprache sehen lassen soll in der unbegrenzten Fülle seiner Möglichkeiten.

Heißt das, daß Wittgenstein die semantische Referenz von Begriffen aufgibt zugunsten einer semiotischen Bilderschrift, die ihre eigene ästhetische Dichte hervorbringt? Ist der philosophische Sinn seiner Untersuchungen nur noch plausibel oder eindrucksvoll aufgrund seines poetischen Vermögens, sich in Bildern zu entfalten, ohne durch begrifflich-referentielle Rücksichten gebunden zu sein? Du schreibst, daß Wittgenstein uns "durch Bilder über Bilder hinausführt" (S. 116), daß er illusionierende Bilder paradox-poetisch übersteigt und damit hinter sich läßt. Aber wo führt das hin? Ich stimme mit dir überein, daß Wittgenstein mit seinen zahlreichen Bildern, die sich niemals zu Begriffen verfestigen (und das macht es unmöglich, seine Landschaftsskizzen auf eine systematische Philosophie oder Weltanschauung festzulegen), den Metaphern der Metaphysik widerspricht, die ihren eigenen Bilderwert verdrängen und sich als referentielle Signifikanten eines bedeuteten Wesens mißverstehen, das es in seiner Wahrheit ideierend zu erkennen gelten soll. - Aber die Perspektive, die aus diesem Widerspruch folgt, bleibt in deinem Buch

nur angedeutet. (Was heißt hier "nur"? Es ist mehr, als in der Fülle von Wittgenstein-Interpretationen zu finden ist!) Es interessiert mich, darüber weiterzudenken. Am Ende hast du dazu eine Richtung angegeben. Ich muß dir nicht sagen, daß sie mir sehr sympathisch ist. Wie läßt sich ihr folgen? Du sprichst nicht zufällig im Konjunktiv. Wie steht es mit dem Indikativ? Wie groß ist unsere Chance, ihm näherzukommen?

"Zu verstehen gälte es damit zugleich, (daß Wittgenstein) die Veränderung der 'Welt' vordenkt in der Utopie des Endes der alten Philosophie, in der Zerstörung des 'Nimbus' des Denkens (PU 97), in der Auflösung szientistischer Exaktheitsverkrampfung, positiv in der Vision einer neuen gesellschaftlichen Lebenspraxis, die zur Folge hätte, daß sich die Menschen im 'Labyrinth' (PU 203) der 'alten Stadt' (PU 18) überall auskennen. In der philosophischen Aufforderung 'Sieh die Dinge so an!' steckt der 'Impuls' zur 'Änderung der Anschauung', ja zur 'Veränderung der Lebensweise'. Die Folge wäre eine Einheit von Leben, Denken und 'Lebensfreude.'" (S. 133 f.)

Schön gesagt! Aber wie: "so"? Einheit von Leben, Denken und Lebensfreude?! Wo? Und wie? An der Universität, im Kampf mit exaktheitsverkrampften Fachlinguisten und unphilosophischen Literaturwissenschaftlern? Da sehe ich für Utopie und Vision schwarz, zumindest grau. - Aber ich will uns nicht entmutigen. Vielleicht wird ja doch noch aus der akademischen Zivilisation eine Kultur entspringen!

Bis dann!

Manfred

Chris Bezzel: *Wittgenstein zur Einführung*, Hamburg 1988, Edition SOAK im Junius Verlag.

Leserbrief

Sehr geehrte Frau Dudda, ich bedanke mich sehr für Ihren Brief vom 5.6.89 und freue mich, daß Sie meine Texte noch einige Zeit bei sich behalten wollen. Auch das Sie in der übernächsten Nummer einige Aphorismen von mir einstreuen wollen, hat mich sehr erfrischt. Auf diese Weise ermuntert, lege ich diesem Brief noch die Aphas über das Fernsehen, wie ich es als Fernseh muffel sehe, bei, die ich bis jetzt im Nähkästchen zurückbehalten hatte. Wonach Sie mit Recht vermuten dürfen, daß ich, glücklich, aber wahr, keinen Fernseher besitze.

