

Spuren

in Kunst und Gesellschaft

Nr.34/35

Okt./Nov./Dez. '90

ISSN

0176-7240

DM 16,-

Die dritte Natur

Randschriften zur katastrophischen Nation

Editorial

"Nachdem bereits Walter Rathenau behauptet hatte, daß das deutsche Finanzkapital nur durch die deutsche Generalität am erfolgreichen Zugriff zur Weltmacht gehindert wurde, und nachdem Chamberlain 1938 Hitler die Vorherrschaft auf dem Kontinent zugestanden hatte, wird nun in den 90er Jahren demonstriert, daß der neue Staat sogar trotz zweier verlorener Weltkriege sein Ziel erreicht hat. Mit diesem Ziel ist die Vorstellung von einer neuen Versöhnung des deutschen Geistes mit sich selber verbunden; sowohl die politische Rechte als auch die staatstragenden Parteien konvergieren hier in einer Strömung, die untergründig bereits den Historikerstreit bestimmt hatte. So kommt es zur These, daß der deutsche Geist niemals die Absicht gehabt habe, Kriege zu führen, wohl aber im 20. Jahrhundert ständig daran gehindert worden sei, einen 'neuen Sozialstaat' auf höchster Ebene aufzubauen. Man sieht, Resteuropa hat allen Grund, sich zu fürchten."

Hans Radermacher, in diesem Heft S.17

Der Gründe zum Fürchten sind viele. Einige davon möchten in den Randgängen dieses Hefts markiert sein, die der geheimen Souveränität artikulierten Lebens vertrauen, statt dem grellen Signalelement einer katastrophischen Nation zu gehorchen. Daß der Eilzug Deutschland in einem möglicherweise fatalen Streben befangen ist, der sich in den tradierten Raum eines weiteren Griffs nach der Weltmacht einschreibt, dürfte eine weltweit geteilte Prognose darstellen; gestützt auf die Rasanzen einer Vereinigungsprozedur, deren Einheitsstiel die innere Komplexität der verschiedenen Freiheiten achtlos übergeht, die nun im Syllabus Nation jenes schöpferischen Kanons der Gastlichkeit beraubt sind, von dem Nietzsche erwog, daß "das Fremde langsam seinen Schleier abwirft und sich als eine neue unsägliche Schönheit herausstellt."

Anfechtungen des vermeinten Urbilds Nation als Topos geistiger Versöhnung sind in diesem Heft versammelt.

Die förmliche Erniedrigung des Anderen und Fremden, die sich im Phantasma einer Dritten Natur als politische Idee geriert, wird in Beiträgen untersucht, die sich von der Großen Französischen bis zur Kleinen Deutschen Revolution erstrecken. Ihre kritischen Lektüren sind bis in numinose Andeutungen hinein auf der Suche nach einem anderen geschichtlichen Code vitaler Distanz altem jenes Ordnungsmodells, das Natur in Nation transformiert, ohne daß ihm an solcher Sturzgeburt "dritter Natur" etwas zerbricht.

Norbert Bolz' Studie über die 'Französische Revolution als Spiel vor Sympathisanten' hat die spiritualisierende Verpflichtung des blutigen Freiheitsexperiments auf das protestantische Aufklärungsprogramm kenntlich gemacht: Der tatenlose "Zuschauerraum Deutschland" vergnügte sich in der tadellosen Moralität öffentlicher Denkungsart und akklamativer Teilnehmung. Der energische Revolutionstext verschwand unter der moderaten Evolutionsauslegung.

Philosophie als Einschluß des bloßen Gedankens ins Selbstbewußtsein hat Kants Meisterschüler Fichte exerziert. Hans-Joachim Lengers 'Geburt der Nation aus dem Geiste des Lichtspiels' artikuliert Spezifika deutscher Technikmontur, die Befreiung vom Fremden mit kinematographischer Zuversicht erwarten läßt, weil die Projektion des wahren Bildes als selbsttätiges Erzeugen von Vorbildern die nebelhaften Schemen der Ausländerei vertreibt: Deutsche Natur wird beredt und ausländische Künstelei verstummt. In der von Fichte eingestandenen Unterbrechung der als natürlich supponierten Zeichenfolge durch den Eintritt des "unbildlichen Gottes" jüdischer Provenienz entziffert Lenger jedoch den strukturellen Antisemitismus eines Kriegsplans, von dessen logistischem Aufmarsch das nationenbesessene Heute Zeugnis ablegt.

"Georg Büchners Blick war schärfer". Im Zeugnis seines Scharfsinns untersucht Hans-Dieter Bahr die obszöne Ökonomie pathologischer Naturbegriffe, wo sich eine "dritte Natur" zeigt, "um sich sofort wieder durch das Phantasma der 'Nation' zu schließen, in wel-

chem man sich mal wieder zu vereinen sucht."

"Es wird Zeit, einen anderen Raum, den Raum des Anderen zu denken." Mit Bahrs Schlußbemerkung ist der Rhythmus eines anderen geschichtlichen Codes avisiert, der die Sprache der Befreiung anders spricht. Ihm sind die Überlegungen weiterer Beiträge verpflichtet. Jürgen Links Analyse des Diskursvirus Foucault im Laufwerk einer gewissen deutschen Rezeption verweist auf eine merkwürdige Abgleichungspraxis der software Diskurs in theologisch infizierten Termini eines verderblichen Widersachertums. A.J. Haeslers kritische Studie zu "Baudrillards negativer Phänomenologie" entdeckt in Baudrillards Vorzugsthemen die Sehnsucht nach einer minimalen Alterität, die "ganz nah an Levinas' Vorstellung einer Unendlichkeit der Beziehung zum Anderen steht."

"Im Grenzland der Schrift" bewegt sich das Gespräch zwischen Elisabeth Weber und Jacques Derrida. Die Bedeutung des Monströsen ist Derrida in der erschwerten Lesbarkeit von Verwundungsfiguren angezeigt, in der Singularität von Namen und Daten, Traumen und Tränen, deren Zeugnis bewahrt oder zerstört werden kann. Diese "Meditation der Schrift" ohne kosmische Majuskeln ist von elementarer Dichte und kardinaler Diskretion. Ihre Sprache der Befreiung erlaubt es, im Tentativen einer gewissen Monströsität zu verweilen, in der "Form des Inakzeptablen, ja des Unerträglichen, des Unverständlichen". Auf diese Weise wird die "Katastrophe der Erinnerung", in der "noch das Vergessen vergessen" wird, in die Obhut einer "Gestalt der Zukunft" genommen: "Eine Zukunft, die nicht monströs wäre, wäre keine Zukunft, sondern ein vorhersehbares, berechenbares, programmierbares Morgen. Jede für die Zukunft offene Erfahrung bereitet sich darauf vor, etwas Monströses zu empfangen, und empfangen heißt, demjenigen Gastfreundschaft zu bieten, das absolut fremd ist, heißt aber auch, das darf man nicht vergessen, es zu zähmen zu versuchen, ihm Gewohnheiten beizubringen und uns neue Gewohnheiten beizubringen - das ist die Bewegung der Kultur."

Khosrow Nosratian

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 Hagedstedt,
Hans-Christian Dany, Lothar Kurzawa,
Torsten Meiffert, Khosrow Nosratan

Gestaltung, Reproduktion und Druck
Martina Palm

Satz
Susanne Dudda

Autorinnen und Autoren dieses Heftes:

Hans-Dieter Bahr, Johannes Bauer, Ingrid Beckmann, Alan Belcher, Norbert Bolz, Christa Damkowski, Jacques Derrida, Werner E. Drewes, Jürgen Egyptien, Vilém Flusser, Wolfgang Geiger, A.J. Haesler, Sandrina Khaled, Peter Laudenbach, Jürgen Link, Lomz Lorenzen, Wilfried W. Meyer, Erik Porath, Hans Radermacher, Christoph Schlingensiefel, Elisabeth Weber

Textfotos:

S.4: Toni Schneiders, S.12: Klaus Hohlfeld, S.28: Gerichtsmedizin, Leipzig, S.34: Ingrid Beckmann

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 200 100 20, oder gegen Verrechnungsscheck.

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

Inhalt

Beobachtungen und Anfragen

Hans-Joachim Lenger: Empfänger unbekannt (S.5) / Hans-Christian Dany: For Ever Young (S.7) - Aus meinem Kriegstagebuch (S.8) / Wolfgang Geiger: Carpentras. Davor und danach (S.9) / Vilém Flusser: Reiche und Arme (S.11) / Hans Radermacher: Zur Kritik der deutschen Intelligenz heute (S.14) / Lomz Lorenzen: Spur der Steine (S.18) / Jürgen Egyptien: Rettung ins Nichts (S.20) / Sandrina Khaled: Vom Geschlechterkrieg (S.22) / Wilfried W. Meyer: Amsterdam. Fragmente I. (S.25) / Christoph Schlingensiefel: Psycho für Arme (S.28)

Hans-Joachim Lenger
Mit Fichte ins Kino

Von der Geburt der Nation aus dem Geiste des Lichtspiels
S. 29

Norbert Bolz
Geschichtszeichen 1789

Die Französische Revolution als Spiel vor Sympathisanten
S.36

Hans-Dieter Bahr
Die dritte Natur

Zur Topik einer deutschen Re-Nation
(S.41)

"Spuren"-Aufsatz
Johannes Bauer

Souverän und Untertan
Kants Ethik und einige Folgen
S.47

"Experimental"
Fotoserie von Alan Belcher
S.51-57

Jacques Derrida / Elisabeth Weber
Im Grenzland der Schrift
Randgänge zwischen Philosophie und Literatur
S.58

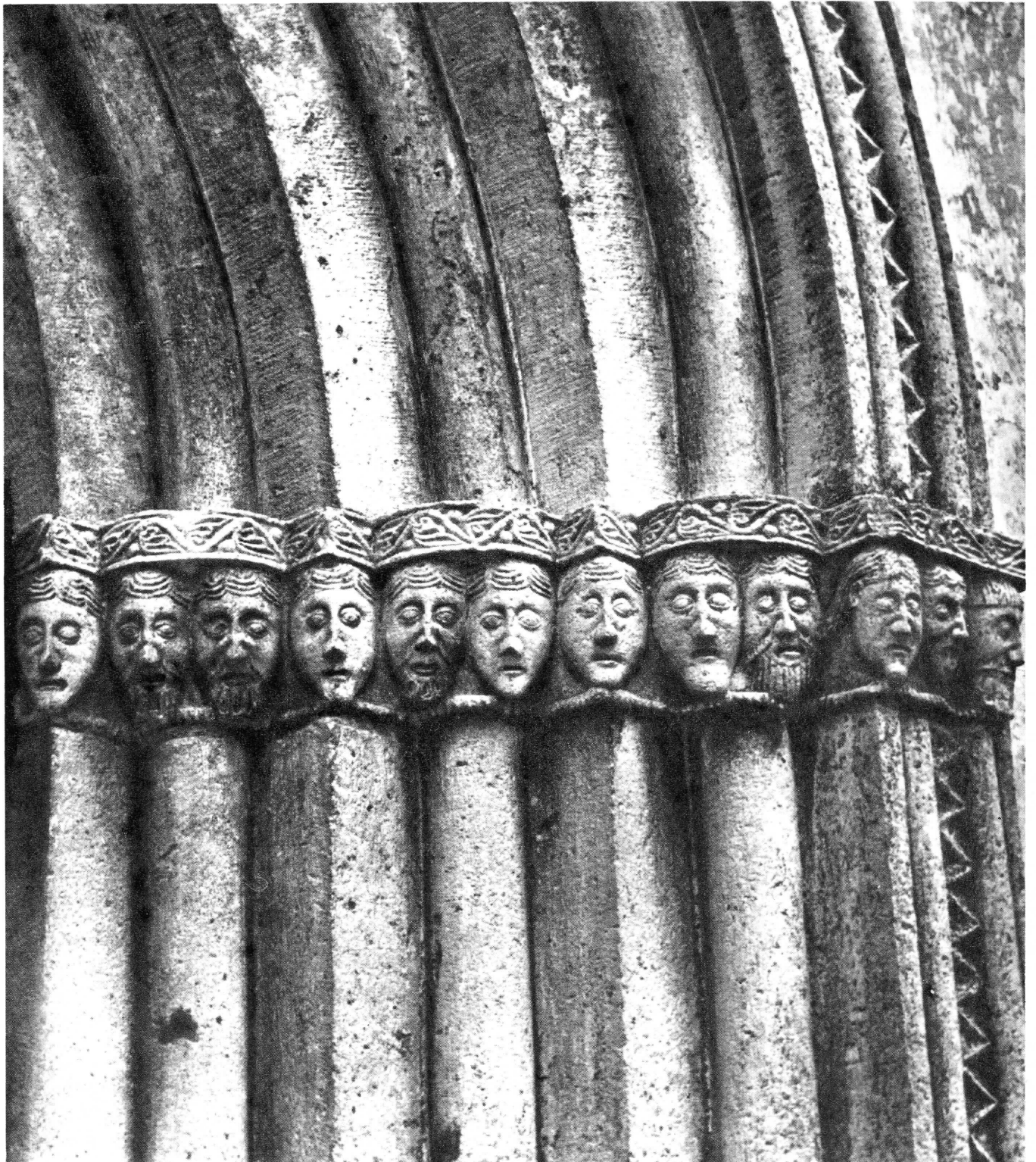
A. J. Haesler
Strophe und Katastrophe
Apokryphes zu Baudrillards negativer Phänomenologie
S.71

Jürgen Link
ereignis, zyklologie, kairologie
überlegungen nach foucault
S.78

"Maikäfer flieg"
Fotoserie von Ingrid Beckmann
S.86-91

Magazin

Werner E. Drewes: Ansichtspostkarten (S.92) / Wilfried W. Meyer: Abel Gholaerts (S.95) / Peter Laudenbach: Phantom Avantgarde - Abenteuer im sozialen Raum (S.97) / Christa Damkowski: Die Philosophin (S.98) / Erik Porath: Tradition in Transition (S.99) / Bewegliche Ereignisse: Hamburger Damensalon (S.101) / Bücher von Spuren-Autoren (S.102)



Empfänger unbekannt

Die *Spuren* sind öffentlich gelobt worden, und zwar an unerwartetem Ort, im Oktoberheft der Zeitschrift *konkret*. Da setzt sich Wolfgang Schneider mit dem neuen Buch Hans-Jürgen Syberbergs auseinander, das unlängst bei Matthes & Seitz erschienen ist. Allerdings geht es ihm nur vordergründig um dieses Buch, aus dem er lediglich viele Zitate zusammenstellte; vielmehr um die generelle Behauptung, daß es sich, was "das deutsche Feuilleton" jedoch in skandalöser Weise verheimliche und deshalb nur in *konkret* zu lesen sei, bei Matthes & Seitz seit jeher um einen "völkischen Verlag" gehandelt habe. Und um diese Behauptung auch plausibel zu machen, zitiert er ein weiteres Mal jenen Aufsatz Gerd Bergfleths, in dem dieser 1984 (in einem Sammelband des Verlags und unter dem Titel *Die zynische Aufklärung*) seine unverhohlene Wendung zu einem unverhüllten Antisemitismus hatte anzeigen können; was damals in den *Spuren* - und mit Ausnahme eines Beitrags Wolfram Schüttes in der *Frankfurter Rundschau* eben nur hier - nicht minder deutliche Antwort gefunden hatte.

So weit die Vorgeschichte, die auch nicht weiter von Bedeutung wäre, wenn sie in *konkret* nicht dazu herhalten müßte, einem ganz anderen Vorhaben tauglich zu sein, das hierzulande längst den Wert eines Symptoms besitzt. Denn seither fungiert der Name Bergfleth unter Autoren, die sich auf ihre linke Gesinnung vielerlei einbilden, als eine Art Superzeichen, das mit einem beharrlichen Automatismus da gesetzt wird, wo ihr hilfloser Antifaschismus seinerseits Zuflucht in nationalen Stigmatisierungen sucht. Bergfleth, so erfahren wir ein erneutes Mal in *konkret*, sei "Herausgeber der Werke George Batailles und Übersetzer Jean Baudrillards, Cicerone mithin der 'postmodernen' französischen Philosophie". Mit und hin machen solche Inquisitionsgerichte, die zwar nicht

eben konkret, wohl aber gründlich zu Werke zu gehen pflegen, wenn sie dabei die Namen der Angeklagten falsch protokollieren, nicht nur den einen Autor für die Gesinnung aller anderen, sondern gleich auch noch für die ihrer Herausgeber und Übersetzer haftbar. Was es mithin erlaubt, auch ein "deutsches Feuilleton" in toto zu geißeln, das "Hitlers Jungen im Kulturbetrieb" (*konkret*) - feuilletonistisch vorerst und unter französischer Flagge - als veritable HJ-Formation paradieren lasse, nur weil es Bataille oder Baudrillard noch nicht mit Rosenberg verwechselt. Der Name Bergfleth erlaubt es derart seit 1984 einem ebenso radikal sich gerierenden wie hilflos agierenden Antifaschismus, der nämlich in jede Falle tappt, die "Gerd Bergfleth et.al." ihm stellen, zugleich auch ein ganzes Verlagsprogramm, also Texte von Autorinnen und Autoren wie Antonin Artaud, Joseph Brodsky, Rita Bischof, Elisabeth Lenk, Michel Tournier, Simone Weil und vieler anderer, einer kulturpolitischen Sippenhaft anzuempfehlen, deren Techniken er im übrigen bei Gerd Bergfleth studiert haben könnte.

Denn stets scheint es fremdländische Einmischung zu sein, auf die zurückgeführt werden kann, was den Deutschen bedrängt; und was hier Bergfleth die USA sind, spricht bei Wolfgang Schneider französisch. Aber nicht deshalb, wie vielleicht hätte erwartet werden müssen, gerieten nun die *Spuren* ins kritische Ritual, weil auch sie Jean Baudrillard oder Joseph Brodsky Beiträge verdanken und deshalb ihrerseits als völkischer Import à la France oder USA decouvriert worden wären. Vielmehr, und das ist denn doch nicht ohne Ironie, weil es ausgerechnet die *Spuren* sind, die von Wolfgang Schneider als Kronzeugin ausgelobt wurden, um solchen Journalismus der linken, also rechten Gesinnung praktizieren zu können. Bergfleth schreibe,

hatte ich 1984 an dieser Stelle notiert, als habe er bei Streicher volentiert, und empfehle sich sprachlich mit deutschem Gruß; wovon leider nichts zurückzunehmen ist. Das findet denn auch Wolfgang Schneider und läßt ihn festhalten, daß "Lenger selbstverständlich vollkommen recht hatte". Doch auf die Gefahr hin, sich bei ihm weniger beliebt zu machen, ist nun mit vergleichbarer Deutlichkeit Einspruch zu erheben, wenn solche Sätze seither als Blankovollmacht gehandelt werden, in die jeder Ignorant beliebig glaubt Namen einsetzen zu können.

Und zwar nicht nur, weil es ihm dabei schon mal passiert, meine damals gegen Bergfleth gegebene Charakterisierung des Faschismus zwar emphatisch zu zitieren, nicht aber zu bemerken, denn wie sollte er auch, daß sie fast wörtlich Bataille und Baudrillard folgte, die die HJ-Formation des "deutschen Feuilletons" doch angeblich anführen. Im Unterschied zum tagespolitischen Feldgeschrei, das hier ertönt, ist vielmehr darauf zu verweisen, daß sich die Gemeinsamkeiten insgesamt um einiges anders verteilen als Wolfgang Schneider und jene ahnen werden, die ihm vorsprachen. Weit davon entfernt, Baudrillard Folge zu leisten, hatte Bergfleth ihm nämlich schon 1983 jene geradezu marxistische Denkfigur entgegengehalten, die seine linken Kritiker zu wiederholen seither auch nicht müde werden: "Wenn das Subjekt zu einer reinen Leerstelle geworden ist und Sie (Jean Baudrillard) eine Bewegung vollziehen vom Subjekt zum Objekt, zum reinen Objekt, dann stellt sich doch vom Objekt her gerade wieder die Frage nach dem Subjekt." (Bergfleth) Eine Frage, deren "ganz andere Wendung" Baudrillard freilich abweisen mußte; und dies wird hier nicht nur der genauen Fußnote wegen erwähnt, sondern um das politisch-literarische Verwechslungsspiel als solches wenigstens kenntlich zu halten, als das die

Debatte längst gegeben wurde, bevor sich noch Wolfgang Schneider in ihr verirrt: in der Abwehr eines Denkens, in dem er die "postmoderne" französische Philosophie vermutet oder in dem Bergfleth schon damals nur eine "Pariser Frivolität" erblickte, herrschte zwischen den vermeintlichen Kontrahenten stets schon herzliches Einvernehmen.

Und darin schließlich zeichnet sich ab, was hier ein Symptom genannt wurde. Es besteht in Techniken einer Verschiebung, die stets das Eigene in Fremdes verwandelt, um es sodann in Gestalt eines anderen des Landes verweisen zu können; und nur der Eifer, Fünfte Kolonnen zu enttarnen, die man selbst zuvor aufstellte, wird dabei grenzenlos geteilt, eint Linke und Rechte auf heimelige Weise. Bemerkenswert an jener Polemik etwa, die Bergfleth 1982 als Nachwort zum *Symbolischen Tausch* ausgab, ist nicht zuletzt, daß sie schon alles antizipierte, was ihr die linke Kritik seither nur noch nachsprach: "Der Zynismus Baudrillards feiert hier seine Triumphe, nicht nur durch die offen gestandene ästhetische Lust am Tod, sondern mehr noch durch diese ominöse Künstlichkeit." An diesem Punkt nämlich, an dem sich eine politische Abwehr jener "Künstlichkeit" endlos zu wiederholen scheint, die in die vermeintliche Kohärenz des Lebendigen parasitär einbreche, generiert sich immer neu ein beschwörischer Gestus der Abwehr. Der mag sich dann politisch unterschiedlich prägen; doch zuvor ist es, als müsse gemeinsam und immer neu jene Gefahr markiert und neutralisiert werden, die seit Fichte das "Ausland", das "Künstliche" oder der "Tod" für die entweder gesicherten oder erst zu erwirtschaftenden Bestände einer politischen Subjektivität in Deutschland darstellen, die sich für revolutionär hält.