Von den wenigen Beiträgen, die ich bisher nach meinem Gusto vorgezogen habe zu lesen, hat mir das Gespräch Lyotard/Raulet über "Das Schöne und das Erhabene" am besten gefallen (17). In gleicher Weise in einem weiteren Gespräch Ernst Vollraths Ausführungen über "Urteilkraft: Unsichtbares Maß". Kant in die Zwiebel des Zwiebelturns pragmatisch orientierter Politik hinaufzuhieven, ohne sich dabei zutief in das moralische Gesetz in mir (mich) abseilen zu müssen, diesen Versuch fand ich sehr verdienstvoll und schön. Ich habe beide im Büro, wo es mich nichts kostet, fotokopiert und an Michael Krüger vom Hanser-Verlag geschickt, ebenso an Dr. Willy Hochkeppel, den Leiter der Abteilung Kulturkritik im Bayerischen Rundfunk, und an Dr. Constantin von Barloewen (mit dem ich persönlich befreundet bin), um damit hier in München für die SPUREN-Redaktion etwas auf den philosophischen Busch zu klopfen.

Gefallen hat mir auch noch Andreas Steffens Versuch über "Die Welt als Gemälde", obwohl mir bei aller Brillanz des Stils meistens etwas zuviel in einen einzigen wehrlosen Satz hineingepackt schien. Ich habe ähnlich geschliffene Formulierungen nur aus den frühen Schriften der fünfziger Jahre von Max Bense zu erinnern, auf den er ja auch mit einigen inzwischen umstrittenen Zitaten (über die Machbarkeit der Bewohnbarkeit der Welt und der ästhetischen Quantifizierbarkeit von Kunstproduktionen) rekurriert.

Ich selbst bin Herrn Bense mal 1956 in Stuttgart von Alfred Andersch vorgestellt worden, nachdem der letztere sich entschlossen hatte, 1957 einige Gedichte von mir

in "Texte und Zeichen" zu veröffentlichen. Er nahm damals ausschließlich unpolitische Gedichte. Die politischen gab er mir mit dem Bemerkung zurück, sie wären zwar die besten gewesen, die ihm eingesandt worden sind, (er dachte an eine Anthologie mit politischen Gedichten), es bestehe aber für politische Gedichte noch kein Markt. Woraus Sie vielleicht entnehmen dürfen, daß ich schon vor fünfunddreißig Jahren meiner Zeit nicht gerade hinterhergehinkt bin.

Zurück zu SPUREN: Jens Hagedstedt über Geschichte statt Chronologie und über Glenn Gould habe ich fotokopiert an Baldur Bockhoff, den Musik-Kritiker der SZ geschickt, mit dem ich befreundet bin.

Herzlich wenig von der philosophischen Widerspenstigkeit des Nichts und seiner schwer eingrenzbar "Mitte" fand ich in dem Beitrag "Sätze ins Nichts" von Hans-Dieter Bahr. Mit der Leimrute dieses Titels sollte der Neugieriggemachte wohl auf die Problem dichte der Immanenz gelockt werden. War aber nicht mein Zucker.

Bei den "Chiffren des Politischen" von Khosrow Nosratian hatte ich das Gefühl, der Verfasser wollte das periodische System der philosophischen Kalauer erfinden. Bei allem Respekt für die darin seriell ausgefächerten Bosheiten ging das weit über die Hutschnüre meiner seriell anerzogenen Geduld und ich hielt das, falls man das so sagen kann und falls es so etwas gibt, für einen Logentext, für rabiate geheimbündlerische Rabolasse, um nicht zu sagen Rabolistik, für Schlaf unter zu vielen Rülpsern, die falsche Spuren hinterlassen möchten.

Verzeihung, aber ich bin auch schon am Ende des Memorandums meiner ersten SPUREN-Lese. Ich hoffe, sie ist nicht als zu flüchtig erschienen. Zweihundert Stunden im Monat sitze ich im Büro oder bin auf dem Weg dahin oder davon zurück, das heisst, unter anderem nicht mit SPUREN-Heften beschäftigt. Bitte schicken Sie mir ein Exemplar des kommenden Hefts.

Einstweilen, mit herzlichen Grüßen Ihres

Oliver Behnssen

N.B. Nachdem mir beim Durchlesen des Briefes das Meiste doch etwas zu oberflächlich und zu pausbäckig erschien, wollte ich mich so schlicht nicht aus der Affäre ziehen und habe das Gespräch Vollrath/Nosratian ein zweites Mal gelesen.