Und dies verweist schließlich in eine Frage, die sich theoretisch oder politisch kaum präzise fassen läßt, weil sie zwi-

schen beiden Fassungen unscharf oszillieren wird: welcher unendliche Mangel an "Subjekt" ist es denn, der sich hier immer neu in politischen Kategorien auszulegen und zu stillen sucht? Und welcher Begriff des Politischen führt dabei stillschweigend Regie? Welchen gemeinsamen Mechanismen einer Abwehr unterzieht man etwa Texte Baudrillards, um einen bald "völkischen", bald "linken" Mehrwert aus ihnen ziehen zu können? Jedenfalls ist es, als folge die Abwehr dessen, was man sich zuvor als "postmodern", "frivol" oder gar "französisch" zurechtgelegt hat, den verworrenen Bahnen eines bestrickenden Heimwehs. Denn eben, um wie Bergfleth heute vom "Deutschen Reich" schwadronieren zu können, muß sich der intellektuelle Nazi zunächst aller "ominösen Künstlichkeit" entledigt haben, die sein nationalistisches Phantasma als Simulakrum schwarzer Todesschwadronen kenntlich halten würde; und mit großer Folgerichtigkeit sind es deshalb auch dieselben Epitheta, die Bergfleths Polemik zunächst gegen Baudrillard aufbot und nur ein Jahr später an die "jüdische Kultur" adressierte. Worin ihm der linke Kritiker, ohne ihm doch folgen zu wollen, prompt folgt, weil sein biederer Sinn, den er mit Ideologiekritik verwechselt, selbst schon Teil jener Nostalgie ist, in die sein Widerpart ihn verwickelte. Was in Verlautbarungen von verspäteten Reichsverwesern wie Bergfleth jedenfalls kaum weniger ungleichzeitig zirkuliert als denen von *konkret*-Autoren, die immer noch damit beschäftigt scheinen, die Beschlüsse des VII. Weltkongresses zu popularisieren, ist diese Macht des Nostalgischen: vergessen zu machen, daß der Begriff politischer Subjektivität, um den sie kreisen, irreversibel zerstört wurde: "Ich glaube, daß die Katastrophe bereits stattgefunden hat, daß sie da ist" (Baudrillard).

Doch eben, man nennt den, der die Nostalgie, die Wehmut, den Wiederholungszwang beim Namen nennt, die von der undarstellbaren Katastrophe ausgehen und den Willen zur Darstellung oder gar Referentialität diktieren, auf der Rechten deshalb einen Zyniker, auf der Linken einen Faschisten. Der volksbiologisch aufgeladene Affektspeicher der Verlegenheitshistorismen von links bis rechts ist den Mächten des Nostalgischen unterstellt; der Topos des Heimwehs speist ihr Pathos verschwiegener Einstimmung, deren wechselseitig belehnbare Verwerfungszeichen die Mobilität der Weltanschauungen verbürgen. Gegen die Truppen des Weltbilds, gegen ihre Inquisition der Ahnentafeln wäre deshalb an ein Ciceronentum des Fernwehs zu erinnern; im Innern eines restaurativen Programms des Superzeichens "Heimweh" an die Gastfreundschaft, die dem Fremden unverletzlichen Raum böte. Man würde etwa gern, wenn dies denn unter radikalen Linken überhaupt noch einen Adressaten finden würde, an Blochs Hinweis erinnern, daß dergleichen Standgerichte nicht eben schmeichelhaft sind für den, der sie abhält: "Streichers Ahnentafel sieht sich völlig unwahrscheinlich, höchst verwirrend aufgebessert". Doch man würde eben nur gern und kann doch nicht: denn wer sollte das noch lesen können?

So bliebe allein, die fragliche Adressenliste zu korrigieren, nach der bei *konkret* versandt wird; etwa derart, daß Bataille nicht bei Matthes & Seitz, sondern bei Rogner & Bernhard unter Bergfleths Herausgeberschaft erschien; oder daß der einzige französische Gegenwartsautor, der mit dem Problemtitel der "Postmoderne" arbeitet, Lyotard heißt und - sagen wir - in den *Spuren* publiziert; oder einfach: daß jenes vergiftete Lob, welches uns in *konkret* hinterbracht wurde, mit dem postalischen Vermerk retour geht, der Empfänger sei hier unbekannt.

For Ever Young

"Die Leute auf den Kriegswagen sehen alle so gemütlich aus." (Virilio) Das Flugzeug senkte mit beängstigender Grazie den linken Flügel, richtete sich mit schwermütig metallischem Knirschen wieder auf und berührte schließlich ein wenig zu hastig den Boden. Imitatoren kommen die Gangway hinab. Sofort sonnt sich Didi im imaginären Saigon unter Feuer Revival. Didi hat eine große Uhr am Hals, eine wie sie der Sänger von Public Enemy sie auch hat. Die hat Didi sich aus Pappe nachgebaut, da sie ihm so gut gefallen hat. Didis Uhr hat aber kein Uhrwerk, sondern einen hochtourigen Minimotor und immer wenn Didi Spaß hat drückt er auf einen Anschaltknopf in seiner Tasche und verwandelt das Pappzifferblatt in einen johlenden Lichtsog. Ich frage Didi: Könnte auch das strategisch unergiebiges Gemetzel eines Erschöpfungskrieges Grazie produzieren? Nein, auch wenn meine Frage Sex hätte, allein schon wegen der Lüge, er wolle nur ein guter Neger-im-Krieg Witz sein. Oder wie die Bravo schreibt, ohne den pffiffigen, farbigen Funker hätte die US-Dallas doch glatt das Feuer eröffnet. Ich erzähle von der schönen Party in Port au Prince - bei der in Ermangelung eines dicken Weißen, ein weiß angemalter Neger mit Pickelhaube aufgetreten sei, der immer wieder zu den gleichen Tanzschritten sagen mußte: ich bin der Luddendorff-Spaß. Bei verschiedenen Videos immer wieder die gleichen Tanzschritte zu machen ist doch hübsch. Nur hätte dann KingRudi der wieder mal alles verwechselt, den dicken weißangemalten Neger in den leergepumpten Pool gestoßen - wo Ajax und seine Freunde ihn in Stücke rissen. Beim zonalen CB-Funker zeichnet sich die Kriegsbemalung leider nicht mehr durch Unlesbarkeit aus.



Ein letzter funkischer Konflikt.

Unter unablässigen Aufprall begann das Meer zu kochen und überzulaufen wie schwärzliche Milch. Einen stählerne Raum müßte man haben, ein unzerstörbares Zimmer, einen perfekten Schutz- in einem mächtigen Panzerschrank in einem mächtigen Panzerschrank müßte man sie aufbewahren, wie man sündhaft teuren Schmuck aufhebt, müßte unbeschränkt widerstandsfähige Schmuckkästchen haben, unzerstörbar und hart wie das Skelett der Zeit - genau hier muß man sie ihnen bauen lassen, morgen noch morgen. ___Donnerstag :natürlich war es richtig, tüchtig und journalistisch, das Hanns Joachim Friedrichs mit einem Deutschen in Kuwait telefonierte, um für uns zu erfahren, was sich dort abspielt. Und was tat der Augenzeuge in Kuwait; er sah fern in einem Hotel -Um via Bildschirm etwas zu erfahren.

...überlege, nochmal zu WP zu gehen um die Tagesthemen anzukucken, wie diese sich so den Blitzkrieg am Golf gestalten. Vorhin im Radio hörte

es sich schon wieder an als wärs nur ein kleines Scharmützel gewesen. Als Deutscher bin ich ja schon ein wenig stolz, daß der Araber - nun schon ein Mensch von Charakter unsere Geschichte nachspielt. Erst den Gaskrieg und jetzt den Blitzkrieg und vor dem Reichtum noch schnell den AuschwitzSpaß. In der Mopo die noch nichts vom Blitzkrieg wissen durfte steht, daß Graphologen festgestellt haben - Hussein habe einen Motorschatten und solle zum Doktor gehen. Ich hatte auch einen Tag zu früh den guten Blitzkriegbop Song beim Baden gesummt. Aber vielleicht bin ich ja Gott. Obwohl die Entwicklung rückläufig ist, in der ehemaligen Videothek im Ort ist wieder ein Händler klassische Prothesen, Ersatzarme und Beine. Im Abspann erzähle ich meinem Freund Heiner Müller, der im Fernseher zwischen seinen Computer degenierten Panzern wieselt. Hätten die Preußen gegen Preußen einen Partisanenkrieg geführt, Carl Schmitt hätte bei geschlossenem Grab getanzt. H.-C.D.

Aus meinem Kriegstagebuch

Teil 2

Wie die Meisten von uns,möchte ich auch immer im Fernsehen sein.Deshalb litt ich auch,als die KarokeLaserShow zu Gast bei Tele5 war und ich nicht auftrat.Versuche,mich über die Billigkeit,die mir früher bei Tele5 doch so sympathisch war, heraus-zureden, scheiterten an der Schönheit der Szenarios oder mit Karoke bei Tele5 habe ich mich mächtig geschnitten.Sage extra nicht getäuscht,da ja Krieg ist und ich der Verwechslung vorbeugen muß .Obwohl ich gar nicht sicher bin,ob Karoke nicht im Krieg den Charme eines Ohnsorg-Schwanks entwickeln könnte. Positionieren Sie also an Ihrem Keyboard bei Ohnsorg die Perspektive:Täuschung-Ich hatte einfach behauptet,bei Karoke sei alles erlaubt,das kann doch nicht böse sein. Also flink einen Song erfunden, den ich auch singen wollte.Bei Karoke aber ist die Selbst-und Täuschung Dritter aus-geschaltet,da eh alles Täuschung ist,bzw der Witz eben dort liegt.Ein tonales Ausscheren aus dem Song ist nahezu unmöglich,die durch Nicht-besserkönnen gegebene Irregularität wird in der Fülle wieder eingependelt.Ziel ist weder das perfekte Imitat noch übermäßige Abweichung.Es dreht sich schon um ein von der Imitation in die Pflichtgenommen-sein.Jeder will seinen Song nach Programm singen,d.h.wenn man"Yellow Submarine" singen möchte,sagt man die Nummer 16-B-10.Dann ist man für ungefähr drei Minuten an den Song gebunden,als Tausch erscheint die Geisel sofort auf einer 25teiligen Monitor-Wand. Außerdem weiß ich,daß das Ich durch den Song auf der Straße von Tele5 fährt. Die Kopplungsfähigkeit ist gewährleistet. Es ist wie der kleine Bruder, der das auch kann und sich gern zum Depp macht. Eskalationen würden das Raster durch die sich gleichschlenklig verschiebende Registra-

tur nur stärken. Trotzdem züchtet man lachend,in weiß getünchten Dachkammern, kleine Geschwister zur Eskalation. Die Scheiben rotieren schneller, bis sich das Gesicht mit Freudentränen überströmt.Samstag war ich das erste Mal seit Jahren wieder im Flughafen. Mein früher so innig geliebtes Flughafenmodell war aber geschlossen. Zum Glück. Wenn es ähnlich schäbig geworden ist wie der Rest,doch wenn etwas geschlossen ist, ist es schon teurer. Der Polizist, früher schon ein Großteil vom Flughafencharme,war nicht zu sehen-dabei sollten sich die Polizisten doch wichtig machen,da Saddam versprochen hat weiter tugendhaften Umgang mit den Waffen des Terrors zu zeigen.Seine Präzision im Umgang mit dem TV, den er der `Guerillia der Mehrheit' entreißt, um ihn seinen wilden Horden zur die Verteidigung tauglich zu machen,ist keine Kopie schon durchexerzierter Manöver.Nein,mit der `Ich geb mich euch kurz als Hitler und dann nehm ich ihn euch gleich wieder weg'-Show ist von ihm ein Meilenstein in der Geschichte der Waffengattung Bildschirm gesetzt worden .Diese auserwählte Sparsamkeit in den bildnerischen Mitteln-es ist eigentlich mehr eine Figuration aus dem Bühnenbild, die den Kopf des Kindes in die Kamera dreht.Die Mitspielgeschichte:`ich bin Frank' war ein Gimmick der Extraklasse. Andererseits scheint diese Waffengattung solch neue Terrains aufzutun, daß der Einsatz echter, lebendiger Polizistenkolonnen auf dem Hamburger Flughafen unnötig wird.Mit der Verschiebung zu neuen Waffengattungen findet auch eine Verschiebung der Instanzen der Kontrolle statt.Der Flughafen hat schon lange nichts mehr von dem Zauber des Spielerischen an sich,der ihm von einer reisenden Bourgeoisie verlie-

hen worden war,`es handelt sich um den tragischen Flughafen des Vernichtungslagers `Tor der Antistadt'(Virilio). Der Flughafen, mit dem Flair eines Ordnungsamtes, einer Stadt der Registratur, sonst unbeachtet umherflackernder Personen. Da aber auf dem Bildschirm die aktuelle Ted-Abstimmung,ob wir am Golf mitmachen sollen,auftaucht,zurück zu Frank und seine Freunden,die unbeeindruckt an dem Farbdesign ihrer nächsten Show basteln. Diese aus westlicher Perspektive als Geisel bezeichnete Stelle, ist nichts als der Registratur entrissene Eintragung. Besonders hübsch wurde dieser Aspekt von den Apparaten mit der Frage -wer ist Frank?- gespielt. Frank, auf dem Flug von Thailand kommend,in Kuwait dem direkten Zugriff der Registratur entzogen. Im Falle einer Invasion könnte man an der Stelle von Frank eintragen: kurz karthografische Leerstelle,eventuell Frank verstorben, eventuell durchgefallen auf ein neues Register oder verscharrt. Wenn die Horchanlagen wenigstens soweit wären ,daß `keine Taube im Irak aufsteigen kann ohne das sie registriert wird',wäre der Registratur schon ungeheuer geholfen .Man hätte Frank ,den Alleinreisenden ,wieder eintragen können ,bevor die Projektile nicht nur von Zeit zu Zeit Verstümmelungen bis zur Unkenntlichkeit produzieren.Schon weil nicht Alle gesendet werden hat keiner so rechtes Interesse, es dabei zu belassen. Also im Falle einer Invasion ein bestimmtes Quantum von bis zur Unkenntlichkeit Verstümmelten, gegenüber einem Quantum an der Registratur Entrissenen entsteht. Die Frage ist, zu welcher Menge ein Überhang entsteht.In Teil3 entfesseln wir einige Ultrakurzdramen Mithilfe eines abgeschalteten Anrufbeantworters. Für die Fortgeschrittenen vertauscht der Böse die Bänder. H.-C.D.

Carpentras. Davor und danach.

Über den Umgang mit dem Faschismus in Frankreich

Die Schändung des Jüdischen Friedhofs in Carpentras war in Frankreich in erster Linie ein Medienereignis. Nicht die Tatsache des Antisemitismus selbst, sondern die Form, in der sie sich äußerte, also ihre Zuspitzung zur *Leichenschändung* ließ das Ereignis aus der Reihe der alltäglichen rassistischen und antisemitischen Provokationen herausragen, die in Frankreich schon seit längerem wieder an der Tagesordnung sind und bis dato keinen besonderen Nachrichtenwert hatten und keinen Anlaß zur nationalen Besinnung lieferten, wie sie nach Carpentras erfolgte - oder sollte man sagen: inszeniert wurde? Das Phänomen Le Pen hat sich im öffentlichen Leben und vor allem in denselben Medien (dem Fernsehen vor allem), die sich nach Carpentras so empört gaben, bereits so etabliert, daß seine rassistischen Ausfälle, die vor einiger Zeit, genauer: vor der letzten Präsidentschaftswahl 1988, selbst noch seine eigene Klientel verunsicherten (Beispiel: Auschwitz als "Nebensache der Weltgeschichte", das Wortspiel gegen den Minister Durafour "Dur-à-four crématoire" usw.), inzwischen zur Stärkung seines Images beitragen. Regelmäßig wird Le Pen im Fernsehen die Gelegenheit zur telegenen Provokation gegeben, der dann die rituelle Empörung von Politikern, Antirassisten, Vertretern jüdischer Organisationen usw. folgt. Die Auftritte Le Pens werden meist so organisiert, daß durch die Konfrontation mit einer Persönlichkeit des öffentlichen Lebens, einem Politiker oder auch bestimmten Journalisten, der Skandal von vornherein für das Fernsehpublikum gesichert wird. So vor einigen Monaten im Gegenüber mit dem sozialistischen Minister Lionel Stoléru, von dem Le Pen vor der Kamera Auskunft verlangte, ob er eine doppelte Staatsbürgerschaft, nämlich eine franzö-

sische und eine israelische, habe. Die entscheidenden Szenen gingen dann am nächsten Tag auch durch alle Nachrichtensendungen aller anderen Kanäle, und die offizielle Erwiderung und Empörung darauf durch den Vorsitzenden der LICRA (Ligue contre le rassisme et l'antisémitisme), Pierre-Bloch, war wohl eine vom Fernsehen mehr als gekonnt inszenierte weil untergründige Bestätigung der Provokation Le Pens (unausgesprochen: "ein Jude verteidigt einen anderen Juden..."). Noch am Vorabend zur Grabschändung von Carpentras hatte man einen großen Fernsehauftritt für Le Pen organisiert (eine Stunde Interview durch drei Journalisten), wo er auf die diplomatische Tour, schroffe Ausfälle vermeidend, vor der Unterwanderung der öffentlichen Medien durch "eine jüdische Lobby" warnen durfte. Nicht daß Le Pen dieses Thema selbst angeschnitten hätte, nein, die Journalisten haben es ihm geradezu aufgedrängt. Solchermaßen organisierte "Entlarvungen" Le Pens haben aber, wie schon gesagt, längst keinen abschreckenden Wert mehr, sondern schlagen im Gegenteil ins Affirmative um. Selbst die "normale" Berichterstattung stellt sich fast unvermeidlich in den Dienst des Antisemitismus: Denunziationen von Politikern, Schauspielern und anderen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens als Juden, von denen man gar nicht wußte, daß sie jüdischen Glaubens oder jüdischer Herkunft sind - wie im Beispiel von Stoléru -, die zahlreichen Hakenkreuze an Läden von vermeintlichen oder tatsächlichen jüdischen Mitbürgern im Rahmen der Folgeaktionen nach Carpentras, all diese Umtriebe erlangen erst durch die Medien ihre volle Wirkung, nämlich die Stigmatisierung, wenn nicht sogar die Schaffung einer Minderheit, wo eigentlich gar keine ist.

Zunächst sah es so aus, als ob Carpentras tatsächlich einen tiefgreifenden Einschnitt in der öffentlichen Meinung Frankreichs markieren würde. Immerhin hat es dazu geführt, daß nun im Fernsehen die FN und ihr Umfeld offen als "faschistisch" angegriffen werden dürfen. Aber die Herausforderung von Carpentras und die außergewöhnliche Manifestation der nationalen Einheit - mit Ausnahme der *Front National* - hat spezifische Ursachen, die leider nicht generalisierbar sind. Ein arabischer Immigrant warf damals zurecht die Frage auf, warum es diese Solidarität nicht gibt, wenn ein Ausländer arabischer Herkunft aus rassistischen Gründen ermordet wird (was fast wöchentlich irgendwo in Frankreich geschieht). Und warum? Eben weil es *Ausländer* sind, während die Opfer von Carpentras, und die durch diese Tat symbolisch als Opfer ausgedeuteten, seit zweihundert Jahren anerkannte französische Staatsbürger sind! Und natürlich, weil es Auschwitz gab. Bezeichnenderweise dient hier die deutsche Sprache immer noch als Referenz: "Jude raus!" stand ja auf die Gräber von Carpentras geschmiert. So ging es hier um Täter, die sich selbst in die Tradition der deutschen Nazis stellten, und um Opfer, die französische Staatsbürger sind. Bei den rassistisch motivierten Verbrechen gegenüber arabischen Immigranten ist dieses Verhältnis genau umgekehrt: Täter Franzose, Opfer Ausländer. Und deswegen gab und gibt es die nationale Solidarität nur im Fall von Carpentras. Symptomatisch dafür ist, daß die von der Regierung inszenierte *Table ronde* der politischen Parteien zum Thema Rassismus durch die Opposition zur Debatte über die Immigration umfunktioniert wurde - nicht über den wirksamen Kampf der Demokraten ge-

gen den Rassismus wurde also gesprochen, sondern darüber, wie man die Immigration möglichst auf null senken kann, um somit den xenophoben Tendenzen in der Bevölkerung entgegenzuwirken. Hier geht die Strategie Le Pens voll auf: Nicht nur die klassische Rechte, sondern auch die Mitte und die Linke sind in Frankreich bereits von dem Virus infiziert, daß die Präsenz der Ausländer das eigentliche Übel sei. Klar, ohne Ausländer keine Ausländerfeindlichkeit. So hatte Mitterrand selbst in einer berühmten Fernsehansprache Ende des letzten Jahres die These "von der Grenze der Toleranz" aufgestellt und energische Maßnahmen gegen die klandestine Einwanderung versprochen - für einen Großteil seiner Zuschauer gab es aber keine Unterscheidung zwischen illegaler und legaler Immigration.

Mitterrands Rede fand auf dem Höhepunkt einer monatelangen Kampagne in den Medien gegen drei marokkanische Mädchen statt, die in der Schule ihre Kopftücher nicht ablegen wollten, worauf eine ganze Phalanx der jakobinischen Linken wortwörtlich die "Grundlagen der französischen Republik bedroht" sah, weil dadurch das Prinzip des Laizismus der öffentlichen Schule gebrochen werde (das Kopftuchtragen wurde als religiöse Propaganda empfunden). Der Katzenjammer in der linken Presse war dann groß, als wenig später in einer Nachwahl zur Nationalversammlung die Kandidatin der FN in Dreux bei Paris im zweiten Wahlgang gegen einen durch die Linke unterstützten gaullistischen Gegenkandidaten mit 61% der Stimmen einen gigantischen Wahlerfolg errang. Die Stadt war einst eine linke Hochburg gewesen. In einem Wahlkreis von Marseilles unterlag gleichzeitig der FN-Kandidat mit ansehnlichen 47%. Nach einer

Umfrage für die Zeitung *Libération* zufolge hatte jeder zweite, der erstmals FN wählte, dies aufgrund der "Kopftuch"-Affäre getan, also nicht durch persönlich erfahrene Konflikte mit Immigranten, sondern aufgrund einer ihm nur durch das Fernsehen vermittelten angeblich drohenden "Islamisierung" Frankreichs. Kurz vor den Wahlen in Dreux und einigen anderen Bezirken hatten die marokkanischen Mädchen, wohl auf intensives Zureden durch die islamische Gemeinde vor dem Hintergrund der anstehenden Wahlen, sich bereit erklärt, im Klassenzimmer ihr Kopftuch abzulegen. Nach fast drei Monaten täglicher (!) Verfolgung durch die Fernsehkameras war diese Nachricht gerade das Verlesen eines einzigen Satzes im TV Wert. Die Medienkampagne gegen die drei anscheinend wahllos herausgegriffenen Schülerinnen - wo es doch in Frankreich permanent Konflikte dieser Art gibt, die vor Ort entschärft, wenn nicht sogar gelöst werden -, hat mehr zur Verbreitung der Xenophobie beigetragen als alle Auftritte von Le Pen, der sich in dieser Affäre bezeichnenderweise ganz zurückhielt. So wurde als unmittelbare Reaktion auf die Kopftuch-Auseinandersetzung, in der übrigens der Erziehungsminister eine von allen Seiten attackierte bemerkenswert konziliante, pragmatische Position vertrat, z.B. eine arabische Studentin an der Universität Pau in den Pyrenäen durch mehrheitlichen Beschluß in einer "demokratischen" Abstimmung von ihren Kommilitonen aus einem Jura-Seminar "ausgeschlossen", nur weil sie ihr Kopftuch nicht ablegen wollte.