Die Thesen, die ich gestern darüber zu Papier gebracht habe, werden mich sicher noch mehr diskreditieren, als es der vorangegangene Brief schon getan hat. Zum Philosophieren gehört immer, gerade wenn man so wie ich von der Pheripherie herkommt, eine gewisse Widerwärtigkeit, die Sie mir verzeihen mögen.

O.B.

- Zu Nosratian, 20/46 u.: Von der ästhetischen Orientierung des Geschmacks zu sprechen, ist eine Tautologie. Geschmack hat niemals eine andere Orientierung als die ästhetische gehabt. Man kann auch aus dem Geschmack heraus keinen Gemeinsinn entwickeln, weil sonst die Ästhetik sofort in eine Moral umkippt. Deshalb ist es unsinnig zu behaupten, Kant hätte den Gemeinsinn vom Geschmack her entwickelt, der gerade auf das partielle, chiffrenartig personalisierte Urteil tendiert. Den Schluß, den ich aus den daran anschließenden Hinweisen von Vollrath ziehe, geht dahin, daß Kant uns von der Freiheit, die eine eminent politische Qualität ist, dadurch getrennt hat, in dem er sie idealisierte. Dadurch brauchte er seinen Hals nicht in die Schlinge seines Brotherren stecken und es ermöglichte ihm, sich aus dem moralisch-politischen Charakter der Urteilkraft auszublenden. Wollten wir diese Qualität der Urteilkraft bei Kant zu finden wagen, geraten wir in ein Puzzlespiel, weil er uns denkend die Freiheit verborgen hält, die Gemeinsinn erst institutionalisieren kann.

- Tocquevilles gout d'être libre, der Geschmack frei zu sein, ist eine primär ästhetische Kategorie. Denn diesen Geschmack wahrzunehmen, bleibt immer nur jeweils wenigen Privilegierten vorbehalten. Danach anschließend von Kants Lustempfindungen zu sprechen, wenn dieser das Gute tut, halte ich für etwas hilflos dem angeschnittenen Thema gegenüber. Kant ist zwar wörtlich richtig zitiert, aber das Zitat passt überhaupt nicht an diese Stelle. Denn gerade das Gute kann ohne politische Kultur auskommen und ist nicht eine Frage des Geschmacks, sondern der Moral, vom Geschmack an guten politischen Sitten einmal ganz abgesehen. Vom Guten wissen wir, das es davon so viele Variationen gibt, wie es Politiker gibt. Das heißt, das Gute wird uns nicht retten. Weshalb sich auch Kant vor dem Guten in perso-

nalisierte Selbstgenügsamkeit begeben, sich vor diesem durch die Idealisierung der Freiheit und deren Hochschreibung ins transzendentalisierte Subjekt rettet. Mit Kant können wir lustvoll oder unter Kopfschmerzen beobachten, wie das Denken über sich selbst nachdenkt, nicht aber in gleicher Weise über Freiheit als Agens von Gemeinsam.

- Der Handelnde spricht das für ihn Wahre (ein Existenzial), während der Redende die Moral der Betrachtenden preisgibt.