Die parlamentarische Debatte über die Immigration und die Ausländerfeindlichkeit wird nur an der Oberfläche und vor wahltaktischem Hintergrund geführt. Als bekannt wurde, daß an der

Universität Lyon ein Professor die Auschwitz-Lüge vertrat, antwortete die regierende Linke mit einem neuen Gesetz, das rassistische Äußerungen verstärkt unter Strafe stellt. Der Aberwitz dieser formalistischen Lösungsversuche und die wahre Tragik der darin zum Ausdruck kommenden Hilflosigkeit gegenüber dem Faschismus steckt jedoch darin, daß in der Debatte um dieses Gesetz die zuvor in Dreux gewählte FN-Abgeordnete Marie-France Stirbois in ihrer Rede erklären konnte, daß "die Rassenmischung keinen Platz in der hierarchischen Gliederung der Welt" habe, ohne daß dies auch nur einen Zwischenruf aus dem Plenum hervorrief.

Reiche und Arme

Vorwiegend deutschsprechende Leute hatten im eben verendenden Jahrhundert drei organisatorische Alternativen: sie bildeten entweder ein Volk, ein Reich mit womöglich einem Führer, oder zwei Reiche mit verschiedenen Völkern und womöglich zwei Kaisern, oder schließlich ein Volk mit verschiedenen Reichen und womöglich mit Wirtschaftswunder. Falls "Reich" ein Werkzeug zum Erzeugen von Reichtum sein sollte, dann ist zweifellos die dritte die beste Alternative: nie sind deutschsprechende Leute reicher gewesen als bei ihrer Aufteilung in Splitterreiche wie BRD, Deutschschweiz, Österreich, Luxemburg, Südtirol oder Elsaß, wobei nicht ins Gewicht fällt, daß andere gleichzeitige Splitterreiche etwas weniger erfolgreich waren. Falls aber "Reich" ein Mittel nicht für Reichtum, sondern für Reichweite sein sollte, dann allerdings sind die drei erwähnten Alternativen anders zu bewerten. Der vorliegende Aufsatz wird versuchen, sich über diesen Widerspruch zwischen Reichtum und Reichweite den Kopf zu zerbrechen.

Auf den ersten Blick wird deutlich, daß hier zwei verschiedene Körperteile im Spiel sind. Reichtum meint, worauf man sitzt (was man besitzt), und Reichweite meint, bis wohin die Arme reichen. Es ist also bei der Reichsidee von der Dialektik zwischen Gesäß und Armen die Rede. Es geht um eine positive Dialektik: Arme reichen aus, holen irgendetwas herein, und dann wird darauf gegessen. Leider jedoch ist die Dialektik nicht so positiv wie sie aussieht. Worauf man sitzt, muß zerfallen (und sei es nur laut dem Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik), und daher müssen alle Reiche schließlich in Schutt und Asche enden (nicht nur das Römische, auch jenes Gottes). Um diesen unausweichlichen

Übergang in Müll zu verzögern, kann man das Reich in eine Konservendose lagern. Man baut dann etwa dort hin, bis wohin die Arme reichen, mauernartige materielle und/oder immaterielle Gebäude. Im Römischen Reich hieß das "limes", im Heiligen Deutschen "-mark" (zum Beispiel Ostmark, Steiermark, Dänemark, kurz und zusammenfassend "D-mark"). Trotzdem sind Reiche, auch wenn in Konserven geliefert, nur mit Vorsicht zu genießen: etwas kann immer irgendwo in ihnen faul sein.

Das Heilige Römische Reich hatte zwei Arme: den geistlichen und den weltlichen, und dies wohl, damit die Rechte nichts von der Linken wisse. Mit einem solch primitiven Anthropomorphismus müssen sich moderne Reiche allerdings nicht begnügen. Sie können über zahlreichere Fangarme verfügen als Dekapoden. Seltsam, daß es Reichsadler und Reichslöwen gibt (vielleicht auch Reichshähne in Frankreich und Reichsgänse in Rom), aber keine Reichskraken. Die Erklärung für diese mangelhafte Heraldik ist im Begriff der Reichweite verborgen. Zefalopoda mögen zwar weiter reichen als Menschen, aber es ist fraglich, ob sie dabei etwas erreichen, weil sie in Flüssigem leben. Unsere nicht sehr weitreichenden Arme hingen können befangern, um dies dann festzuhalten. Unsere Arme können etwas erreichen, es sind "Mehrere des Reiches". Daher zwar verschiedenes Reichsgefieder, aber keine Reichsweichtiere.

Wer außerhalb der Reichsidee von Armen spricht, der meint Hebel. Es geht um Organe für Heben. Aber innerhalb der Reichsidee tritt die Hebebewegung vor einer anderen zurück: dort kreisen die Arme. Wie Arme einer Windmühle beschreiben sie einen Umkreis. In Rom hieß dieser Kreis "orbis terrarum", im

Dritten Reich "Lebensraum", anderswo "Dollarzone". So ein Umkreis beschreibt, bis wohin die Arme (seien es zwei oder viele) reichen können. Der Umkreis beschreibt nicht die Reichswirklichkeit, sondern die Reichsmöglichkeit, nicht das Reale, sondern das Potentielle. Es ist von Macht die Rede. Die kreisenden Arme beschreiben die Reichweite der Reichsmacht. Innerhalb der Reichsidee sind Arme nicht Hebe-, sondern Machtorgane.

Bei "Reich" mit Reichtum und Reichweite funktioniert die deutsche Sprache vorzüglich. Bei "Macht" ist dies bezeichnenderweise anders. "Macht" ist das Substantiv des Verbums "mögen", aber leider nicht im Sinn von "lieben", sondern von "können". Das ist ein Malheur, weil das Verbum "können" schon ein anderes Substantiv, nämlich "Kunst", hat. Es ist ein Malheur, weil dadurch im Deutschen "Macht" ästhetisiert wird. Das ist bei lateinischen Sprachen anders. Dort nämlich ist die Macht (zum Beispiel "pouvoir", "poder" oder "potere") ganz einfach das substantivierte Verbum "können". Man sieht auf den ersten Blick (besser: man hört sofort), daß die Macht nicht etwas ist, sondern nur etwas anderes sein kann. Daß sie eben nur "potentiell" ist. Aber mit dem Lateinischen ist das auch nicht so einfach. Dort nämlich hängt die Macht nicht mit der Reichweite, also mit Armen, sondern mit der Potenz, also mit dem männlichen Glied zusammen. Sie geht dort weniger weit, dafür etwas tiefer. Das geht etwa so vor:

Es gibt eine Kraft im Mann, sie heißt "vis", und der Mann heißt "vir", weil er diese Kraft, diese "Virilität" verwirklicht. Dies tut er in Form von Samen, die er mittels Glied irgendwohin gräbt (zum Beispiel in Acker, von "ager" = Aktions-



feld). Die sich derart durch das Glied im Feld verwirklichende Kraft heißt "virtus", ein Wort, das mit "Tugend" verdeutsch wird. Eine besondere Übersetzung ist "kraft" mit einem kleinen K, denn "virtus" meint, daß kraft Samen die Ernte heranwächst ("en vertu de"). "Tugend" ist die männliche Kraft, etwas zum Wachsen zu bringen. Der Mann als "virtueller" Schöpfer, als "Virtuose". Das Römische Reich hat nicht nur Reichweite (Macht im Sinn von Potentialität), sondern auch Reichtiefe (Macht im Sinn von Virtualität, von Tugend). Das ist in Bezug auf die verschiedenen deutschen Reiche nicht ebenso zu sagen.

Wenn man deutsch denkt, denkt man lateinisch mit, schon weil es fraglich ist, ob damals Armin oder Varus gesiegt hat. Ob man nun "Macht" als das Potentielle oder das Virtuelle betrachtet, und ob oder nicht "Kunst" dabei mitschwingt, es geht jedenfalls nicht um etwas greifbar Konkretes. Es geht um ein Möglichkeitsfeld, das sich unter Umständen verwirklicht. Gäbe es keine Umstände (Widerstände), dann bliebe es nur beim Virtuellen. Das wußte Ghandi: er machte keine Umstände, und daher zerlief die Macht des Britischen Reichs im Nichts: sie wurde unwirklich. Wer einer Macht Widerstand leistet, verwirklicht sie, und

wenn er das nicht weiß, sollte er es wissen. Es ist aber leider so, daß es immer irgendwelche Umstände gibt, unter denen sich die Macht verwirklicht, sogar bei Ghandi. Widerstand leisten wollen ist überflüssig. Die Umstände sind, wie sich die Reichsmacht verwirklicht. Wirklichkeit ist Möglichkeit, die notwendig wird, wie jeder weiß, der Aristoteles kennt. Die Reichsmacht (wie jede Macht) verwirklicht sich, wenn aus ihrer Tugend eine Not wird.

Das ist eine wichtige politische Erkenntnis: wer eine tugendliche Macht will, der will, daß sie virtuell bleibt. So eine tugendliche Macht kann es *nur* un-

ter keinen Umständen geben. Sie ist "utopisch". Das trägt zum Verständnis dessen bei, was in uns geschieht, wenn wir Osteuropa zusehn. Wir wollten dort eine tugendliche Macht, also wir wollten sie unter keinen Umständen, aber es sind doch Umstände entstanden. Denn leider liegt Osteuropa im Osten von uns und nicht im Osten von Eden. Und jetzt müssen wir uns mit Umständen statt mit der Tugend befassen. Denn es nutzt ja nichts, wenn wir den Leuten dort sagen, sie sollen bitte keine Umstände machen und statt dessen gefälligst der Tugend frönen. Und daß dies nichts nutzt, das macht uns nervös, weil wir statt aus der Tugend eine Not, aus der Not eine Tugend machen wollen.

Nach diesem Exkurs in die sich verwirklichende Utopie im Osten zurück zu den Reichen und ihren Armen. Die Reichsgebiete, also jene Möglichkeitsfelder, in denen etwas geboten und verboten ist und sich etwas bietet, reichen ebensoweit wie die Arme. Die Römer meinten, daß jenseits des Reichsgebiets Löwen wohnen, aber dann stellten sich diese Löwen als Leute heraus, die in benachbarten Reichsgebieten wohnen. Den gleichen ontologischen Irrtum begehen alle Reiche. Die Schuld liegt in den Armen. Sie reichen soweit sie können, um irgend etwas zu erreichen und es dann zurückzuholen, um Reichtum daraus zu machen. Wenn sie dabei auf die Arme anderer stoßen und dann daran zerren, um sie hereinzuholen, dann stellen sie fest, daß sie selbst gezerrt werden. Das nennt man "Krieg", und das Zerren "Reichswehr". Dieser ontologische Irrtum ist leicht zu beheben. Die einander erreichenden Reichsarme könnten einander die Hände reichen. Sie könnten einander anerkennen, anstatt einander begreifen zu wollen. Aber das

hätte für die Reiche entsetzliche Folgen. Die Grenzen zwischen den Reichen sind Niemandsland, weil dort alles erreicht wird, nichts anerkannt, und daher niemand dort ist. Anders gesagt: wer immer dort ist, wird dort zu niemand. Aber wenn sich die Reichsarme gegenseitig die Hände reichen, dann entsteht an den Reichsgrenzen Jedermannsland, denn dann wird dort aus jedem Niemand ein Jemand. Die Reichsmacht wird dann dort nicht durch einen Umstand verwirklicht, sondern durch Anerkennung des anderen vernichtet.

Solang die Armen Reichtum machen werden, solange wird und muß es Reiche geben. Sobald die Armen einander die Hände reichen wollen, ist es aus mit den Reichen. Das klingt wie ein sozialistisches Schlagwort, weil dabei statt "Arme" die "Armen" gesagt wird. Dieses an die Arme gehängte "n" funktioniert nur im Deutschen. Es ist keine Basis für eine etwaige künftige Internationale. Dieses melancholische Schlußwort zu jedem künftigen Sozialismus (und zu jeder künftigen deutschen Reichsidee) zeigt, was es mit Wortspielen auf sich hat. Zuerst spielt man mit Worten, dann spielen sie miteinander, und zuletzt spielen die Worte mit dem zur Marionette degradierten Spieler. Das ist die Macht der Worte im Reich der Worte. Wenn es um Worte statt um deutschsprechende Leute geht, dann ist zweifellos die dritte Alternative "Splitterreiche" die gute. Das Wortspiel ist lustiger, wenn es immer wieder gegen Sprachgrenzen anstößt. Also eine Bitte: wenn Sie schon unbedingt müssen, wiedervereinigen Sie sich so spät wie möglich, sonst wird es nämlich langweilig mit Ihnen werden.

Zur Kritik der deutschen Intelligenz heute

Wenn man sich fragt, was ein Putsch ist, so fällt die Antwort nicht leicht, zumal in Deutschland. Kann es einen Putsch mit legalen Mitteln geben? Sind z.B. die fronleichnamsähnlichen Umzüge in Dresden/Leipzig, die in Polen ihre Vorläufer hatten, Putschversuche gewesen, die außerdem auch noch erfolgreich waren? Wie ist die Tatsache zu qualifizieren, daß eine Volksabstimmung über die deutsche Einheit, wenn sie in der BRD durchgeführt würde, wie die Pest gescheut wird, während man sich darüber klar ist, daß in der DDR diese Volksabstimmung über jene Einheit bereits getätigt wurde? Entstehen durch diese Zweideutigkeiten putschähnliche Zustände? Wenn gilt: vox populi, vox dei, dann redet offensichtlich dieser Gott mindestens recht undeutlich. Das fördert Putschstimmungen, zumal bei deutschen Intellektuellen.

Es gab nach 1945 jene permanente Wahnvorstellung, eine Nation, zumal eine so bedeutende Nation wie die deutsche, könne sich nur in einem einheitlichen Nationalstaat präsentieren. Schließlich sei Deutschland nicht der Balkan oder Polen. Dabei war der politische Alltag ganz anders: Allmählich bildete sich nämlich in der BRD das Bewußtsein einer Staatsnation heraus, oft auch Verfassungspatriotismus genannt. In der DDR ergab sich die fragile Existenz einer Identität über kulturelle Semantiken. Trotz dieser nicht zu übersehenden Tendenzen wußte es die deutsche politische Ideologie ständig anders, ständig besser. Deutschland blieb für sie ein einheitliches Rechtssubjekt, ein politischer Epimetheus, dazu noch mit der Zweideutigkeit, daß dessen Territorium unklare Grenzen besitze. Bereits die Erinnerung an diesen Epimetheus erregte denn auch die deutsche Sentimentalität

zu noch deutscheren Tränen, die nicht fließen wollten. Seit dem November 1989 flossen diese dann überreichlich. Das Wort: Wahnsinn wurde zur Erkennungsmelodie.

Was war geschehen? Eine Revolution durch Fronleichnamszüge? Eine Revolution innerhalb der Grenzen von Theologie? Nüchterer urteilt hier der DDR-Schriftsteller Erich Loest: "Ich glaube, man wird noch jahrzehntelang darüber nachdenken müssen, was Sozialismus eigentlich bedeutet. Den sogenannten Sozialismus von heute - den können sich nur noch die reichsten Länder der Erde leisten". Als die DDR-Bevölkerung die Wahrheit dieses Satzes im Alltag erfuhr, sprach die vox dei in ihr dunkel und rief u.a. "Deutschland, einig Vaterland" - gemeint war die BRD gemäß der Maxime von Loest. Von staatlicher Einheit einer deutschen Nation war hier *re vera* weniger die Rede. Aber auf diesem Umweg wurde der deutsche Epimetheus aufgeweckt und droht nun, den Nachbarn zum Prometheus zu werden.

Für die patriotischen Einheitsfanatiker à la Augstein/Genscher wäre die Angelegenheit viel einfacher, wenn es in der DDR und in der BRD eine einheitliche nationale Begeisterung gäbe. Davon kann aber offensichtlich nicht die Rede sein. Da seit der Adenauergründung der BRD die Intention bestand, die deutsche Frage endgültig im Sinne einer Negation des Bismarckreiches zu lösen, waren viele Voraussetzungen entfallen, die im Westen zu einer nationalen einheitlichen Begeisterung hätten führen können. Die Unlust in der BRD nach 1989 an einer rechtsverpflichtenden Opferbereitschaft ist denn auch nicht Ausdruck eines kleinbürgerlichen Egoismus, sondern nur die Kehrseite eines Erfolgs, den eine langanhaltende politische Entscheidung

hatte. Auf Seiten der DDR ist ebenfalls von einer einheitlichen nationalen Begeisterung wenig zu verspüren. Hier ging es primär um einen Anschluß an Entwicklungen, die vorher in Gesamtosteuropa stattgefunden hatten. Ja, es läßt sich behaupten, daß die Reserve vor einem Anschluß an die BRD nach Artikel 23 daher rührt, daß man die sozialen Errungenschaften der DDR beibehalten wollte und will. Diese Errungenschaften sollten nur eine bessere finanzielle Basis erhalten. Eine Diskussion über den Stellenwert der Sozialismuskonzepte Guevaras, Oskar Langes, v. Miseses schien möglich. Augenscheinlich war die Deutschlandfrage gelöst, allerdings nicht für die Einheitsfanatiker, die sagen, zu ihrem Konzept gäbe es keine Alternative.

Man beobachtet eine paradoxe Situation, die sich nach 1989 einstellte. Außenpolitisch betrachtet wird die Defizienz einer einheitlichen Nationalbegeisterung von den West- und Ostmächten zum gegenwärtigen Zeitpunkt positiv bewertet. Auch ist es gute Tradition des Westens, sich in deutsche Angelegenheiten nach Möglichkeit nicht einzumischen; z.B. wurde die Besetzung der Rheinlande 1936 hingenommen. Innenpolitisch gesehen geraten allerdings die Einheitspatrioten in einen Zugzwang. Wegen des Mangels an Nationalbewußtsein auf beiden Seiten muß von der "Gunst der Stunde", vom "Geschichtsauftrag", vom "Zwang und von der Dynamik einer historischen Revolution" gesprochen werden, während es in Wahrheit um eine Geschichtsfälschung geht, die darin besteht, daß die Einheit der staatlichen Nation um ihrer selbst willen durchgeführt werden soll. Das einheitliche, unbesiegte Rechtssubjekt Deutschland soll die Polnisierung der

deutschen Frage unmöglich machen. Deshalb bringen sich die Einheitspatrioten offensichtlich in eine Situation, in der sie behaupten, sie könnten nicht mehr anders handeln. Sie produzieren eine Dynamik, von der sie behaupten, sie seien die Objekte dieser Dynamik. Seit Bismarcks Emscher Depesche ist bekannt, wie gekonnt deutsche Politiker die Gunst der Stunde dadurch nutzen, daß sie sich in Zugzwang begeben, in Alternativlosigkeit.

Dabei herrscht in der derzeitigen politischen Diskussion in Deutschland ein eigenartiges Spiel, welches nach den Regeln verläuft: Wer hat den schwarzen Peter? Diese Karte hat derjenige Diskussionspartner, dem nachgewiesen wird, er sei gegen die nationale staatliche Einheit. So problematisch der Zusammenschluß beider Staaten auch ist, kein Diskutant will diesen schwarzen Peter; bereits der Separatist und Fuchs Adenauer ließ sich diese Karte nicht zuspieren. Deshalb wird gesagt, die Dynamik der Ereignisse lasse keine andere Alternative mehr zu. Ähnlich wie Bismarck die nationale Einheit dadurch erzwang, daß er sich gezwungen sah, finanzielle Opfer gegenüber Bayern aufzubringen und auf fremdem Boden in einem besiegten Land seinen Staat zu gründen, sehen sich die Einheitspatrioten heute veranlaßt, die Gunst der Stunde schnell zu nutzen und Blankoschecks zu unterschreiben, indem sie sagen, die Dynamik der Ereignisse zwinge sie dazu. In Wirklichkeit sehen sie eine gigantische Aufgabe vor sich und frönen einem typisch deutschen Gigantomachiedenken: je dunkler die Zukunft, desto heroischer. Das Wort Wagnis gewinnt seinen metaphysischen Glanz und Klang zurück.

Die Handlungsunfähigkeit der Sowjetunion wird als "Gunst der Stunde"

ausgegeben. Nicht der Spiegelsaal in Versailles, sondern die Schwäche eines großen Imperiums ist damit zum Symbol der Union eines neuen Gesamtreiches geworden. Hier entsteht ein neues allerdings kaschiertes Diktat, welches außerordentlich listig den ehemaligen Siegermächten von Herrn Genscher dadurch abgeluchst wird, daß zum Zwecke der Vermeidung von Dissens ständig im Tone des Biedermanns und ehrlichen Maklers vom Konsens aller Beteiligten gesprochen wird. Re vera ist klar, daß die Sowjetunion den 2. Weltkrieg verloren haben soll. Vielleicht gelingt es ihr zu testen, wie groß die Finanzkraft des neuen Deutschlands eigentlich ist. Hier handelt es sich um Folgen der Konzepte von Einheitspatrioten. Es ist allerdings wahrscheinlich, daß Gorbatschow in "Stavrapallo" den Deutschen "auf silbernem Tablett" seine eigene Kapitulation angeboten hat.

Seit Le Bon's Arbeit über Massenpsychologie weiß man, daß kollektive Stimmungen umschlagen können. Aus dem westdeutschen Verfassungspatriotismus könnte sich offene emotionale Abkehr vom Unionsdiktat, aus der momentanen Deutschlandhysterie in der DDR eine empfindliche Enttäuschung ergeben, die politisch gesehen eine kritische Masse ergäbe. Kippt die Stimmung um, dann wäre eine österreichähnliche Lösung der deutschen Frage möglich. Unsere Unionsfanatiker, die die nationale staatliche Einheit Deutschland um ihrer selbst willen wollen, sind daher gezwungen, das Tempo der Vereinigung zu forcieren. Das ist ihre Gunst der Stunde. So ist ein Fonds Deutsche Einheit geplant, den man als verfassungswidrig bezeichnen muß; er soll der parlamentarischen Kontrolle entzogen werden. Die Gelder dieses Fonds dienen gar nicht der

Investition, sondern sollen die Finanzierung von Staatsausgaben ermöglichen. Gemessen an den Gesetzen, die in der BRD gelten, sind derartige Beschlüsse wegen der hohen Staatsverschuldung verfassungswidrig. Aber es ist gute deutsche Tradition, in einer großen historischen Stunde den Ausnahmezustand zu favorisieren und zu legitimieren.

Die Unionspatrioten der CDU, FDP, SPD - meistens eine Altherrenriege - arbeiten offensichtlich mit einem Instrument, das allzu bekannt ist. Man beschließt ein Minimum an Konsens und überläßt alle weiteren Fragen, die einen Dissens ergeben könnten, der Zukunft. Hier beobachtet man eine Strategie, die nach dem Prinzip verfährt, die normative Kraft des Faktischen zu begünstigen. So gerät das Deutschlandprojekt der Unionspatrioten in die Situation, daß die Zukunft deshalb problematisch wird, weil die Gegenwart auf der Basis der Gründung eines Einheitsstaates kein einziges Problem löst. Die Angst vor unklaren Unkosten dieser Einheit ist deshalb nur allzu verständlich. Diese Angst als kleinbürgerlich zu bezeichnen oder als egoistisch, bedeutet nichts weiter als Denunziation, ganz abgesehen davon, daß ein Verteilungskampf droht, der von den Unionspatrioten verursacht ist. Die soziale Frage sowohl in der BRD als auch in der DDR ist gestellt. Es ehrt sogar die Bevölkerung in der DDR und in der BRD, daß sie aus Angst nur zögerlich in eine ungewisse Zukunft gehen will, die die Unionspatrioten ihr zuge-dacht haben. Es muß auch festgestellt werden, daß eine Altherrenriege in Erinnerung an ihre eigene großdeutsche Jugend die Zukunft von mindestens zwei Generationen mit einem bespiellosten Schuldenberg verplant.

Der deutsche Epimetheus, diese benachteiligte Nation, ist bekanntlich vom Unglück geschlagen: Wir beobachten den Ausbau einer industriellen Weltmacht, die gleichzeitig politisch eine Mittelmacht bleiben will und muß. Die Schlagseite und Lähmung des neuen Lebewesens sind unübersehbar. Bereits die Bismarckgründung konnte diese Aporien trotz des guten/schlechten Willens aller Beteiligten nicht lösen. Mit Moral lassen sich realpolitische Ungleichgewichte auf Generationen hin nicht ausgleichen. Deshalb wird von deutscher Seite nach Lösungen gesucht, die den neuen Zwitter "Großdeutschland" am Leben erhalten sollen. Dieser Zwitter ist ein Produkt der Konzeption der neuen Patrioten.

Hier ist es beliebt geworden, sich auf den Begriff der Verantwortung zu berufen. Seit dem Historikerstreit ist deutlich, daß die deutsche Intelligenz bemüht ist, alle Voraussetzungen der Nachkriegszeit zu hinterfragen. Insbesondere geht es um die Einordnung der Faschismustraditionen in Deutschland und um die Frage der Integrität des Epimetheus. Obwohl bereits Herder festgestellt hatte, daß nordische Germanen slawische Völker wie Peruaner behandelt haben, wird die Zahl von 1933-45 als einmaliger Unglücksfall bezeichnet. Der Terminus der Verantwortung ist in der Historikerdiskussion zum wichtigen Stichwort geworden. Was aber bedeutet Verantwortung im Fall der Entstehung eines neuen Deutschland? Die Antwort kann nur lauten, daß eine Finanzkraft, die Weltmacht ist, sich selbst kontrollieren will. Sie verspricht im Namen von kommenden Generationen, sich verantwortlich zu verhalten. Man sieht sofort die Absurdität dieses Lösungsvorschlags. Mindestens zwei Generationen

sollen vertraglich gezwungen werden, unter Verantwortung dasselbe zu verstehen, was die derzeitige deutsche Intelligenz dafürhält. Hinterlistiger ist der Begriff Verantwortung nicht verwendet worden. Auch nicht verantwortungsloser.

Es kann nicht verschwiegen werden, daß die intellektuelle Verfassung des neuen Zwitters Großdeutschland mit Blindheit geschlagen ist. Man beobachtet sogar eine interne, ziemlich disziplinierte Wut. So übersieht der Einheitsfanatiker Genscher geflissentlich und wider besseren Wissens die Gefahren, die für Europa mit der Heraufkunft eines neuen Riesenreiches verbunden sind. Er destabilisiert Europa und gibt diese Instabilität als neue Stabilität aus: der erwachte Epimetheus muß Genscher zufolge ohne Benachteiligung wie alle Mitgliedstaaten in Europa souverän werden. Blindheit und Wut gepaart mit dem Hinweis auf langjährige Benachteiligung, beobachtet man auch beim übrigen Gebrauch des tu-quoque-Arguments der deutschen Intelligenz heute; hatte Nolte gemeint, bei der Auschwitzfrage sei auch Stalin mit Hitler vergleichbar, so schlägt der neue Antisemitismus in der Gestalt von Augstein vor, auch den Juden Elie Wiesel bei dessen Vorbehalten in der Wiedervereinigungsfrage wie einen primitiven deutschen Nationalisten zu behandeln. Mit derartigen tu-quoque-Argumenten der Genscher/Nolte/Augstein will sich das neue Reich etablieren. Diese intellektuelle Lage Großdeutschlands gleicht der eines Gnoms. Man darf sicher sein, daß dieser Gnom demnächst seine Nachbarn, sofern er diese für bezahlte Gnome hält, verachtet.

Noch beliebter ist ein weiterer Lösungsvorschlag geworden. Gemeint ist

der Hinweis auf die Entstehung Europas. Der neue Zwitter soll, anders als in der Bismarckzeit, eingebunden werden in die allgemeineren Strukturen von neuen Vereinigten Staaten. Aber auch hier ist die deutsche Position doppelzünftig. Wurde die neue Einheit Deutschlands damit begründet, daß der Flüchtlingsstrom zu groß sei - als ob man Probleme des Sogs von Wohlstandsländern dadurch lösen könne, daß man die betreffenden Auswandererländer einfach einverleibt, um nicht selbst Einwandererland zu werden (eine Neuauflage der Diskussion über Modigliani und Malthus wäre erforderlich) - so ergibt sich mit Bezug auf Europa eine neue Doppelbödigkeit. Das neue Deutschland ist nämlich bereit, verfassungswidrige Schulden, aber auch Inflation in Kauf zu nehmen, während es als Großmacht in Europa die Politik des Kampfes gegen Inflation für alle Beteiligten zur Bedingung seiner Mitarbeit macht. Da es außer in Deutschland nur noch in Holland und Dänemark die Selbständigkeit von Zentralbanken, Bundesbanken gibt, ist abzu sehen, daß diese Forderungen schwer erfüllbar sind. Vom Einigungswillen in Europa kann kaum die Rede sein. Im Gegenteil. Offensichtlich ergeben sich, nicht zuletzt durch den Plan der Entstehung eines neuen Riesenreiches, neue Hemisphären: Frankreich tendiert zur Konsolidierung Südeuropas, Deutschland wird Mittel- und Osteuropa dominieren und England versucht den Weg nach Nordeuropa. Die Weltmacht Deutschland ist auf diese Weise *re vera* überhaupt nicht kontrollierbar. Die deutsche Ideologie versucht mit allen Mitteln, diesen Tatbestand zu verschleiern.

Es ist gute deutsche Tradition, mit Begriffen von Recht und Moral Machtpolitik zu betreiben. Dabei wird ständig

Gebrauch gemacht vom tu-quoque-Ar-
gument, welches in unserem Fall lautet,
auch die ehemaligen Nazigegner seien
nicht moralischer gewesen als das Nazi-
deutschland. In Wahrheit sei der 2.
Weltkrieg ein Kampf um die Dominanz
in Europa gewesen. Die neue Finanz-
macht Deutschland ist heute fähig und
bereit, für diese Dominanz zu zahlen.
Das Wohlverhalten von Resteuropa wird
erkauft.

Allerdings kann der Versuch ge-
macht werden, die Folgen der Gescheh-
nisse von 1989 zu kanalisieren. Dazu
gehört die Feststellung, daß der ge-
schlossene Währungsvertrag nicht ohne
weiteres durch einen politischen Unions-
vertrag ergänzt werden muß. Hierzu be-
steht nämlich keine Veranlassung. Ein
Staatenbund ist auch jetzt noch möglich,
wenn der politische Wille vorhanden ist.
Allerdings werden die Unionspatrioten
mit allen Mitteln der politischen und
moralischen Diffamierung versuchen,
die Bildung eines derartigen Willens zu
verhindern. In zweiter Linie ließe sich
eine Dezentralisation Mitteleuropas den-
ken. Darunter wäre zu verstehen die
Umstrukturierung der DDR in einen sou-
veränen Staat oder die Schaffung von
vielen mehr oder weniger autonomen
Ländern, die in staatenbundähnlicher
Gesamtverfassung zusammengehalten
werden. Jedenfalls müßte die Weisungs-
befugnis der Bundesregierung in der
BRD in Sachen Ländern abgeändert
werden. Schon deshalb ist der Anschluß
der DDR nach Artikel 23 aus politischen
Gründen unannehmbar. Vor allen Din-
gen ist es allerdings erforderlich, daß im
Fall einer totalen Wiedervereinigung der
neue Staat wichtige Merkmale seiner
Souveränität an europäische Institutio-
nen abgibt. Hier kann das neue Deutsch-
land eine Vorreiterrolle in Europa über-

nehmen. Der neue Zwitter sollte zu kei-
nem Zeitpunkt souverän sein, auch dann
nicht, wenn sich die deutsche Ideologie
als benachteiligt bezeichnen wird. Des
weiteren müßte gesichert sein, daß in
Sachen der Wiedervereinigung das
Selbstbestimmungsrecht der Bevölke-
rungen in Österreich, Schlesien, Pom-
mern, Ostpreußen, in Holland und in der
Schweiz außer Kraft gesetzt ist. Hier ist
der Witz angebracht, daß die Sowjet-
union froh sein kann, daß die Genscher-
Stadt Halle (noch) nicht in Ostpreußen
liegt. Mit dieser Feststellung wird Gro-
teske und bitterer Ernst beim Konzept
der Einheitspatrioten überdeutlich. Da
die deutsche Intelligenz allerdings am
Gedanken eines einheitlichen Rechts-
subjektes festhält, sind Grenzfragen für
sie nur im Lichte dieser Rechtsauffas-
sung lösbar und machtpolitisch ent-
scheidbar. Es ist ein langfristiger mach-
tpolitischer Wille, der sich hier in
Deutschland 1989 dokumentiert: von
den drei Klumpen, die Deutschland er-
geben, sind erst zwei wiedervereinigt.
Wir erleben seit dieser Zeit die Geburt
eines neuen deutschen politischen Irra-
tionalismus, der den Aggregatzustand
purer Literatur verlassen hat. Dieser Ir-
rationalismus gibt den Hintergrund ab
für die machtpolitischen Bemühungen
der deutschen Neonationalisten, die dar-
auf hinauslaufen, in Europa die finan-
zielle Hegemonie eines neuen Reiches
in der Manier von Walter Rathenau u.a.
abzusichern.

Nachdem bereits Walter Rathenau
behauptet hatte, daß das deutsche Fi-
nanzkapital nur durch die deutsche Ge-
neralität am erfolgreichen Zugriff zur
Weltmacht gehindert wurde, und nach-
dem Chamberlain 1938 Hitler die Vor-
herrschaft auf dem Kontinent zugestan-
den hatte, wird nun in den 90er Jahren

demonstriert, daß der neue Staat sogar
trotz zweier verlorener Weltkriege sein
Ziel erreicht hat. Mit diesem Ziel ist die
Vorstellung von einer neuen Versöhnung
des deutschen Geistes mit sich selbst
verbunden; sowohl die politische Rechte
als auch die staatstragenden Parteien
konvergieren hier in einer Strömung, die
untergründig bereits den Historikerstreit
bestimmt hatte. So kommt es zur These,
daß der deutsche Geist niemals die Ab-
sicht gehabt habe, Kriege zu führen,
wohl aber im 20. Jahrhundert ständig
daran gehindert worden sei, einen "neu-
en Sozialstaat" auf höchster Kulturebene
aufzubauen. Man sieht, Resteuropa hat
allen Grund, sich zu fürchten. Seit 1989
beobachtet man in Mitteleuropa Blitz-
Operationen bzw. Blitz-Geschehnisse,
die ausschließlich dem dienen, was die
Deutschen unter "Normalisierung" in ih-
rem Sinne verstanden wissen wollen.

Spur der Steine

Die Brigade "Balla" ist vollzählig angetreten. Nur Manfred Krug fehlt noch. Er hat die Zeit genutzt. Ist derweil zum "Liebling von Kreuzberg" aufgestiegen, macht der Lindenstraße Konkurrenz.

Unweit der Lindenstraße das Verlagshaus von Axel Springer. Dort ist emsig wie eh und je die Brigade Balla am Werk. Nachdem sie die Mauer eingerissen hat, walzt sie nun den schwarzen Straßenbelag über den Todesstreifen. Todesstreifen?

Die Wiedervereinigung gleicht einer Selbstschußanlage, zumindestens in Bezug auf kollektive Erinnerungsfähigkeit. Sobald eine gewisse Linie überschritten ist, wird das Gedächtnis pulverisiert - wie sonst käme die Null, die Stunde Null wieder ins Gespräch?

"Gibst du mir Steine, geb' ich dir Sand" heißt es in einer lapidaren, sich monoton wiederholenden Textzeile der Gruppe Palais Schaumburg. Geschichte scheint reduziert auf einfachste Tauschbeziehungen. Halbzeit.

Es steht Zwei zu Eins für die BRD. Der Staatsminister im Auswärtigen Amt, Schäfer, äußert schwere Bedenken bezüglich der deutschen Berichterstattung bei der Fußballweltmeisterschaft: "Während des deutschen Vereinigungsprozesses kommt es darauf an, daß der Nationalismus nicht durch die Hintertür von Sportreportagen wiederkommt" (HA v. 29.06.90, S.24).

Durch die Hintertür? Welch schamlos-liberale Untertreibung. Die Mittelfeldlinie wird mit der Wetterkarte im Ersten klammheimlich immer weiter nach Osten verschoben. Örtlich bewölkt, erhöhte Schauer, Schauer-Neigung. Die "Vertriebenen" - im Time Tunnel - weinen umso bitterlicher, je näher sie ihrem Ziele kommen. Deutsch denken ist aus der Abseits-Falle heraus, schon seit lan-

gem nicht mehr auf Hintertüren angewiesen.

Als sich kurz nach dem 9. November die "Keeper" unterm Brandenburger Tor die Hände gaben, stand schon fest, wer die Tore (ab)kassieren würde. Tor, Tor, Tor!

Dieser Händedruck könnte schlimmstenfalls den Kniefall Brandts in Warschau aus dem, soweit es sowas geben sollte, kollektiven Gedächtnis löschen. Genauso wie heute die wenigsten, wenn sie "9. November" hören, noch an Reichskristallnacht zu denken vermögen. Ist da nicht ziemlich viel zu Bruch gegangen, oder? Ein paar Synagogen.

Die Legion der Superhelden wurde um einige bärtige Pastoren, die das Kicken nach westdeutschen Regeln erstaunlich schnell gelernt haben, aufgestockt und Captain America gerät, was wirklich kein Nachteil ist, ins Aus. Bundeswehr und NVA können schließlich gut genug auf uns aufpassen. Diestel lernt schnell, die Polizeigesetze müssen verschärft werden. Die Polizei rüstet um, die Polizei ist wie immer eingestellt auf die Bekämpfung innerer Unruhen...

Nachdem der letzte "das Licht ausgemacht" hat, wie es in einer Mauergraffiti heißt, brütet nun der "gesamtdeutsche Mensch" im dumpfen Halbdunkel seines Wohnzimmers vor sich hin. Meister Probers Sturm Abteilung. Waschzwang. Es fehlt der rechte OO-Reiniger. So ähnlich muß Vergessen aussehen. Es gibt Geruchsfresser-Einlagen und Mülleimersprays (Deodorants). Domestos in aeternatis. Die Wiedervereinigung ist nicht nur sauber, sondern rein. Deutschland einig antiseptisch Vaterland.

Nach dem "Coitus Germaniae" haben die Akteure nicht einmal mehr genug Zeit für die obligatorische "Zigarette danach". Bevor er seine "Cabinet" zuen-

de rauchen konnte, hatte Camel bereits die Übergänge mit Werbebotschaften gepflastert. Werbung, Werbung, Werbung. Gleitcreme fürs nächste Jahrtausend. "Get the feeling", "Enjoy Coitus Germaniae", just do it!

Manfred Krug, neben Schimanski einer der lebenswertesten Machos auf deutschen Bildschirmen, antwortete vor kurzem in einer Talk-Show auf die Frage Rosa von Praunheims, daß er, monogam wie er sei, es lieber ohne täte. Ganz am Rande, Mercedes scheint das Problem schon gelöst zu haben. Inzwischen gibts den Air-bag, also den Sack für Hochgeschwindigkeitskollisionen ohne Risiko und Noppen, aber dafür mit ganz viel heißer Luft auch für die verehrte Gattin Beifahrerin.

Ich muß unwillkürlich an jene seltsame Doktorarbeit denken, von der man sich an der Universität lange Zeit hinter vorgehaltener Hand erzählte. Darin beschäftigte sich ein Mediziner mit den z. Teil überaus gefährlichen Auswirkungen, die beim Onanieren mit Staubsaugern auftreten können...

Immerhin zeigt sich in einer Statistik über den Nachholbedarf an langlebigen Gebrauchsgütern im "Rheinischen Merkur" (v. 29. Juni 1990), daß der Nachholbedarf unserer Nachbarn in Bezug auf Staubsauger äußerst gering ist. Auf je hundert Haushalte kommen in der BRD neunundneunzig Staubsauger, in der DDR muß nur ein zusätzlicher Haushalt auf ähnlich effektive Saugleistungen verzichten. Saugen oder Blasen, wen interessiert das schon? Das ist der Volkswirtschaftsautomat. Immer voll auf Befriedigung eingestellt - eine große Wiedervereinigungsmaschine. Sie darf alles, nur nicht nach Knoblauch stinken!

Die Mauer an sich war ja keine schlechte Sache. Sie stand nur an der fal-

schen Stelle und war nicht lang genug. Es sei ein weiteres Mal der Rheinische Merkur vom 29. Juni zitiert (in dessen regelmäßigen Bezug ich gekommen war, nachdem, in einem Anfall von Leichtsinnigkeit, ich auf dem Weg zur Mensa meine Unterschrift unter ein Freiabsetzte - erst viel später kam mir die darin versteckte Drohung zu Bewußtsein - ich sollte den Merkur solange erhalten, wie ich studieren würde).

In einer Rezension "Am Asylwesen soll die Welt genesen", kommt der Autor P. Meier-Bergfeld auf die Hetzschrift eines bayrischen Juristen namens M. Ritter zu sprechen. Wie der Titel seiner Rezension verrät, hat er sich gut in die Materie eingelesen. Ganz knapp, es geht in dem Buch von Ritter "um ein von links tabuisiertes Thema", nämlich darum: "daß die Reichen dieser Welt sich in ihre (Wohlstands, Anm. d. Verf.) Wagenburgen zurückziehen werden müssen, wenn sie überleben wollen" (Bergfeld). Gewünscht wird im Prinzip ein riesiger Mercedes-mäßiger Sicherheits-Air-bag, der ganz Deutschland vor dem Anprall der Ausländer schützen soll...

Darin haben wir Erfahrung. Fachpersonal gibts genug. Grenzschrützer und Vopos könnten neuen Aufgaben, die alles bisher Dagewesene in den Schatten stellen würden, zugeführt werden.

Irgendwie muß doch der "Durchmischung und Durchrassung Deutschlands", wie es Innenminister Stoiber in Wannensee-konferenztauglichem Jargon formulierte, "Einhalt" geboten werden. "Bruder" Eichmann wollte die "Endlösung" nicht, ein anderes "Verfahren", z.B. das der *Ausweisung* wäre seinem katholisch geprägten Naturell gewiß entgegen gekommen.

Also her mit der Mauer... "wenn 120 Millionen in den EG Raum drängen..."

(Bergfeld), na gut, wenn es sein muß, legen wir doch gleich noch einen Betongürtel um den zukünftigen Hochsicherheitstrakt Europa. Wer Ausländer ist, wird sich dann nicht nur an der Nationalität, sondern mithin an der Höhe des Bankkontos ablesen lassen...

Wenn ich den Abstoiber doch nur einmal in Aktion erwischen könnte, wie er dahockt, daheim, von aller Welt verlassen, allein mit seinem Staubsauger. Jedenfalls ein treuer Gefährte, der im Gegensatz zu vielen Untergebenen hundertprozentig auf jeden Knopfdruck reagiert und ihm tut, was befohlen ist... Vielleicht... ist ja auch sein Freund Gauweiler anwesend. Der könnte ihn dann womöglich gerade noch rechtzeitig über die einzuhaltenden "Safersex" Praktiken beim Coitus Germaniae aufklären.

Rettung ins Nichts

Zu Dieter Schlesaks neuen Gedichten

Die Erfahrung der Selbstentfremdung als Preis des reflexiven Denkens thematisiert Kleist in seiner geschichtsphilosophischen und dichtungstheoretischen Parabel "Über das Marionettentheater". Als Remedur für den Sündenfall der usurpierten Erkenntnisfähigkeit empfiehlt der Text die aufhebende Wiederholung der frevlerischen Tat. Der Weg zurück zum Baum der Erkenntnis und damit ins Paradies ist indes nach der Austreibung bekanntermaßen durch den Erzengel Michael verstellt. Der Marionettenspieler weist daher auf die einzig gangbare Möglichkeit hin, die verbleibt: "das Paradies ist verriegelt und der Cherub hinter uns; wir müssen die Reise um die Welt machen, und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist." (1) Die ideelle Voraussetzung dieses listigen Retirements ist die kopernikanische Revolution der Vorstellung von der Erdgestalt.

Was die ausgebuffte Umrundung des Globus verspricht, das überführt Schlesak in die Konstruktion seines Gedichtbandes "Aufbäumen". In seinem eigenen Nachwort "Der Sprachbaum, der hier steht", deutet Schlesak die Loslösung der Frucht vom Baum der Erkenntnis als Gründungstat für "das Entstehen der 'totalitären Seelen'" (2), deren Äußerungsform eine 'negative Schrift', der Jargon der Ideologien sei. Sie beruhen auf einer "Spaltung zwischen Innen und Außen, Denken und Materie" (3), deren Überwindbarkeit nicht nur die poetische Sprache ahnen lasse, sondern deren historisches Fiasko der Zusammenbruch der osteuropäischen Zwangssysteme hoffnungsvoll vorführe. Am Horizont erscheine die Möglichkeit einer 'Heimkehr', die in der Sprache des Gedichts berührbar wird.