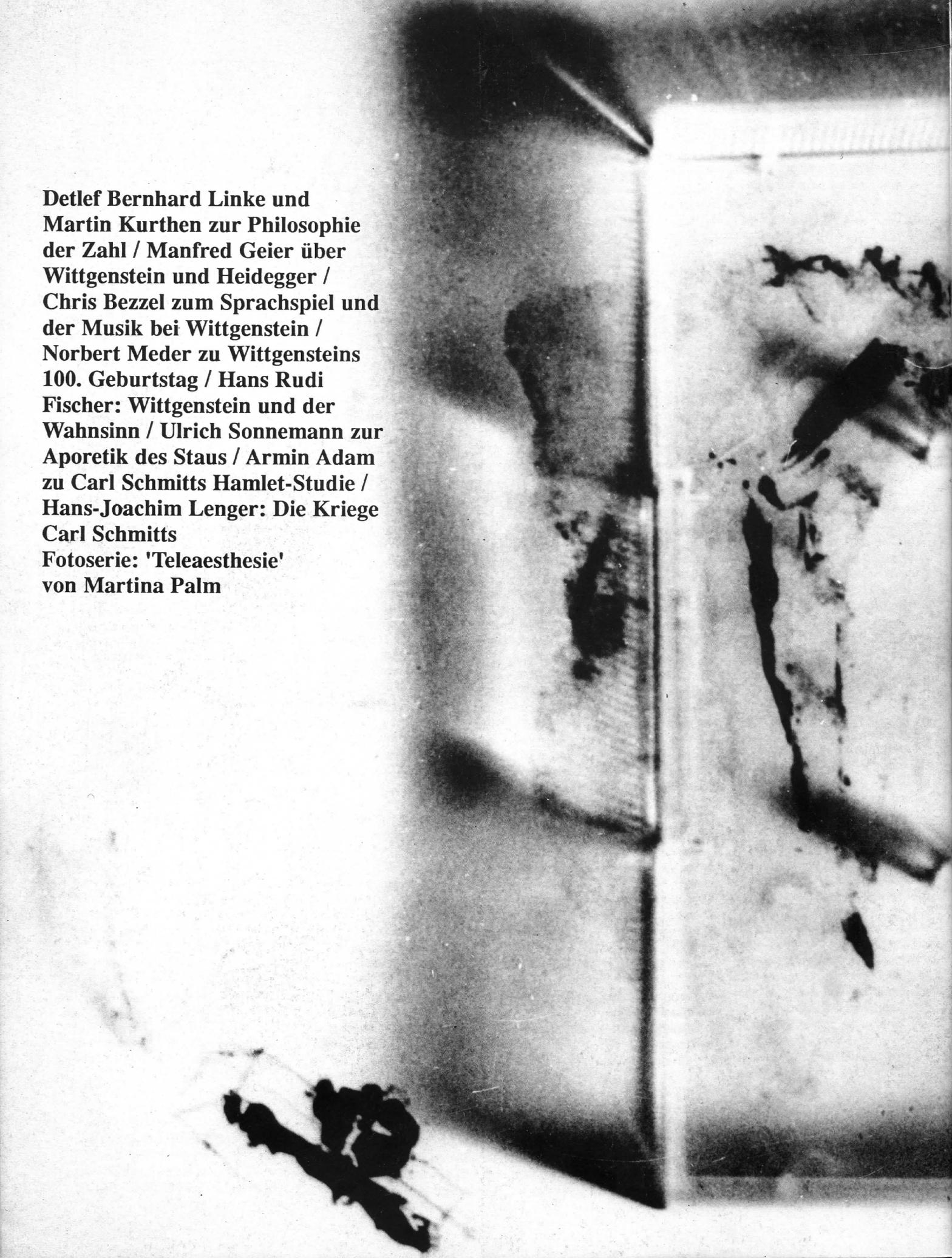
- Bis der assoziative Charakter im Begriff des Politischen, den Vollrath herausstellen möchte, Realität angenommen hat (vielleicht durch absehbare ökologische Katastrophen hervorgerufen), wird das Politische für die Politiker, den Überbau-Bauern weiterhin von der Entscheidung geprägt sein müssen wie bisher, was politisch-partiell auch einschließt, sich für die Nicht-Entscheidung der Entscheidung, was ebenfalls eine Entscheidung ist, zu entscheiden. Urteilkraft als partielles Vermächtnis.

- Die "Motorisierung" Kants für das Politische hat Kant-gewollte Grenzen. (Wir können einfach nicht beinahe blauäugig in Anmutungsqualitäten fortfahren, wie "Kant hat nicht gesehen, daß ..." oder "Kant hat die Verwechslung nicht bemerkt.")

Und mit schönen Grüßen Ihres
Oliver Behnssen

Errata

In Heft Nr. 26/27 ist uns eine Quellenangabe verlorengegangen. Der Text "Wächter über die Nacht des Menschen" wurde dem Buch "Unterwegs mit Rolf Italiaander" (hrsg.v. H.-L. Spegg) entnommen. Hamburg 1963, Freie Akademie der Künste (zum 50. Geburtstag von Rolf Italiaander, Februar 1963).



**Detlef Bernhard Linke und
Martin Kurthen zur Philosophie
der Zahl / Manfred Geier über
Wittgenstein und Heidegger /
Chris Bezzel zum Sprachspiel und
der Musik bei Wittgenstein /
Norbert Meder zu Wittgensteins
100. Geburtstag / Hans Rudi
Fischer: Wittgenstein und der
Wahnsinn / Ulrich Sonnemann zur
Aporetik des Staus / Armin Adam
zu Carl Schmitts Hamlet-Studie /
Hans-Joachim Lenger: Die Kriege
Carl Schmitts
Fotoserie: 'Teleaesthese'
von Martina Palm**