Aber dieser Horizont ist nicht von panoramatischer Erstreckung, er ist vielmehr die jäh aufblitzende Verheißung am Ende einer schmalen Flucht. Das Modell dieser Phantasmagorie liefert die Perspektive des Zugs durch das Rote Meer. Heimkehr vollzieht sich als Exodus, als Vertreibung. Solche Dialektik ist freilich nur theologisch zu beglaubigen, und Schlesak nimmt daher auch unmittelbaren Bezug auf den Sprachbaum der Kabbala, den er im Krebsgang seiner Gedichte bis zur Wurzel des unvorstellbaren 'Einen', des unerkennbaren Namen Gottes verfolgt. In seinem Nachwort heißt es: "Der hebräische Sprachbaum der Kabbala ist das Modell für die Struktur dieses Bandes, er ist aber verkehrt gedacht: mit seinen zehn Ästen von der Zehn bis zur wortlosen, nicht ausdrückbaren Eins ist er auf den Kopf gestellt." (4)

Entsprechend durchläuft "Aufbäumen" nach einem "Prolog nach dem Ende" in einer Art Countdown die Kapitel X bis I, wobei Schlesak die Kapitel X bis IV den sieben Schöpfungstagen und die Kapitel III bis I dem Urraum Zimzum, dem 'achten Tag' jenseits der Zeit zuordnet, der zugleich "das tiefste Symbol des Exils" (5) Gottes ist. Darüber hinaus wird man aber an den Weg durch "einen Kanal, der zehn psychische Zentren, die sogenannten 'Sefirot' passieren muß, bis zur Schechinah am Scheitelpunkt des Kopfes" (6) denken, wo sich alles Gespaltene blitzhaft vereinigt. Die Exzeptionalität dieser Stelle ist womöglich eine evolutionsgeschichtliche Reminiszenz an das archaische Jakobson'sche Organ, das sogenannte Scheitelauge, das rudimentär noch an Echsenartigen anzutreffen ist.

Die Schechinah ist das klandestine Kraftzentrum und der kosmische Infor-

mationsspeicher, die Schlesak in seinem lesenswerten Aufsatz "Wort als Widerstand" als kabbalistischen Fluchtpunkt in Celans Dichtung ausgemacht hat. Es geht um eine Erweckungs- und Erlösungsvorstellung, deren Bildsprache unendliches Licht und Nichts verkoppelt. Im Anschluß an Gershom Scholems Darstellung des Nichts als eines "Abgrund(s), der in den Lücken des Seienden sichtbar ist" (7), spricht Schlesak von "Loslassen, Sammlung, Pause" als Charakteristika des Nichts und schreibt: "Nichts' bedeutet in jeder Mystik, auch in der jüdischen, den unaussprechlichen Namen Gottes selbst: eine alles auflösende Lichterscheinung." (8) Diese extrem dialektische, also paradoxe Interpretation des 'Nichts' erlaubt Schlesak das Ende von Celans "Du liegst im großen Gelausche" zugleich als Verschwinden der Welt und Ankunft Gottes zu deuten, als für Celans Poesie modellhafte "Verschränkung von Katastrophe und Erlösung durch den furchtbaren Schock" (9). Dieses schockhafte Aufblitzen - mit Celan zu sprechen: "Ziw, dieses Licht" - ist die Epiphanie des unerkennbaren, weil blendenden illuminierten Namen Gottes. Das letzte Kapitel, d.h. Kapitel I in Schlesaks "Aufbäumen" trägt denn auch die Überschrift "Nichts stockt. Null. Der Schock" und ist nach seinen eigenen Worten als "sich ins Absolute verwandelndes Heimweh (...) Hohlform unverzichtbarer Hoffnung." (10)

Freilich ist es eine nach Art der Erwartung eines 'negativen Advent' wie bei Ernst Meister, in der der Tod, hier die Null gewissermaßen die Schleuse zwischen Verlöschen und Aufblitzen bildet. Sprachlich erscheinen diese Risse im Kontinuum einer heillosen Geschichte bei Schlesak häufig als Aufspaltungen von Komposita in ihre einzelnen Sinn-

segmente, wobei diese Konstellationen in den Lücken neuen Sinn freisetzen. Der verheißungsoffene Zeitspalt - auch hier wäre an Meisters Gedichtband "Im Zeitspalt" zu erinnern - begegnet als räumlicher Wortspalt.

Ich möchte nur auf ein Gedicht aus Schlesaks "Aufbäumen" wenigstens ansatzweise etwas näher eingehen, da fast alle von ihnen eine einläßliche Kommentierung, man ist versucht zu sagen: Exegese erheischen. Es handelt sich um das Rolf Bossert gewidmete Gedicht "Einem, der nie ankam" im Kapitel X "Wer ist noch ausgewiesen". In dem insgesamt elfstrophigen Gedicht stehen diese drei Strophen:

Früh brannte der Boden. Doch wohin
zur Zeit der Vorläufigkeit. Aus-
siedeln?

Ganz dicht, exzentrische Bahn: nur
der Tote käme noch an, käme einer, du
denkst
nicht ans Rote, du denkst an den Licht-
bart.

(...)

Ich ging mit dir am Eis entlang, der
Wannsee,
das alte Auge, sagtest du: zu Hause
ein Dichter erschlagen vom Staat, wir
sahn ihn
er lag im Sarg, nur von unsern Gedanken
getragen,
mit einem Loch in der Stirn. (11)

Bereits der Titel gehört in den Kontext eines dicht geknüpften Zitatennetzes, insofern er vom Selbstmord Bosserts wenige Wochen nach seiner Ausreise aus Rumänien nach Westdeutschland eine Brücke zur dritten Strophe von Ce-

lans Hölderlin-Gedicht "Tübingen, Jänner" schlägt, deren konjunktivische Pro-
phezeiung eines Menschen "mit dem
Lichtbart der Patriarchen" (12) hier im
weiteren durch die Ankunft eines Toten
ihre Widerlegung erfährt. Der dichtung-
theoretischen Bezugnahme auf Celan
entsprechen die biographische auf
Kleists Selbstmord am Wannsee und die
geschichtsphilosophische auf Hölderlins
'exzentrische Bahn'. Auch bei Schlesak
wird damit die Assoziation "einer von
ständiger Suche und Unruhe gezeichne-
ten Geschichte, deren Bewegung nicht
mehr im Kreis der Natur aufgeht" (13),
wachgerufen, die eine existentielle Aus-
gestoßenheit vermittelt, welche gerade
die suizidäre Radikallösung Rolf Bos-
serts beglaubigt. Schlesak stiftet so in
diesem poetologischen Nekrolog eine
Genealogie des Scheiterns und als dichter-
isches Eingedenken eine 'Unendlich-
sprechung von lauter Sterblichkeit und
Umsonst' (Celan).

"Als Nichts sind wir entkommen"
lautet das paradoxe Resümee des Ge-
dichts "Tod" aus Kapitel IV und aktuali-
siert noch einmal die Vorstellung einer
rettenden Metamorphose und Grenz-
überschreitung, die im Verschwinden
den "Anfang einer schockierenden
Heimkehr" erblickt, den Schlesak aus
den gegenwärtigen geschichtlichen Er-
schütterungen diagnostiziert.

(1) Heinrich von Kleist: Sämtliche Werke
und Briefe. Bd.2. Hg.v. Helmut Sembdner.
München 1965, S.342

(2) Dieter Schlesak: *Aufbäumen. Gedichte
und ein Essay*. Reinbek bei Hamburg 1990,
S.115

(3) Ebd., S.114

(4) Ebd., S.118

(5) Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik
in ihren Hauptströmungen*. Ffm 1980 (=stw
330), S.287

(6) Dieter Schlesak: *Wort als Widerstand*.

*Paul Celans Herkunft - Schlüssel zu seinem
Gedicht*. In: Literaturmagazin 10. Vorbilder.
Reinbek bei Hamburg 1979 (=dnb 119),
S.79-102, hier S.99

(7) Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik*.
A.a.O., S.237

(8) Dieter Schlesak: *Wort als Widerstand*.
A.a.O., S.98

(9) Ebd., S.93

(10) Dieter Schlesak: *Aufbäumen*. A.a.O.,
S.122

(11) Ebd., S.14f

(12) Paul Celan: *Gedichte in zwei Bänden*.
Bd.1 Ffm. 1975 (=BS 412), S.226

(13) Gerhard Kurz: *Mittelbarkeit und Verei-
nigung. Zum Verhältnis von Poesie, Refle-
xion und Revolution bei Hölderlin*. Stuttgart
1975, S.52

(14) Dieter Schlesak: *Aufbäumen*. A.a.O.,
S.113

Vom Geschlechterkrieg

oder: *LaLaLa Human Sex*

I.

Der Krieg, jener auf die Niederwerfung des Feindes ausgerichtete Akt der Gewalt, ist, so der General von Clausewitz, "ein wahres Chamäleon", "eine wunderliche Dreifaltigkeit, zusammengesetzt aus der ursprünglichen Gewaltsamkeit seines Elements, dem Haß und der Feindschaft, die wie ein *blinder Naturtrieb* anzusehen sind, aus dem Spiel der Wahrscheinlichkeiten und des Zufalls, die ihn zu einer *freien Seelenthätigkeit* machen und aus der untergeordneten Natur eines politischen Werkzeugs, wodurch er dem *bloßen Verstande* anheimfällt."

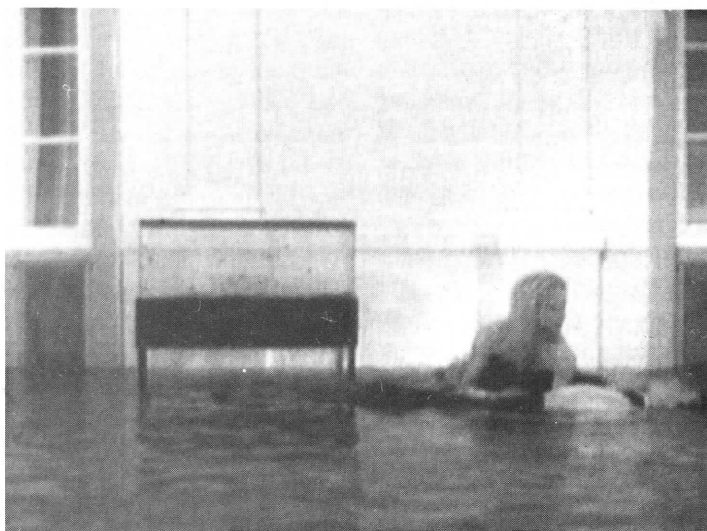
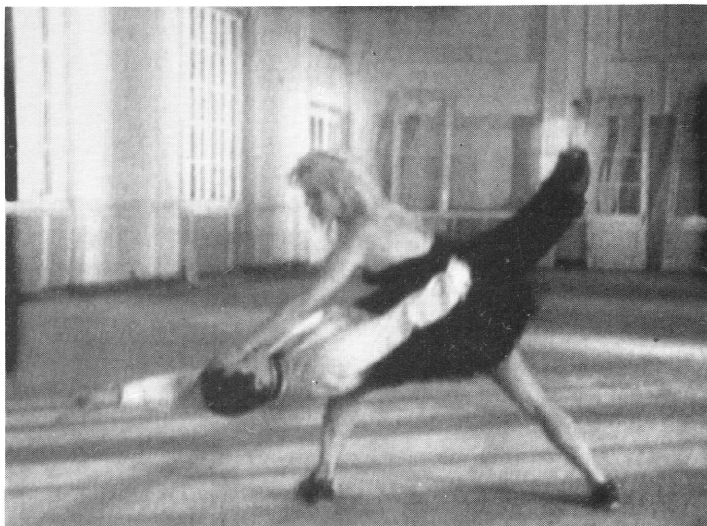
Eine gefährliche Mixtur ist dieser Krieg, der eingebunden in eine repressive Struktur zu Destruktion und Herrschaft führt. Andererseits aber setzt er mittels seines Affekt-Depots Energieschübe frei, die Akte der Subversion ermöglichen. Die Kriegsmaschine gegen den Staatsapparat: Exteriorität, reines Außen, Bewegung der Vielen gegen Interiorität und zentralisierte Macht. Gewinnt der Staatsapparat die Oberhand, wird die Kriegsmaschine annektiert, ihr kreatives Potential absorbiert, das Kriegerisch-Subversive zu einer monströsen, einverleibenden Macht.

II.

Die Liebe ist, so Nietzsche, "in ihren Mitteln der Krieg, in ihrem Grunde der Todhass der Geschlechter".

Ein Kriegsschauplatz. Ariadne, die einstige Labyrinthherrin und ewig Sitzengelassene im Labyrinth des Begehrens des Anderen monologisierend. Leidenschaftlich erfleht sie die Rückkehr ihres abwesenden Henker-Gottes Dionysos. Die Kluft zwischen den Geschlechtern scheint unüberbrückbar, was hier Liebe und was Haß ist, bleibt unentscheidbar. Ariadne, niedergeworfen im





Zeichen des Phallus, ist noch hin und her gerissen zwischen Hingabe und Hadern:

"Was willst du dir erhörchen?
was willst du dir erfoltern
du Folterer
du Henker-Gott!
Oder soll ich, dem Hunde gleich,
vor dir mich wälzen?
Hingebend, begeistert außer mir
dir Liebe - zuwedeln?"

Ein anderer Kriegsschauplatz. Kleists "Hundekomödie; Akteurs: Helden und Köter und Frau".

Penthesilea in ihrem Hündin-Werden, Bisse mit Küssen verwechselnd, ißt ihren Geliebten Achill vor lauter Liebe auf. Die Kollision verschiedenster Codierungen - phallische Funktion mit der instabilen Maschine 'Amazonentum' - verwandelt Penthesilea in eine monströse kriegerische Macht, die verselbständigt sich nun keiner Instanz mehr ein-speisen läßt. Ihr Begehren, das zunächst nicht von der phallischen Funktion strukturiert war, wurde durch ihrer sterbenden Mutter Prophezeiung auf einen Namen zentriert: Achill, und da die Frau im homosexuellen Diskurs nur quod matrem erscheinen kann, auf Mutter-schaft geeicht.

Achill ist phallischer Mann durch und durch, einer, der auch das autonome aller bürgerlichen Subjekte, den Odysseus, auszutricksen vermag. Die Königin mit den kleinen Händen unterschätzend, tritt er ihr in der Maske des willigen Liebhabers entgegen.

Doch im freien Spiel der Wahrscheinlichkeiten und der Zufälle, das der Krieg ist, im Moment der Unvereinbarkeit der Interessen, prallen der Phallus und sein Abgefallenes aufeinander. Das Andere des Phallus aufs Äußerste aufgerieben, bringt Sprache zum Einsturz.

Tödlicher Versprecher. Küsse und Bisse, das reimt sich, sagt Penthesilea.

III.

Ariadne und Penthesilea. Zeichen in der Ordnung inszenierter Kriege. Der eine Krieg spielte sich innerhalb der phallischen Funktion, jenem Code der Herrschaft, ab. Der andere Krieg ließ alle Codierungen explodieren, die, in waffengleiche Affekte transformiert, alles mit sich fortrissen.

Der Eigenname 'Penthesilea' steht für das, was nicht in dem Signifikanten 'Frau' aufgeht, für den Überschuß, der der phallischen Funktion nicht einschreibbar ist. Hierauf beruhte Achills Fehleinschätzung, der affektive Krieg des Begehrens geriet zur völligen Destruktion.

Ohne an eine Versöhnung der Gegensätze zu denken, stellt sich hier dennoch die Frage nach der Denkbarkeit eines Geschlechterverhältnisses, in dem die desaströsen Konsequenzen, die die Einverleibung und Verfehlung des Anderen mit sich bringen, wenn schon nicht aufgehalten, so doch zumindest abgemildert werden können.

Die Geschlechterdifferenz ist von Spannung bestimmt, das ist das Bedrohliche. Sie ist der Ort intensiver Affekte (in ihrem Unterschied zu dem mit eher bourgeoisen Konnotationen behafteten Gefühl), der Ort auch des Unlogischen. Das Sexuelle bedeutet Entgrenzung und Auflösung für das Subjekt, ungleich gewichteten Austausch, Angewiesensein auf den Anderen. Ein Minenfeld für ein autonomes Subjekt und die damit verkoppelte Ordnung. Um ein Selbst zu bleiben, schafft man sich die Modalitäten der Spiegelung, der Abgrenzung und Einverleibung, d.i. die Verwandlung des Anderen in Eigenes.

Die phallische Funktion, jenes "Genießen des Idioten", schreibt die Körperlichkeiten um in ein dualistisches Geschlechterverhältnis und situiert dieses in einem Territorium, das geregelt ist durch die Ökonomie des Gleichen. Von nun an hört es nicht auf, sich nicht zu schreiben, die vielfältigen Spannungen und Ströme, das Polymorph-Perverse, unterliegen dem phallischen Imperativ 'Genieße!'.

Die Reduktion der Körper auf zwei Geschlechter, die Radikalisierung der Kluft zwischen ihnen, geht Hand in Hand mit den Reproduktionsanforderungen des sozialen Körpers, der die sexuelle Spannung zu seinen Zwecken kaserniert. "Subjekte", die sich ihren polymorph-perversen Wünschen hingeben, auf deren Körperoberflächen die Lust zum Selbstzweck wird, sind zu unsichere Faktoren für einen Staatsapparat, der bestrebt ist, sich gegen Auflösung zu immunisieren. Hier schreiben sich die Modalitäten des Geschlechterkriegs, die Feindschaft und die Verschwörung, restlos ein. Untereinander verfeindet, aber wenn es darauf ankommt, verschworen gegen alle anderen, stabilisiert ein binär strukturiertes Verhältnis von Männern und Frauen repressive Strukturen.

Nur im Zuge einer Aufweichung starrer geschlechtlicher Identitäten, ließe sich ein Geschlechterverhältnis denken, in dem die Elemente der Feindschaft und des Hasses nicht-rassistische Züge tragen würden. Das Gegensätzliche, das Moment der Unvereinbarkeit, der Frikation, nicht länger am Geschlecht festgemacht, könnte sich in einem komplexeren Raum als dem des binären Codes entfalten, ohne daß das Kriegerische und das Streitlustige, die einen großen Teil der erotischen Spannung ausmachen, verlorengeinge.

Die Erfindung einer anderen Dramaturgie der Lüste stünde somit an, die möglicherweise perverser und spannungsreicher wäre.

Literaturnachweis

Mathieu Carrière. *Für eine Literatur des Krieges*, Kleist. Ffm. 1984

Carl von Clausewitz. *Vom Kriege*, Bd.I, Berlin 1832

Gilles Deleuze/Felix Guattari. *Nomadology: The War Machine* (Auszug aus *Mille Plateaux*, übers.v. Brian Massumi), New York 1986

Heinrich von Kleist. *Penthesilea*, Stuttgart 1983

Jacques Lacan. *Das Seminar, Buch XX: Encore*. Weinheim, Berlin 1986

Friedrich Nietzsche. *Dionysos-Dithyramben*, Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg.v. G. Colli, M. Montinari. Berlin 1967ff

Bei den Abbildungen handelt es sich um Szenen aus dem Video 'Duo Nr.1' (Montreal 1987) der kanadischen Tanzgruppe LaLaLa Human Sex.

Amsterdam. Fragmente I.

Außen auf den Seitenwänden der Straßenbahnen sind schematische Umrisszeichnungen von Sitzkörpern spritzlackiert. Die Fahrgäste, innen, liefern die fehlenden Köpfe, immer einen anderen. Ich setze meinen Kopf auf einen gerade freigewordenen Körper, der mit übereinandergeschlagenen Beinen das *NRC-Handelsblad* liest. So rumpeln wir via *Dam* und *Spui* Richtung *Leidseplein*. Seine korrosionsgeschützte Haut gibt mir Spannkraft, sein Körpergeruch aus meinem Kragen umweht mich wie mehrsprachiger Atem. Sein tönender Herzschlag springt über die Schienenstränge. Mühe-los ergreift sein Muskelspiel von mir Besitz, und mir zu Kopf steigt schon sein vielfarbenes Blut. Ich, d.i. ein anderer, steigt aus und kauft eine Dose Larsen-Tabak: "Nr.50, wie immer, Mijnheer?!"

*

Rundfahrtboote mit ihrer touristischen Fracht schieben sich wie halbversunkene Reisebusse, Stoßstange an Stoßstange, durch das verwinkelte Radialnetz der Grachten, und wäre die pfingststickige Luft nicht erfüllt vom manövrierbedingten Aufheulen der Dieselmotoren, was in einem beträchtlichen Mißverhältnis zur beinahe feierlichen Langsamkeit der Fahr- und Wendebewegungen steht, ließe sich womöglich das Knirschen und Prasseln von Pneus auf abgestorbenem Muschelgrund vernehmen, wie auf kiesbestreuten Parkwegen rund um ein verwünschtes Königsschloß. So aber gleicht das Gleiten einem zeitlupenhaf-ten Aquaplaning, das unter den enervierenden Geräuschen eines um Bodenhaftung verlegenen Bremsschaltens, Motor-drosselns, Schubgasgebens mit planqua-dratistischer Sicherheit an irgendeiner soli-den Leitplanke endet, mit Kassenhäus-chen und Eisverkauf für die auf die Stra-ße gekippten Ausflügler.

Aquaplaning allerdings dient auch hier nur als ein beschönigender Hilfsausdruck romantischer Verkehrsunfallfor-scher, der, ließe man ihn, einmal ins mit-gleitende Grübeln gekommen, sich auf der Zunge zergehen, nachhaltig sinnfäl-lig macht, warum die Niederländer zu den weltweit führenden Spitzenkonsu-menten von Aqua Minerale (sprich: *Spa rood* oder *Spa blauw*) gehören; es bedarf davon schon eines kräftigen Schlucks zum Nachspülen, um hier noch das Wort "Wasser" im Munde zu führen. Und die Schwimmbusse gleiten weit eher auf ei-nem Schmier- und Schmutzfilm dahin, der an trockenen Tagen mancherorts zu einer Gleitcreme des Sightseeings abge-bunden hat. Dann doch lieber ein ande-rer Film: *Regen* von Joris Ivans im *Film-historischen Museum*. Schirmloser, was-sersprühender Charme. Und Scham über die verwüsteten Wasser in den Grachten.

*

Die Warteschlange vor dem *Anne-Frank-Haus* reicht bis weit auf die Stra-ße. Alle Nationalitäten, viele Deutsche. Einer hat seinen Sohn geschultert, man-che tragen Kleinkinder in Rucksäcken und Gurten. Eine junge Frau malt Anne Frank als Madonna auf das Pflaster des Gehsteigs. Die langsam Vorrückenden verkürzen sich die Zeit und zielen mit Münzen nach dem Lederhut. Am Grach-tengeländer auf der gegenüberliegenden Straßenseite flattert der Rest eines roten Stofftransparents: NIE WIEDER / Davor bietet jemand Kunstdruckposter an. Ein Tapeziertisch mit Stickern, Buttons und Aufklebern, mehrsprachig.

Ein Paar um die Dreißig tritt aus dem Haus und geht an den Wartenden ent-lang: Sie: "... könnte heulen." Er: "Aber die Russen ..."

*

Im Antiquariat Schumacher frage ich

nach Büchern des niederländischen Jour-nalisten und Schriftstellers Nico Rost (1896-1967) - "ein Humanist, ein Kom-munist, ein Mittler zwischen deutscher und niederländischer Literatur; vor 1933 als Korrespondent und Übersetzer in Berlin, danach Unterstützer zahlreicher Exilanten in Holland und Belgien; Spa-nischer Bürgerkrieg; Widerstandsbewe-gung; KZ Dachau; *Goethe in Dachau*, 1945, heißt sein bekanntestes" - spule ich meinen Kenntnisstand ab, bis mich Herr Schumacher, der aus dem Hinter-zimmer gekommen war, unterbricht.

Ja, ja, den habe er noch persönlich gekannt, erklärt er zwischen Trauer und Lauer dem fremden Kunden mit deut-schem Akzent. Irgendwo müßten noch unbezahlte Rechnungen liegen; und Briefe, "wenn Sie mehr anlegen wollen ..." Doch, sicher, auch Bücher, Schriften von Nico Rost habe er; unten, im Lager. "Ihre Tasche können Sie ja hier abstel-len." Er führt mich eine schmale Treppe hinab, läßt mich aber, merkwürdig wort-karg, gleich wieder allein. Ich stehe in einem niedrigen, von wenigen Gitter-lampen notdürftig ausgeleuchteten Kel-lerraum mit enggestellten, deckenhohen Regalreihen und atme die Luft modern-den Papiers. Bücher dicht an dicht. Dichter an Dichter. Im Pferch.

Balzac - ein halber Regalmeter - fällt mir als erstes auf, gefolgt von Baudelai-re. Bilderdijk. Binnendijk. Boon. Menno ter Braak - wählte 1940 den Freitod, am Tag der niederländischen Kapitulation. Cocteau. Dickens. Döblin. Van Eeden. Eliot, halb zerfleddert. Sieh da, Georg Forsters *Ansichten vom Niederrhein*. Und Goethe natürlich, voluminös. Her-man Gorter mit *Mei*. Heidegger. Heidegger? Tatsächlich, lauscht mit Eselsohren. Etty Hillesum - ermordet in Auschwitz - hält mir in stummer Geste zwei Briefe

aus dem Sammellager Westerbork ent- gegen. Hugo strafft sein Bindegewebe. Kästner, berieben und bestoßen. Irmgard Keun mit offenem Rücken. Primo Levi: *Ist das ein Mensch?* Majakovskij und Mandelstam, die Köpfe zusammenge- steckt, wispern. Hendrik Marsman - auf der Flucht mit dem Schiff nach England von deutschen Torpedos getroffen. Joost Mendes (Schriftsteller Pseudonym des Verlegers Emanuel Querido) - ermordet in Sobibor - stützt Konrad Merz, aus Deutschland gefallen. Miegel reckt den fleckigen Hals. Mombert im Totenge- spräch mit Mühsam, aufgelehnt gegen Münchhausen. Multatuli (d.h.: Ich habe viel getragen) mit tätowiertem Nacken knirscht im Ledergelenk. Martinus Nij- hoff liest leise aus *Stunde X*. Jo Otten - in Rotterdam zu Tode gebombt - regt sich, stöhnt unterm Einband. Du Perron - Angina pectoris mit 41, gebrochenes Herz am Tag der niederländischen Kapi- tulation - schlägt die Augen auf, sieht mich an. Rensburg, ja, der auch - ermor- det in Sobibor - zischelt, schließt die Reihen mit seinen interastralen Zeichen. Und während eins das andre gibt - in eine kollektive Regung gegen das Endla- ger des Vergessens -, während schon ein leises Beben durch die hölzernen Stel- len läuft, finde ich in steigender Hast, was ich bezahlen kann - Nico Rost, *Ik was weer in Dachau*. (Ich war wieder in Dachau.) 1956. 15,- hfl. - und bin schon weg; mit der Metro, die nah am Haus vorbeiführt und alle acht Minuten die Pfahlfundamente und den Untergrund in vibrierende Unruh versetzt.

*

"GIB MIR SOFORT MEIN FAHRRAD ZURÜCK!" erinnerte man nach dem Krieg den deutschen Besucher an seine gewöhnliche Diebstahlskriminalität im Schutz des braunen Überfallkommandos

-, und scholl es prompt die steile 70-Stu- fen-Treppe herab, bevor mich oben ein belustigtes Augenzwinkern von den Be- satzungsmächten meines Herzens befrei- te. Wir tranken Sherry und blickten über das Häusermeer, bis ein wäschebeflagg- tes Flachdach losmachte und im sanften Auf und Ab Richtung Osten davonsegel- te.

*

Vierzehn-, fünfzehnjährige Schüler, die einen in der Warteschlange vor dem *Anne-Frank-Haus*, die anderen dazusto- ßend:

"He, Alter, da willstest du rein?"

"Warum nicht, eh. Wo wart ihr denn?"

"*Sparbüchsenmuseum*. Echt stark, eh, wie da so'n Knochenpaul aus'm Sarg kommt und dir 'n Groschen weg- grabst."

"Lohnt sich echt, eh, und kost' fast nix. Und was mußte hier löhnen?"

*

Während ich unter den etwas mißtraui- schen Blicken des Kassierers im Anti- quariat Kok damit beschäftigt bin, mei- nen eher auf Tapetenbücher als auf Nico Rost-Ausgaben zugeschnittenen Akten- koffer in einem der Schließfächer zu verstauen, dreht sich ein Betrunkener von dem Alkohol- und Drogen-Elend der *Oude Hoogstraat* durch die gläserne Eingangstür, schwankt ins Ladeninnere und ruft mit kehliger Stimme: "ICH WILL EIN BUCH! GEBT MIR EIN BUCH!"

Schulterblätter wirbeln auf. Köpfe fahren herum. Ein Verkäufer eilt herbei, und beide, der Kassierer und er, reden beschwörend auf den etwa vierzigjähri- gen Mann ein, als sei gerade die Sperr- stunde angebrochen. Halb bittend, halb schiebend versuchen sie, den ungebete- nen Gast hinauszukomplimentieren. Der jedoch klammert sich fest, zieht, als die beiden einen ratlosen Moment lang von

ihm ablassen, ein Briefkuvert aus seiner fleckigen Jacke und nestelt in stummer Konzentration einen 100-Gulden-Schein hervor, den er - als gelte es, sich endlich und ein für alle Mal einer lästigen Fliege zu entledigen - mit der flachen Hand auf den Kassentisch schlägt: "ICH WILL EIN BUCH! GEBT MIR EIN BUCH!" Er bekommt es: *Ein Scherz* - autobiogra- phische Aufzeichnungen eines desillu- sionierten Trotzkiten. Doch Titel und Verfasser sind ihm ebenso gleichgültig wie der verzweifelte Anspielungscharme der Angestellten. Er will nur *irgendein* Buch. Und auch irgendein zweites, zum Scherz noch draufgelegtes, nimmt er mit einem leisen, zwischen Triumph und Dank spielenden Lächeln hin. Der Kas- sierer steckt ihm ein paar Gulden Wech- selgeld in die Jackentasche; und als der Verkäufer ihm mit bedachter Zuvorkom- menheit die Tür aufhält, verläßt ein zu- friedener Kunde das Antiquariat, zwei Bücher auf den nach vorn gestreckten Armen balancierend.

Ich schaue ihm nach und sehe, wie er mit steifen, unsicheren Schritten die Straße überquert, aus der Distanz ein gebrechlicher Würdenträger, um direkt gegenüber in die Kneipe zurückzukeh- ren, aus der er gekommen scheint. Er schiebt sich auf einen Hocker am Fen- ster und legt die beiden Bücher auf dem Thekenbrett vor sich ab. Dann, in einer unendlich langsamen, ja, andächtigen Bewegung, läßt er die Stirn darauf nie- dersinken, wie in dem aufkommenden Bewußtsein, eine unwiederholbar große Anstrengung vollbracht zu haben. Der Wirt schiebt ihm mit anerkennendem Kopfnicken einen Genever zu. Als ich nach langem Stöbern das Antiquariat verlasse, verharrt der Mann noch immer in der gleichen Stellung, zwei Bücher unter seiner Stirn.

*

Abends und bis in die Nacht hinein drehen die Rundfahrtboote noch immer ihre lärmenden Runden, illuminiert jetzt wie Schauvitriolen, auf dem nur durch sie selbst bewegten Schwarzspiegel der Grachten. Die ausgestellten Passagiere scheinen in aller Bewegung zu verharren - seitlich gewendete Sitzkörper, angehobene Arme mit Händen, die prothesenhaft steif ins Leere oder an die Verglasung greifen, zeigen, schräg gelegte Köpfe auf Kugelgelenken, verrutschte Haarteile, vergeblich nach Halt suchende Haftschaalenblicke: wie Barbie-Puppen, die von romantischer Kindheit hinter den vorübergleitenden, lichtgemusterten Fassaden träumen, statt in allseitig einsehbaren Scheibenhäusern Erwachsene zu spielen für die Infanten geordneter Verhältnisse. Als in einem fast lautlosen Moment des Treibens eine der bunten 40-Watt-Birnen, mit denen die Brückenbögen bekränzt sind, über ihren Köpfen zerplatzt, huscht ein lebendiger Schatten durch ihr Gesicht.

*

Die Stadt hat beschlossen, Wohnungen für die große Zahl der Stadtreicher bereitzustellen, mietfreie Unterkünfte für kleine therapeutische Wohngemeinschaften, um die Wohnsitzlosen wieder in geordnete Verhältnisse einzugewöhnen. Der Erfolg blieb gering. Nur wenige wollten dahin zurück, woraus sie vertrieben worden waren, von wo sie auszogen, um zum steten Ärger der Behörden in die Nischen und Höhlen, Kriech- und Sickergänge des öffentlichen Lebens einzuziehen.

Einer von ihnen lebt seit Jahr und Tag auf dem knappen Quadratmeter einer Holzbank zwischen der Büste eines berühmten literarischen Neoromantikers und der einer Fischfrau hinter dem gläsernen Auslagentresen ihres Matjesstands. Mehr als eine geschlechts- und

alterslose, in Lumpen gehüllte unförmige Gestalt ohne Gesicht ist nicht auszumachen. Sie sitzt oder liegt der Länge nach, bei regnerischem Wetter noch zusätzlich in eine bläuliche Plastikplane gewickelt, inmitten des vorbeiziehenden Heeres von Geschäfts- und Bankangestellten, Touristen, Flaneuren, Hausfrauen bei ihren Einkaufsgängen wie die riesige Larve einer Termitenkönigin. Und tatsächlich, als ich eines abends auf dem Weg ins Zentrum bin, ist sie damit beschäftigt, ihre Fingernägel rot zu lackieren. Sie hält mir ihre Hand in einem fingerlosen Handschuh, so wie Postboten ihn bei großer Kälte tragen, mit den wie frisches Blut schimmernden Nägeln entgegen, als warte sie darauf, von mir ins *Nationale Tanztheater* ausgeführt zu werden. Ich stolpere über eine Plastiktasche zu ihren Füßen und gehe mit einer Entschuldigung auf den Lippen weiter.

Bei meiner Rückkehr, spät in der Nacht, ist die Bank leer -, zum ersten Mal seit ich diesen Weg nahm. Nur ein paar Planen, Zeitungen und Tuchfetzen liegen noch umher wie Larvenreste.

*

Anderentags setze ich mich auf den freigewordenen Platz und lasse mich von den Passanten beäugen. Ich lese drei Zeitungen, zwei Kurzromane, sechs Familientragödien, sieben Scheidungsdramen, zahlreiche Abzahlungsmahnungen und mehrere Zinserhöhungen in den Gesichtern der Vorbeieilenden.

Abends, als der Matjesstand schließt, kommt die Fischfrau zu mir herüber. Sie trägt einen Plastikbeutel mit durchweichten Brötchen, den sie wortlos zu meinen Füßen niederlegt.

*

Vierzehn-, fünfzehnjährige Schüler, die einen in der Warteschlange, die anderen aus dem *Anne-Frank-Haus* kommend: "Na, wie war's?"

"Och, nich so doll. Zuviel *people* und so."

"Ziemlich eng alles. Und irgendwie gruftmäßig."

"Aber die Kloschüssel, eh, 'ne echt geile Kloschüssel ha'm die da: blaugeblümt, hältste nich aus."

*

Vor dem *Van-Gogh-Museum*, noch aus einiger Entfernung, sehe ich eine Gestalt aus Schwärze und Lumpen hocken. Schreck wie ein Brennblob aufs Herz, als plötzlich Flammen daraus emporschlagen. Alles unter der Haut rennt gegen das panische (Er-)Starren an: Schräg über die Straße, zu Hilfe ... Gelblicher Rauch steigt auf, verkohlte, hautdünne Fetzen wirbeln über der hitzeflimmernden Luft. Darunter sinkt etwas in sich zusammen, kippt ohne einen Laut zur Seite.

Alles unter der Haut rennt gegen das panische Starren an, schräg über die Straße, zu Hilfe ... Der erste zitterige Schritt verfehlt die Richtung prompt, stößt einen Müllsack um, der - im selben Augenblick - die selbstentzündlichen Sinne zurückruft in den Abholtag: Drüben das Trugbild blakt und schmort noch ein wenig vor sich hin; seine Plastikreste verschmelzen mit dem Stein des Trottoirs.

Als ich die Ausstellung verlasse, liegt ein Gezeichneter krumm auf dem Boden meines Blicks, wie mit Contéstift und schwarzer Kreide auf aschgrauem Grund.

*

In einer Fußgängerzone sehe ich den Stadtreicher wieder. Er sucht im Abfallkorb nach Eßbarem, zieht aus einer Isoliertüte den halb verspeisten Kadaver eines *Kentucky Fried Chickens* hervor und schiebt die *wishbone* zwischen die lückenhaften Zähne in einen schwarzen Mund.

Psycho für Arme

Aus einem Gespräch mit H.-C. Dany

Christoph Schlingensief hat nach 'Die letzte Stunde im Führerbunker' nun mit 'Das deutsche Kettensägenmassaker' den zweiten Teil einer von ihm geplanten Trilogie fertiggestellt. Die Darsteller aus dem Kammerspielfilm im Führerbunker versuchen jetzt, vor der Kulisse deutscher Industrie-Architektur, den in die Eingeweide verschobenen Krieg auf die Leinwand zu projizieren. Der Greifbarkeit wird scharf Absage erteilt. Die am Ende des ersten Teiles vor dem Bunker Verbrannten taumeln krakeelend in einem hysterischen Tanz beschädigter Körper, die sich im Wiedersehen noch weiterdemonstrieren. Körperliche Züchtigung die bis zur Todesstrafe reicht, Strafen die in jedem militärischen Unternehmen existieren und dazu da sind, die Arbeitskraft zu automatisieren. Das panische Delirium reiht auch die aggressiven Fluchten wieder in geschlossene Schlaufen ein.

Mühlheim/Ruhr . 16.9.90 .Am Schneidetisch.

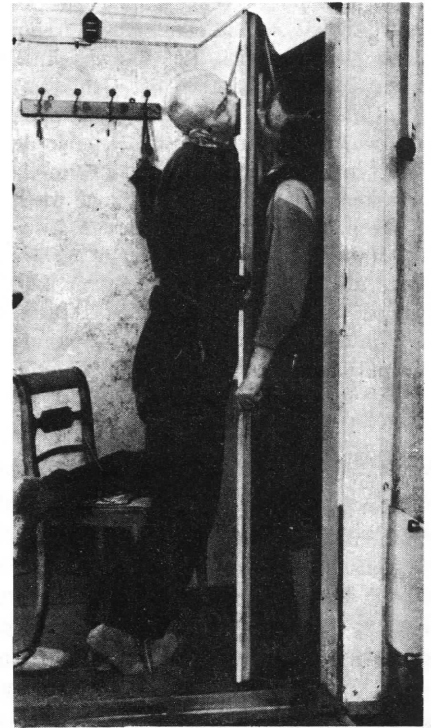
Dany:.. In Ihrem neuen Film bekommt das Grauen eine andere Ebene als im Hitlerfilm. Die zerstörten Körper liegen offen zutage, die Kamera bewegt sich über einen Schlachthof.

Schlingensief: Ja, aber die drei Filme - es ist noch ein dritter Film geplant - gehören zusammen. *Die letzte Stunde im Führerbunker*, die erste Stunde der Wiedervereinigung, Die schönste Stunde der Menschheit- sollen dann gemeinsam gezeigt werden. Auch der dritte Teil, *der Untergang der Titanic*, soll wieder mit der gleichen Personenkonstellation besetzt sein. Was das Grauen angeht - ich finde das lustig. Mir ist der Horrorspekt gar nicht wichtig. Die Musik, die wir jetzt benutzen, macht den Film zwar etwas bedrohlicher. (Mimt die Streicher)

Aber wenn dann verfolgt und gesägt wird, kippt es ins Rockige, fast wie in *Easy Rider*. Dann *Die Gedanken sind frei*, ganz leise mit der Oboe gespielt oder so ein Lied wie *Der Rote Wedding*. Das springt in dem Film alles ständig hin und her. Aber wenn die emotionale Ebene der Musik Bedrohung produziert, passiert etwas anderes. Was ich schön fände wäre, wenn der Zuschauer es unter dem Gesichtspunkt von Krankheit oder Geschwür sieht, daß er denkt, was die da auf der Leinwand machen, das ist nicht ganz furchtbar, es ist auch nicht schön. Wie ein Geschwür prall mit Eiter gefüllt, nicht schön, aber auch kein Drama.

Dany: Dadurch, daß alles sichtbar ist?

Schlingensief: Aber es ist jetzt so sichtbar, daß es nicht mehr sichtbar ist. Wenn es um die Historie geht, um die es geht. Beim Hitlerfilm war es andersherum, da ist mittlerweile offiziell bekannt: Leichenberge, Verwundete, ... Und wir sind da unten, im Bunker, im privaten Bereich ohne diese Sachen. Im Moment haben wir einen historischen Tag und hier noch einen und dort eine Ansprache, einen Vertrag, und alles scheint hervorragend abzulaufen. Jetzt taucht dieser Film auf und zeigt ganz plump die brutale Ecke des Geschehens, genau das Gegenteil, das Umklappen.. Das Grauen ist bekannt, unten ist es ein anderes, das ich nicht sehen kann, aber spüre. Jetzt ist es ideal gelaufen, und im Film sieht man die völlige Sauerei, eine kranke Veranstaltung. Mit Handelnden, die für mich aber nicht unangenehm sind, die ich faszinierend finde, da sehe ich gerne hin. (Läßt den Film wieder anlaufen): .. *In meinen Träumen sehe ich die Toten schärfer als die Lebenden. (Langes Kreischen das in Röcheln erstickt.)* Schlingensief: dieser Satz: In



meinen Träumen sehe ich die Toten schärfer als die Lebenden. Da ist das auch wieder enthalten. Die tote Ebene; ist eigentlich auch die meine. So wie die Leute in meinem Film sehe ich das schärfer, das ist für mich konkreter, das ist für mich auch viel ehrlicher. Ehrlichkeit, das ist schon wieder ein moralischer Begriff, so wie vorhin unmenschlich.. aber ich finde, das ist ein ehrlicher Film (lacht).

Dany: Ja..Was meinen Sie mit "ehrlich"?

Schlingensief: Ehrlich, ist mein Gefühl, das sagt es stimmt, so stimmt es. Sieben Fehler sind im Bild, aber die sind richtig, die richtigen Fehler.

Dany: Ja, ich verstehe. (Lachen) .

Filmton: *Vater hilf, Vater hilf mir. Ruhe Vater schläft!*

Schlingensief: Alfred Edel spricht gleich mit verstellter Stimme, wie ein Bauchredner, er hält dabei auch die Vater-Puppe. Am Anfang weiß man nicht wer spricht, nachher ist es klar- Psycho (lacht).. Psycho für Arme. Läßt den Filmton wieder anlaufen. Edel: *Vater, die Ossi's nehmen überhand. Vater, die Ossi's sind schon da. Wir müssen fliehen. (Mit hoher Stimme-) Fliehen? Niemals! Die Ossi's? Die Ossi's sind schon seit 1962 nicht mehr. (Wieder mit normaler Stimme) Vater es hat keinen Sinn mehr . Vater, ich muß Dich der Nachwelt erhalten...*

Hans-Joachim Lenger

Mit Fichte ins Kino

Von der Geburt der Nation aus dem Geiste des Lichtspiels

Von mir angekündigt waren Thesen zum Thema *Natur als Zeichen*, das ich vor Monaten, wohl in einem Anflug von Leichtfertigkeit, zur Diskussion hatte stellen wollen; ohne schon zu ahnen, wie nah ich damit an eine unmittelbar politische oder quasi-politische Frage geraten war, deren Aktualität sofort erhellen mag, wenn ich daran erinnere, daß sowohl die *natura* als auch die *natio* im Lateinischen eine Geburt bezeichnen.

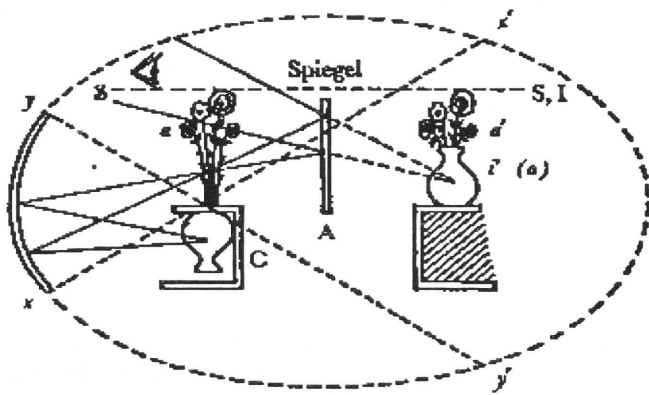
Wie riskant solche Geburtsaugenblicke sind, wie unversehens sie zu Abstürzen führen können, demonstrierte unlängst erst der Fall, denn um einen solchen handelte es sich hier buchstäblich, jener Geburtstagsgäste, die die Geburt der Nation am Brandenburger Tor, oder sagen wir genauer: die Wiedergeburt dieser Geburt, auf der Höhe der Zeit erleben wollten, nämlich auf der Höhe einer Video-Projektionsleinwand, die am Brandenburger Tor aufgestellt worden war und einer televisionären Übertragung eben jener Geburt diente, deren Gäste die erwähnten Gäste waren, als sie zugleich zu Schaulustern und Schauspielern des Spektakels wurden. Wobei sich zweierlei zeigte: Erstens, daß die imaginäre Ordnung, die sich im Augenblick optischer oder gar televisionärer Rückspiegelungen in Echtzeit schließt und den Naturalismus des Ich stiftet, anfällig ist für das Reale, das sich in diesem Fall ironischerweise auch im Fallgesetz Ausdruck verschaffte und Gäste wie Projektionsleinwand gleichermaßen in die Tiefe riß. Zweitens aber, und hierauf kommt es an, daß die Ordnung des Imaginären, deren Analyse wir Freud nach Lacan verdanken, sich ebenso schnell zu schließen geneigt ist, wie sich ihr Risse eintragen; in diesem Fall eines Falles und wie der Fort-Gang der Übertragung dann auch zeigte, wurde die Begegnung mit dem Realen, die das Imaginäre

katastrophisch gefurcht hatte, unversehens jener Dynamik des Imaginären wieder anverwandelt, die sie übertrug, indem sie das Spektakel um jenen Anflug von Dramatik bereicherte, die Geburtsaugenblicken erst eine Art mythischer Aura verleiht. Keine wahre deutsche Geburt nämlich, erstens, ohne Komplikation, die zuerst zu meistern ist. Nichts jedenfalls hätte geeigneter sein können als dieser Absturz, um den in televisionären Verbundschaltungen versammelten Geburtstagsgästen und den nachträglichen Berichterstattern der Print-Medien vor Augen zu führen, wie spektakulär zivile, staatliche und freiwillige Hilfskorps in Deutschland verschmelzen, wenn es darum geht, Höhen zu besetzen und Verletzte zu bergen, ohne sich jener Schaulust zu begeben, in der jene die Projektionswände des kollektiven Narzißmus erklimmen hatten, die Opfer ihres Sturzes wurden. So als hätte Lacans Einsicht ihre ironische Bestätigung finden sollen: "Der Blick kann in sich selbst das Objekt *a* der Lacanschen Algebra enthalten, in dem das Subjekt zu Fall kommt. Und es ist das Spezifische des Sehfelds wie der ihm eigenen Befriedigung, daß hier der Fall, der Sturz des Subjekts aus Strukturgründen immer unbemerkt bleibt, da er sich auf Null reduziert." (1)

Keine deutsche Geburt deshalb, zweitens, ohne kinematografische oder gar televisionäre Übertragung, die solche Komplikationen erst kommunizierbar macht. Und wenn ich vorhin schon daran erinnerte, daß es sich bei den Vorkommnissen am Brandenburger Tor um eine Wiedergeburt der Geburt handelte, um eine Geburt also, die zu enden nicht aufhört, dann nicht allein, um Klaus Theweleit meine Reverenz zu erweisen, sondern auch, um eine leichte Verschiebung meines Themas zu rechtfertigen und Sie ein-

zuladen, mit Fichte ins Kino zu gehen. Dabei muß ich zwar, und einigen mag das unstatthaft erscheinen, für die Dauer dieser Einladung eine Differenz zurückstellen, die medientechnisch allerdings gravierend ist, nämlich die von Film und Television, um erst am Ende auf sie zurückzukommen. Aber diese Rückstellung wird es dafür auch erlauben, einige Probleme etwas genauer ins Auge zu fassen, vor die sich Fichtes Niederschrift der *Wissenschaftslehre* aus dem Jahr 1801 gestellt sieht, wenn sie eine Apparatur entwirft, die technisch erst einige Dezenenien später *eingeholt* und von der televisionären Technik schließlich *überholt* werden wird, nämlich die eines Sehens, das selbst projiziert, was es sehen läßt; also ein Sich-Selbst-Sehen des Sehens und ein Sehen dieses Sehens beschreibt und damit einen Punkt, den Fichte folgendermaßen charakterisiert: "Ein immer lebendiger Punkt, absolute Aufregung des Lebens und des Lichts in sich selbst, und aus sich selbst." (2) Dieser Punkt, und darauf kommt es in unseren Zusammenhang an, wird sich nämlich sieben Jahre später, im Jahre 1808 und in den *Reden an die deutsche Nation*, als Brenn-Punkt herausstellen, an dem der Befreiungskrieg Natur in Nation transformiert oder, wie man auch sagen könnte, die Geburt der Nation aus dem Geiste des Lichtspiels stattfindet.

Was die strategische Lage angeht, von der dieser Krieg auszugehen hat, so nennt Carl Schmitts *Theorie des Partisanen* Fichte, Scharnhorst, Gneisenau, Clausewitz und Kleist, um "das ungeheure geistige Potential einer damals im kritischen Augenblick tatbereiten preußischen Intelligenz" zu charakterisieren: "Der Nationalismus dieser Berliner Intelligenz-Schicht war eine Sache der Gebildeten und nicht des einfachen oder gar



(Jacques Lacan: Optisches Modell)

analphabetischen Volkes. In einer solchen Atmosphäre, in der sich ein erregtes Nationalgefühl mit philosophischer Bildung vereinigte, wurde der Partisan philosophisch entdeckt und wurde seine Theorie geschichtlich möglich." (3) Was muß unternommen werden, so läßt sich jedenfalls die Ausgangsfrage in Fichtes *Reden* zusammenfassen, wenn der Feind das eigene Territorium besetzt und alle Mittel in seine Hände gebracht hat, die gegen ihn ins Feld geführt werden könnten? Wenn sein Sieg das Ende einer alten Ordnung besiegelte und deshalb jeder Versuch, die Mittel dieser Ordnung erneut gegen ihn aufzunehmen, die eigene Niederlage nur wiederholen könnte? Wenn der Feind also nicht nur das Territorium und die Mittel, sondern die *zeitliche Ordnung* selbst restlos kontrolliert, der diese Mittel angehören? Dann muß man, wie Fichte erklärt, "das neue Glied finden, welches in die Zeit eingefügt werden müßte, damit an ihm die gesunkene Nation sich aufrichte zu einem neuen Leben" (4). Es geht also nicht um eine Auflösung, sondern um ein Finden, Erfinden und Hinzufügen. Die Dinge müssen durch Einfügung eines neuen Gliedes anders verkettet oder in einer anderen Grammatik angeordnet werden, um jene Umkehrung der Situation herbeiführen zu können, die Aussicht bietet, erlittene Niederlagen in ausstehende Siege zu verwandeln. Begreiflicherweise kann dies nur, wie Fichte sagt, "durch ein ganz neues, bisher noch niemals gebrauchtes Mittel,

vermittelt der Erschaffung einer ganz neuen Ordnung der Dinge geschehen" (5). Sprechen wir also von der Technik.

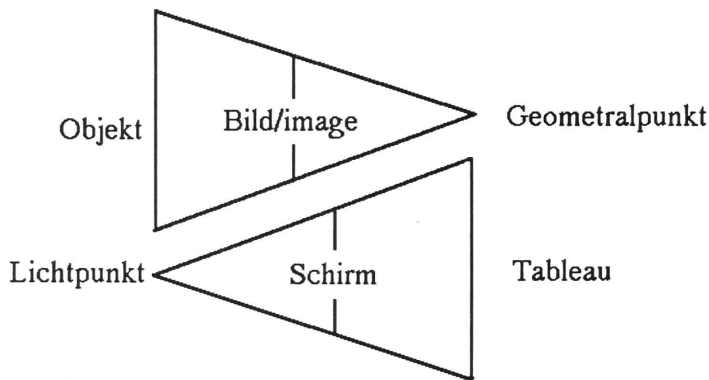
Bild-Technik

Von vornherein nämlich bewegt sich die Mobilmachung in einer bemerkenswerten Mehrdeutigkeit. Einerseits operiert sie in einem technischen, vielleicht sogar schon technologischen Feld, wenn sie auf bislang unerhörte Mittel sinnt, die eingesetzt werden sollen, um die gesunkene Nation aufrichten zu können. Andererseits aber müssen Techniken erdacht werden, die das eigene nationale Vorhaben strukturell begünstigen. Die Situation darf also nicht dadurch wieder verkehrt werden können, daß der Feind sich gleicher oder doch vergleichbarer Mittel bedient. Die Technik muß in gewisser Hinsicht unveräußerlich bleiben, was bedeutet, daß sie sich in den Händen des Feindes als untauglich herausstellen würde. Erreicht wird das, wie wir sehen werden, durch eine besondere oder vielmehr einzigartige Verbindung von Natur und Technik. Und einzigartig ist die deutsche Technik darin, daß nur aus einer spezifischen Unverfügbarkeit über sie verfügt werden kann; einer Unverfügbarkeit, die im übrigen definitive Aussagen darüber erlaubt, was sich deutscher Natur nicht anfügt oder ihr nicht entspricht. So darf man beispielsweise nicht, wie Fichte sagt, "ein fremdes und ausländisches Seh-

werkzeug, das entweder absichtlich auf Täuschung berechnet ist, oder das auch natürlich, durch seinen andern Standpunkt, und durch das geringere Maß von Schärfe, niemals auf ein deutsches Auge paßt, bei Betrachtung dieser Gegenstände sich unterscheiden lassen" (6).

Auf dieses Sehwerkzeug wird zurückzukommen sein. Vorläufig jedenfalls läßt sich sagen, daß es zweierlei Technik gibt. Eine, die entfremdet, etwa, weil sie, wie Fichte sagt, "fremdartige Antriebe" (7) wirksam werden läßt und so die Fremdherrschaft oder Entfremdung unabsehbar verlängert. Und eine andere, die unmittelbar aus der eigenen Natur hervorgeht, auf sie paßt und das eigene Auge deshalb auch in einzigartiger Weise bewaffnen wird. Also geht es zwar um eine Technisierung dieser Natur, jedoch im Horizont einer Aufhebung von Ent-Fremdung; um ein ebenso neuartiges wie eigentümliches Sehen also, das den eigenen Blick in unvergleichbarer Weise aus der Falle des Fremden befreit wird. Die Idee der Emanzipation erscheint mithin im Licht des Krieges und die Ambivalenz der Entfremdung in Termen einer Montur, die Natur und Technik montiert: als Entfremdung von sich, aber auch als Ent-Fremdung, als Befreiung vom Fremden. In dieser Ambivalenz werden das Auge und sein Sehen auszubilden sein, und erst als vollständige Ent-Fremdung im Medium unverfügbarer Allianz-Technik mit Natur wird, so Fichte, "der wirkliche lebendige Mensch, bis in die Wurzel seines Lebens hinein, keineswegs aber der bloße Schatten und Schemen eines Menschen" (8) gebildet werden können. Sprechen wir deshalb vom wahren Bild, das die Schemen verdrängen wird.

Was nämlich das Sehwerkzeug angeht, das diesen wirklichen Menschen im Prozeß einer tiefen Bildung hervortreten



(aus: Jacques Lacan, *Das Seminar XI*, Olten 1980, S.97)

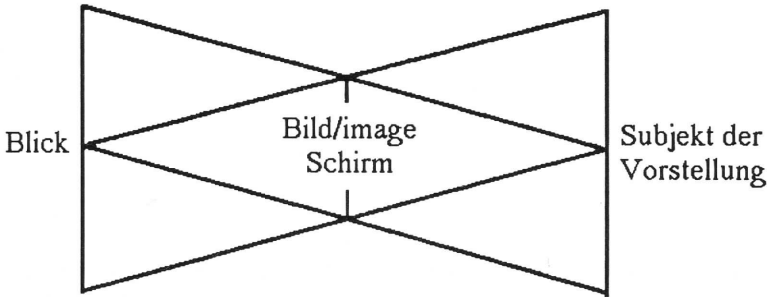
lassen wird, so handelt es sich dabei um die Bildung eines einzigartigen Auges. Dieses Auge ist, wie es in Fichtes erster *Rede* heißt, "ein sicheres und das einzige Mittel, das einer Nation, die ihre Selbstständigkeit, und mit ihr allen Einfluß auf die öffentliche Furcht und Hoffnung verloren hat, übrigbleibe, um aus der erduldeten Vernichtung sich wieder ins Dasein zu erheben, und dem entstandenen höheren Gefühle ihre Nationalangelegenheiten (...) sicher anzuvertrauen" (9). Aber auch damit ist das entscheidende noch nicht getan. Denn es wird, um die Fremde ent-fremden zu können, darauf ankommen, nicht nur Bilder zu sehen, sondern vor allem, jene Bilder zu *erzeugen*, in denen, wie Fichte sagt, ein "allgemeines und nationales Selbst" (10) erst anschaulich wird. Anders gesagt, geht es um eine Ordnung der Bilderzeugung, die selbsttätig entwirft, was sie sehen läßt, und deshalb vor allem anderen dieses selbsttätige Entwerfen sehen läßt: "Jenes Vermögen", sagt Fichte, "Bilder, die keineswegs bloße Nachbilder der Wirklichkeit seien, sondern die da fähig sind, Vorbilder derselben zu werden, selbsttätig zu entwerfen, wäre das erste, wovon die Bildung des Geschlechts durch die neue Erziehung ausgehen müßte. Selbsttätig zu entwerfen, habe ich gesagt, und also, daß der Zögling durch eigene Kraft sie sich erzeugen, keineswegs etwa, daß er nur fähig werde, das durch die Erziehung ihm hingeegebene Bild, leidend aufzufassen, es hinlänglich zu verstehen, und es, also wie es ihm gegeben ist, zu wiederholen, als ob

es nur um das Vorhandensein eines solchen Bildes zu tun wäre." (11) Nicht von ungefähr tritt das Phänomen der Wiederholung, das später dem Tod und dem Ausland zugeordnet werden wird, an einem Ort auf, den man nur mit Vorbehalt den des Realen nennen dürfte. In gewisser Hinsicht zeichnet sich das Reale nämlich auch bei Fichte dadurch aus, nicht vor Augen treten zu können, wird es doch von jenem Blick schon gebrochen, dem es erscheint. Das Objekt *a* der Lacanschen Algebra tritt, anders gesagt, im Feld des Sehens an jenem Punkt auf, an dem das Subjekt ein Tableau erblickt, in dem es selbst zwar nur als "blinder Fleck" vorkommt, deshalb jedoch aber eine Struktur konstituiert, über die es bei Lacan heißt: "Das Bild ist sicher in meinem Auge. Aber ich, ich bin im Tableau." (12) Anders gesagt, sieht das Ich ein Bild, in dem es zwar nicht erscheint, weil es am Geometralpunkt des Sehens verortet ist. Aber dieser Geometralpunkt gehört als Lichtpunkt bereits in das Tableau, das gesehen wird und deshalb auch das Sehen zu sehen gibt. Also geht es um das Sehen dieses Sehens oder, wie Fichte sagt, um die absolute Identität von Sehen und Lichtzustand (13). In ihr ist die Spaltung des Subjekts am Ort einer Verschmelzung aufgehoben, der jener des absoluten Wissens ist. Kein Sehen ohne Sehen dieses Sehens, und keine Anschauung, ohne mögliche Anschauung bereits in dem einen Blick *überschaut* zu haben, den Fichtes *Wissenschaftslehre* "untheilbar" (14) nennt. Man wird deshalb auch nicht über-

rascht sein, das absolute Wissen bei Fichte als ein geschlossenes Auge vorgestellt zu sehen, in dem das Sehen mit dem Lichtzustand verschmilzt; in den Worten der *Wissenschaftslehre* von 1801: "In diesem also in sich geschlossenen Auge, in welches nichts Fremdes hineintreten, und welches nicht aus sich hinausgehen kann zu einem Fremden, steht nun unser System; und diese Geschlossenheit, die sich eben auf die innere Absolutheit des Wissens gründet, ist der Charakter des transzendentalen Idealismus. Sollte es doch aus sich herauszugehen scheinen, wie wir allerdings darauf schon gedeutet haben, so müßte es eben zufolge seiner selbst *aus sich* - welches es dann nur in einer besondern Rücksicht als sich setzte - herausgehen." (15)

Ton-Technik

Die Projektionsräume des transzendentalen Idealismus verleihen dem Begriff der Bildung also erst jene Tiefenschärfe, die im übrigen noch dort wirksam sein wird, wo dieser Idealismus - wie bei Marx - seine Revolutionshoffnung auf die sinnlich-konkrete Arbeit als "Bildnerin" der Gebrauchswerte stützen wird. Stets erscheint die Welt diesem Sehen geneigt, sich zur Gänze zu fügen und dem Subjekt zu erstatten, was es sich schuldet, um ganz zu sein. Darin besteht das Drama der Entfremdung und die Ambivalenz, in der es sich vollzieht. So sehr nämlich das Objekt *a* den Mangel zu symbolisieren geeignet ist, der dem Subjekt mit der Spaltung eingeschrieben ist, so sehr teilt sich ihm auch jene Ambivalenz mit, die das Subjekt dazu treiben wird, es in den Rang eines Phantasmas zu erheben, mit dem es zur Gänze selbst verschmelze. Fichte jedenfalls situiert den Trieb an jenem Ort, an dem das Subjekt als "blinder



(aus: Jacques Lacan, *Das Seminar XI*, Olten 1980, S.112)

Fleck" des Sehens zugleich als Lichtpunkt im Tableau situiert ist. Dieser Trieb funktioniert innerhalb der Bildprojektion sozusagen als Integral, das in die imaginäre Ordnung des Sehens eingelassen ist und seiner eigenen Natur umso freimütiger folgen kann, als diese Ordnung des geschlossenen und nur sich sehenden Auges auf dem Ausschluß des Fremden, der Unterbrechung, des Todesprinzips gerade beruht. Indem er also in exklusiver Weise Lebenstrieb ist, kann Fichtes Trieblehre ihn vollständig jenem "Grundtrieb" zuweisen, der auf die Verschmelzung zielt und in gewisser Hinsicht garantiert, daß, wie Fichte sagt, "jenes göttliche Leben niemals eintritt in den Tod des stehenden Seins, sondern immerfort bleibet in der Form des fließenden Lebens" (16).

Um das Fließen des Lebens als ungeteilte Identität von Sehen und Gesehen-Werden garantieren und so den Todestrieb ausschließen zu können, wird also ein spezifisches Speicher- oder Aufschreibesystem unverzichtbar, dessen kontinuierliche Anordnung und ungebrochene Transparenz geeignet ist, aus der Ambivalenz herauszuführen, die das Objekt *a* auszeichnet und die jenen Mangel anzeigt, der das Subjekt furcht. Zwar ist Fichtes Trieb, der in den *Reden* an der Grenze des Sehens oder am Ort einer Inversion dieses Sehens einsetzt, einerseits verspannt in die Gefüge des absoluten Wissens, das sich als Identität von Projektion und Sehen weiß und alles Fremde als Gefahr tödlicher Unterbrechung ausgeschlossen hat. Andererseits aber

schreibt sich der Trieb aus jener Unruhe vor, die im Feld des Sehens als Zeittakt eines Ineinanders von Lichtpunkt und "blindem Fleck" besteht und unablässig als *Hiatus* oder *Saltus*, wie Fichte sagt, quantifiziert (oder das Objekt flimmern läßt, wie Lacan an einer Stelle bemerkt); andererseits also markiert sich die Gefahr möglicher Unterbrechung im Sehfeld selbst immer wieder. In strategischer Absicht muß deshalb das Integral des Triebes eingeführt werden, der für das Fließen eines ebenso naturhaften wie urwüchsigen Lebens einsteht. Dieses Integral findet sich in der deutschen Sprache, die eine "ursprünglich ausbrechenmüssende lebendige Sprachkraft der Natur" (17) darstellt und deshalb ein einzigartiges System der Niederschrift und Lektüre beschreibt. Fichte hebt in den *Reden* die Sprache hervor, "welche der wahre gegenseitige Durchströmungspunkt der Sinnenwelt, und der der Geister ist, und die Enden dieser beiden also ineinander verschmilzt, daß gar nicht zu sagen ist, zu welcher von beiden sie selber gehöre; wie verschieden die Folge dieses Einflusses ausfallen möge, da, wo das Verhältnis ist, wie Leben, und Tod, läßt sich im allgemeinen erraten." (18) Ebenso eigentümlich wie unverfügbar werden das deutsche Denken und sein Kriegsplan nationaler Erziehung also, indem die Sprach-Natur als Springquell des Lebens in den Projektionsräumen stets schon zur Geltung kommt; indem sie hier das fließende und strömende Element des Triebes zur Geltung bringt und dafür sorgen wird, daß

es sich um ein spezifisch deutsches Sehwerkzeug handelt, welches im Verlauf des Kriegs in Anschlag gebracht wird. Erst eine Sprache, die unmittelbar aus der Natur hervorgeht und deshalb nicht willkürliches System von Zeichen ist, sondern Lautwerden der Natur selbst, kann hinreichend Gewähr bieten, daß die Projektion und das Sehen Bahnen des Lebenstriebs folgen und nicht der Logik von Abbruch oder Unterbrechung, in der sich das Fremde, die Bildlosigkeit, Unanschaulichkeit und der Tod anzeigen; in Fichtes Worten: "Diese lebendige Wirkbarkeit des Gedankens wird nun sehr befördert, ja, wenn das Denken nur von der gehörigen Tiefe und Stärke ist, sogar notwendig gemacht, durch Denken und Bezeichnen in einer lebendigen Sprache. Das Zeichen in der letzten ist selbst unmittelbar lebendig, und sinnlich, und wieder darstellend das ganze eigene Leben, und so dasselbe ergreifend, und eingreifend in dasselbe; mit dem Besitzer einer solchen Sprache spricht unmittelbar der Geist, und offenbart sich ihm, wie ein Mann dem Manne. Dagegen regt das Zeichen einer toten Sprache unmittelbar nichts an; um in den lebendigen Fluß desselben hineinzukommen, muß man erst historisch erlernte Kenntnisse aus einer abgestorbenen Welt sich wiederholen, und sich in eine fremde Denkart hineinversetzen. Wie überschwenglich wohl müßte der Trieb des eignen Denkens sein, wenn er in diesem langen und breiten Gebiete der Historie nicht ermattete, und nicht zuletzt auf dem Felde dieser bescheiden sich begnügte. So eines Besitzers der lebendigen Sprache Denken nicht lebendig wird, so kann man einen solchen ohne Bedenken beschuldigen, daß er gar nicht gedacht, sondern nur geschwärmelt habe. Den Besitzer einer toten Sprache kann man in demselben Falle

dessen nicht sofort beschuldigen; gedacht mag er allerdings haben nach seiner Weise, die in seiner Sprache niedergelegten Begriffe sorgfältig entwickelt; er hat nur das nicht getan, was, falls es ihm gelänge, einem Wunder gleich zu achten wäre." (19)

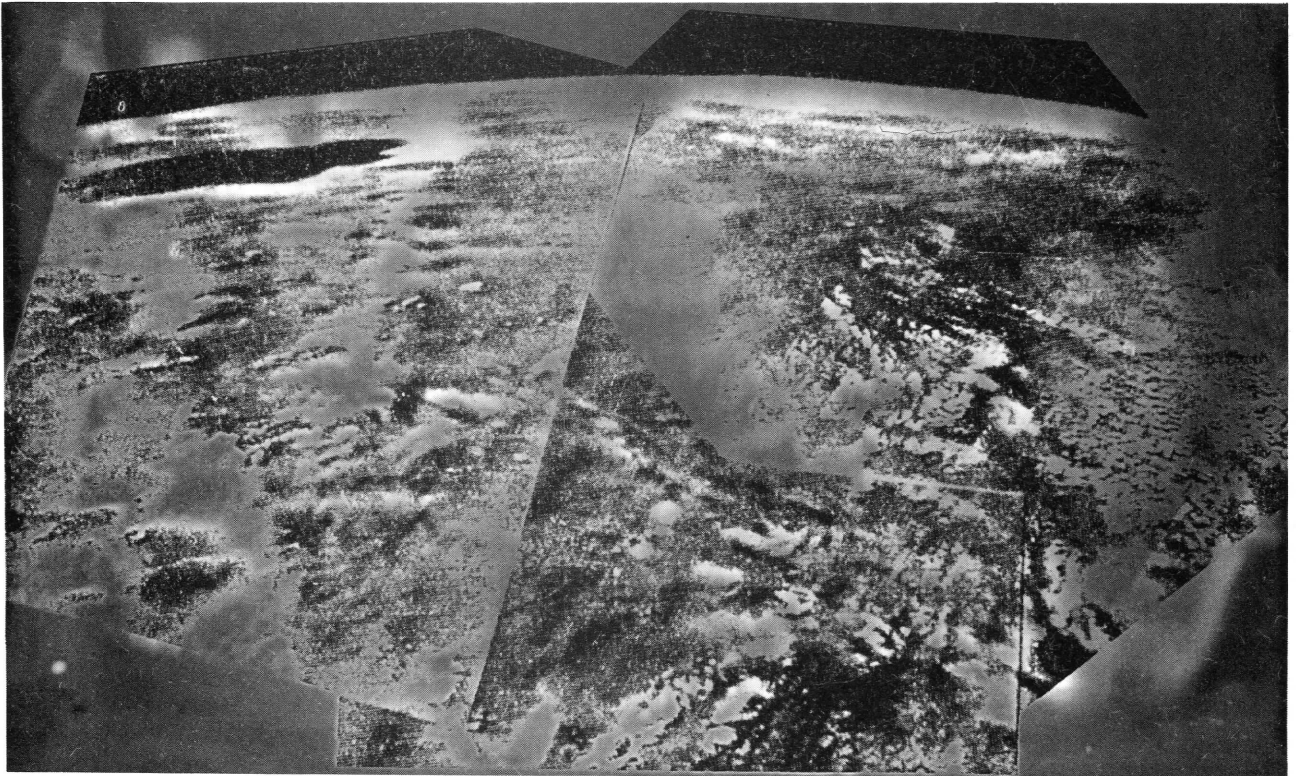
Erst mit der Einführung einer Sprache, aus der unmittelbar und ohne Dazwischenkunft des unterbrechenden Todes die urwüchsige Natur spricht, werden also jene Tiefe und Stärke eingeführt, die das Operationsfeld des deutschen Partisanen ebenso definieren wie die Perspektiven seines Übergangs zum regulären Krieg vorzeichnen. Er wird, indem er sich gegen die Ausländer richtet, für das Leben selbst Partei ergreifen; denn "wir haben diesen Glauben an den Tod, im Gegensatz mit einem ursprünglich lebendigen Volke, Ausländerei genannt" (20). Die vielfältigen Linien, an denen in diesem Krieg gefochten werden wird, lassen sich deshalb auch in Oppositionen von Natur und Künstlichkeit, Leben und Tod, Bild und Unbildlichkeit, Notwendigkeit und Willkür, Fluß und Unterbrechung oder Stagnation und Strömen fixieren - und es nimmt nicht wunder, wenn es bis auf den heutigen Tag diese Oppositionen sind, in denen hierzulande rezipiert wird, was man zuvor zum "französischen Denken" stempelte (21). Diese Oppositionen bilden insgesamt ein bewegliches Ganzes, das die Feindschaften verteilt und den Verlauf des Krieges vorschreibt. Fichte: "Naturgemäßheit von deutscher Seite, Willkürlichkeit und Künstelei von der Seite des Auslands sind die Grundunterschiede" (22); oder, um auf die Aktualität Fichtes auch in einigen Momenten gegenwärtiger Wissenschaftsdiskussion zu verweisen, nämlich ebenfalls in Hinblick auf Frankreich: "Was in diesen Sprachen man nur vom Ausländer selbst

lernen kann, sind meistens aus Langeweile und Grille entstandene neue Moden des Sprechens, und man ist sehr bescheiden, wenn man auf diese Belehrung eingeht." (23)

Um zu vermeiden, daß sich jene Unterbrechungen im Sprechen der Sprache wiederholen, die als Integral des Triebes Sehen und Licht der Welt durchquert, nicht wie sie ist, sondern werden soll, kommt also alles darauf an, der Projektion von Bildern jene Tonspur einzuschreiben, die das Sprechen einerseits im projektiven Feld des Sehens verankert und es andererseits jenen Hiatus tilgen läßt, der im Zeittakt des Ineinanders von "blindem Fleck" und Lichtpunkt wiederkehrt. Und das bedeutet, die Sprache selbst als bildhaft zu denken. Es kommt also darauf an, alles aus ihr zu tilgen, was nicht in einem Vorstellungsbild aufgeht, kurz, die Willkür oder Arbitrarität dessen auszuschalten, was man heute einen Signifikanten zu nennen sich angewöhnt hat. "Es ist", erklärt Fichte, "vom übersinnlichen Teil der Sprache die Rede, vom sinnlichen zunächst und unmittelbar gar nicht. Dieser übersinnliche Teil ist in einer immerfort lebendig gebliebenen Sprache sinnbildlich, zusammenfassend bei jedem Schritte das Ganze des sinnlichen und geistigen, in der Sprache niedergelegten Lebens der Nation in vollendeter Einheit, um einen, ebenfalls nicht willkürlichen, sondern aus dem ganzen bisherigen Leben der Nation notwendig hervorgehenden Begriff zu bezeichnen, aus welchem, und seiner Bezeichnung, ein scharfes Auge die ganze Bildungsgeschichte der Nation rückwärtsschreitend wieder müsste herstellen können. In einer toten Sprache aber, in der dieser Theil, als sie noch lebte, dasselbige war, wird er durch die Ertötung zu einer zerrissenen Sammlung willkürlicher und durchaus

nicht weiter zu erklärender Zeichen ebenso willkürlicher Begriffe, wo mit beidem sich nichts weiter anfangen lässt, als das man sie eben lerne." (24)

Die Abfolge der Bilder muß also mit einer Tonspur versehen werden, die einerseits supplementären Status erhält, indem sie das Flimmern des Bildes einebnet oder verschleift. Aber dies wird andererseits nur unter der Voraussetzung gelingen, daß ohne Unterbrechung gesprochen wird; was, wie sich in Fichtes Anstrengung zeigt, die differenzielle Ordnung der Sprachzeichen in Termen einer strömenden Natur-Kraft von Sprache aufzuheben, an den prekären Ort einer einzigartigen Entscheidung führt. Denn der Ausschluß des Fremden stößt, noch bevor er sich aus der Natur ununterbrochenen Sprechens vollziehen läßt, auf eine Unterbrechung im Innern dieses Sprechens, in welcher der Hiatus von Sehen, Gesehen-Werden und Sehen dieses Sehens und Gesehen-Werdens stets schon wiedergekehrt ist; alle Anstrengungen Fichtes, der quantifizierenden Ordnung projektiver Bilderzeugung jene ununterbrochen gegenwärtige Tonspur einzuschreiben, die den Hiatus von Licht und Leben sprachlich zum "Übergang ohne Sprung" (25) verschmilzt, zeichnen nur die Nicht-Erfahrung dieses unmerklichen Sturzes nach. Eines Sturzes, der nämlich in namenloser Bestürzung verkannt werden muß, wo Fichte auf jenen "erweiterten Gebrauch des Zeichens" (26) zu sprechen kommt, in dem die Sprache das Übersinnliche durchläuft und sich hierin "erweitert". Allen Versicherungen nämlich zum Trotz, die Worte seien Dinge wie alle anderen "unmittelbar gegenwärtigen Dinge" auch, also "keineswegs willkürliches Machwerk" (27), muß er dem Sprachgebrauch eine nicht zu schließende Unterbrechung vorausgeschickt haben, aus



dem er sich zunächst zu sammeln hat, um einsetzen zu können: "Denn obwohl in Beziehung auf das letztere [das Übersinnliche; Verf.] der stetige Fortgang der Naturbeobachtung durch freie Besinnung und Nachdenken unterbrochen wird, und hier gleichsam der unbildliche Gott eintritt; so versetzt dennoch die Bezeichnung durch die Sprache das Unbildliche auf der Stelle in den stetigen Zusammenhang des Bildlichen zurück; und so bleibt auch in dieser Rücksicht der stetige Fortgang der zuerst als Naturkraft ausgebrochenen Sprache ununterbrochen, und es tritt in den Fluß der Bezeichnung keine Willkür ein" (28). Freie Besinnung und Nachdenken, die alle Naturbeobachtung unterbrechen und ihr darin unveräußerlich sind, zeigen also jene Fraktur eines Sprechens an, die das Sagbare schon versehrt haben muß, um es sagen zu können. Anders gesagt, muß sich Fichtes Sprachnatur, die keine Willkür eintreten lassen darf, einer solchen Willkür schon schuldig gemacht haben: wenn sie ins Bildliche zurückversetzt, was als "unbildlicher Gott" eingetreten sein muß, vollzieht sie eine Übertragung, die - am blinden Fleck des geschlossenen Auges - immer nur nachträglich sein kann. Der bildlose Gott, der jüdische also, läßt im Innern dieses Auges sehen, was sich nicht

sehen läßt, um es sehen lassen zu können; weshalb er aber auch, da er bei Fichte nur "gleichsam" eintritt, von der projektiven Gewalt eines sprachlichen Bildergebots schon erfaßt ist, das dazu anhalten wird, die Spuren zu tilgen, die ein Früher-als-Präsenz anzeigen. Der unbildliche Gott markiert im Innern der nahtlosen Verbindung von Natur und Zeichen einen Riß, der nur aus den Reserven ausbrechender Naturkräfte geschlossen werden kann, die in der Sprache stets schon ausbrechen. Weshalb sich eine Bewegung, die man einen strukturellen Antijudaismus nennen könnte, nicht nur am Horizont jenes Kriegsplans abzeichnet, der hier entworfen wird, sondern im Innern seines Entwurfs selbst schon konstitutiv ist.

Gynäkologie

Ich will damit abbrechen, nicht jedoch, ohne noch ein Stichwort gegeben zu haben zu Reden, die heutzutage an die Nation ergehen und, wie man sehen wird, die von Fichte vorgezeichnete Ordnung von Bildprojektion und lesbarer Tonspur in gewisser Hinsicht wiederholen; wenn auch in einer anderen Ordnung der Technologie als der des akustischen Films, nämlich dem einer elektronischen Bilderzeugung in ubiquitärer Echtzeit-Übertra-

gung, teils in analogen, teils in digitalen Signalen. In seinen Reden, die jüngst bei *suhrkamp* erschienen und die, wie ich denke, völlig zu Recht *Versprechen auf Deutsch* heißen, nämlich über die Intention des vom Verfasser Beabsichtigten hinaus so heißen, spricht Peter Sloterdijk gegen Ende von zwei Praktiken, die es heute auszubilden gelte. Es handelt sich um eine "politische Meteorologie" auf der einen und eine "politische Gynäkologie" auf der anderen Seite (29). Auch was die neuesten Geburtstechniken angeht, so kommen sie ohne jenes Licht nicht aus, das dem Sehen des Zur-Welt-Kommenden stets schon entgegenkommt, entgegenseht und sein Sehen gleichermaßen belichtet wie verdoppelt. "Das Licht der Welt", schreibt Sloterdijk, "kommt dank endoskopischer Zudringlichkeit dem Ungeborenen entgegen und belichtet es in seinem präexistentiellen Nicht(da)sein. Das in den Mutterleib vorauseilende Licht ist so enthüllend und so grell, daß ein gleichzeitig eindringendes Objektiv das plazentare Leben aufzeichnen kann wie bei hellichestem Tag." (30). Nach diesem Modell soll auch jene politische Gynäkologie verstanden werden, die bei der nunmehr sich vollziehenden deutschen Wiedergeburt der Geburt hilfreiche Dienste zu leisten hat. Keine wahre deut-

sche Geburt, sagte ich deshalb zu Beginn und am Fall des Brandenburger Tors, ohne eine Übertragung, in der sich Natur in Nation überträgt und doch eigentlich nur die Übertragung selbst überträgt, indem sie beide darin als Bild und Substitut projektiver Maschinerien sichtbar macht. Was sich, wie Sie sich erinnern, auf Fichte nur zurückschneiden ließ um den Preis, jene medientechnische Zäsur zu vernachlässigen, die das nachträgliche Flimmern des Kinematographen von jenem mit 50 Hz und mehr getakteten Video- oder Televisions-Schirm unterscheidet, der in Echtzeit projiziert und deshalb im gleichen Maß die Realzeit nachhinken läßt, wie die Übertragung flimmerfrei wird, nämlich die politischen Entscheidungen zum nachträglichen Effekt von Übertragungstechniken hat werden lassen; wie etwa jene Nacht erwies, in der die Mauer fiel. Sloterdijks Technik, die in das televisionär konstituierte Feld des Sehens das Objekt *a* auf der Höhe der Zeit einführt, erfaßt bereits die ganze Welt, nämlich ein Sehen des Sehens, das sich extramundan situiert: so spielen, wie Sloterdijk sagt, "die neuen künstlichen Himmelskörper, auch wenn sie nicht herunterfallen, für die menschheitliche Selbstwahrnehmung eine nicht hoch genug einzuschätzende Rolle. Denn unter den zahlreichen Satelliten, die zur Zeit über der Erde stationiert sind, gibt es einige, die mit ihren Kamerasaugen und ihren Bildfunksystemen die Erde permanent im Blick halten. Diese künstlichen Augen, zumeist Militär- und Klimasatelliten, haben für die Selbsterfahrung der Menschen auf ihrem Aufenthaltsort eine unabsehbar weitreichende Bedeutung" (31). Hierbei handelt es sich, wie wir erfahren, um Satellitenaugen, "die das uralte Phantasma des göttlichen Herabschauens von sehr weit oben technisch realisieren" (32).

So erblickt sich die Wiedergeburt der nationalen Geburt heute aus orbitalen Perspektiven: vorerst als Wetterkarte aus Satellitenaugen. Die Göttlichkeit dieses Blicks aber, und Sloterdijk läßt dies nur anklingen, um es vergessen zu können, ist die einer militärischen Totale, in der nichts und niemand mehr die Möglichkeit hätte, sich dem transzendentalphilosophischen Phantasma der Präsenz zu entziehen. Die neueste Geburt der Nation aus dem Geiste des Lichtspiels vollzieht sich also in einem Sehen des Sehens, das als lückenlose Projektion und Aufzeichnung, als digitale Codierung und Übermittlung von *Wirklichkeit* das *Reale* endlos tilgen wird. Weshalb die Satelliten, gerade wenn "sie nicht herunterfallen" (Sloterdijk), ein Sehfeld beschreiben, dessen eigenartige Struktur zur Ausarbeitung einer philosophischen und dann auch politischen Strategie nötigt: für die Nullstelle eines Sturzes zu zeugen, die unbemerkt bleibt. Ist es doch, wie mit Lacan schon am Fall des Brandenburger Tors auffiel, "das Spezifische des Sehfelds wie der ihm eigenen Befriedigung, daß hier der Fall, der Sturz des Subjekts aus Strukturgründen immer unbemerkt bleibt, da er sich auf Null reduziert."

1 Jacques Lacan, *Das Seminar XI*, Olten 1980, S.83

2 Johann Gottlieb Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1801*, in: Fichtes Werke II, Berlin 1971, S.24

3 Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen*, Berlin 1963, S.49

4 Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Werke VII, Berlin 1971, S.272

5 Fichte, *Reden*, S.272

6 Fichte, *Reden*, S.268

7 Fichte, *Reden*, S.289

8 Fichte, *Reden*, S.301

9 Fichte, *Reden*, S.274

10 Fichte, *Reden*, S.274

11 Fichte, *Reden*, S.284f.

12 Jacques Lacan, *Das Seminar XI*, S.102

13 Lacan erläutert: "Von Grund aus bestimmt mich im Sichtbaren der Blick, der im Außen ist. Durch den Blick trete ich ins Licht, und über den Blick werde ich der Wirkung desselben teilhaftig. Daraus geht hervor, daß der Blick das Instrument darstellt, mit dessen Hilfe das Licht sich verkörpert, und aus diesem Grund werde ich - wenn Sie mir erlauben, daß ich mich, wie so oft, eines Wortes bediene, indem ich es in seine Komponenten zerlege - photo-graphiert." (Lacan, *Das Seminar XI*, S.113)

14 Fichte, *Darstellung...*, S.12

15 Fichte, *Darstellung...*, S.37

16 Fichte, *Reden*, S.304

17 Fichte, *Reden*, S.315

18 Fichte, *Reden*, S.326

19 Fichte, *Reden*, S.332

20 Fichte, *Reden*, S.373

21 vgl. den Aufsatz von Jürgen Link im vorliegenden Heft.

22 Fichte, *Reden*, S.337

23 Fichte, *Reden*, S.326f.

24 Fichte, *Reden*, S.325

25 Fichte, *Reden*, S.316

26 Fichte, *Reden*, S.318

27 Fichte, *Reden*, S.319

28 Fichte, *Reden*, S.319

29 Peter Sloterdijk, *Versprechen auf Deutsch*, Frankfurt/M. 1990, S.64

30 Sloterdijk, *Versprechen*, S.61

31 Sloterdijk, *Versprechen*, S.56f.

32 Sloterdijk, *Versprechen*, S.57

Norbert Bolz

Geschichtszeichen 1789

Die Französische Revolution als Spiel vor Sympathisanten

Talleyrand hat einmal gesagt, wer die Zeit vor 1789 nicht mehr erlebt habe, könne nicht wissen, was Leben heißt. Das Diktum bekundet, neben aristokratischer Sentimentalität, die neue Erfahrung, die der Begriff Fortschritt nur impliziert: daß nämlich Herkunft und Zukunft, Erfahrung und Erwartung nicht mehr auf einander, sondern auseinander weisen. Fortschritt scheint nicht auf Erfahrung angewiesen und durch diese zu begründen. Das spiegelt sich im revolutionären Selbstbewußtsein; es setzt Inkommensurabilitäten zwischen dem, was man war, und dem, was man fortan sein will. Im Rückblick wird das als Strategie erkennbar. Schon 1856 hat Tocqueville in seiner großartigen Studie *L'Ancien Régime et la Révolution* gezeigt, daß die Spaltung der Geschichte durch die Revolution nur der Verdeckung ihrer Ursprünge diene - die Revolutionäre waren unermüdlich, sich unkenntlich zu machen. Das hat gravierende Folgen für die historische Erkenntnis, "denn große Revolutionen, die gelingen, werden, indem sie die Ursachen, die sie herbeigeführt hatten, verschwinden lassen, eben durch ihren Erfolg unbegreiflich." (1) Dem entspricht der oft kommentierte Sachverhalt, daß die Französische Revolution das alte Rom zitierte. Abspaltung der Herkunft und historisches Zitat erscheinen so als Strategien der Selbstverschleierung und Selbstbetäubung.

Der revolutionären Verdeckung der Herkunft korrespondiert etwas in der Geschichte selbst: Die Revolution von 1789 ist das am besten vorbereitete und doch am wenigsten vorhergesehene Ereignis. Auch darauf hat Tocqueville hingewiesen; ihre geschichtsmächtigsten Agenten ahnten sie nicht voraus. Die historische Zahl - ja, man kann sagen: der Name 1789 wird also immer ein Doppeltes benennen: die radikale Kontingenz eines unvorher-

gesehenen Ereignisses und den absoluten Sinn einer metahistorischen Verkörperung der Vernunft. Und dies ist das revolutionäre Selbstbewußtsein: Vernunft produziert Geschichtssinn genau in dem Maße als (von) 1789 gesagt werden kann, daß die Evolution der Menschheit dahintendierte. Doch mit dem zeitlichen Abstand vom revolutionären Ereignis wächst die Einsicht in die Kontingenz seiner Emergenz. "Die Ziele der Revolution sind uns mit eben der Evidenz überantwortet, mit der uns ihre Vergewisserungsbedingungen entzogen sind." (2)

Doch der Name 1789 hat uns der Reflexion auf die Kontingenz jenes Auftritts von Vernunft überhoben - so wurde die Französische Revolution zum Mythos. Diese geistige Superstruktur hat es uns erlaubt, uns am "point de vue du sens" zu plazieren, um immer wieder zu verkennen, daß es sich in unserer Stellung zu jenem Ereignis um eine "situation contingente" handelt - vergleichbar der Einstellung eines optischen Instruments. Und ironisch resümiert Lévi-Strauss: "Nous sommes encore 'au point' sur la Révolution française" (3) - und deshalb schlechte Historiker.

*

Ich werde im folgenden versuchen, Kants Theorie des Geschichtszeichens als Antidoton gegen jenen Mythos zu deuten. Dazu ist eine kurze Rekapitulation der Kantischen Fragestellung unabdingbar. Bekanntlich unterscheidet Kant Verstand und Vernunft als Gesetzgebungen a priori durch den Naturbegriff und den Freiheitsbegriff. Diese zwei Gesetzgebungen auf einem Boden konstituieren zwei durch eine Kluft getrennte Gebiete. Der Boden des Gebiets der Philosophie ist Gegenständlichkeit als *bloße* Erscheinung - das 'bloß' fungiert hierbei als "Anzeige auf ein übersinnliches Substrat" (4). Während nun der in Sinnliches gebannte Na-

turbegriff den Gegenstand *in der Anschauung* vorstellig macht, muß der auf Übersinnliches zielende Freiheitsbegriff das Ding an sich *ohne Anschauung* vorstellig machen. In der Kluft zwischen beiden Gebieten situiert sich das Problem: Wie kann Freiheit wirklich werden? Es gibt mit Mitteln der theoretischen Vernunft keinen Übergang vom Gebiet des Sinnlichen zu dem des Übersinnlichen - und doch soll Freiheit in der Sinnenwelt wirklich werden. Nur wenn denkbar wird, daß der Grund der Natur mit Freiheit zusammenstimmt, wäre jene Kluft überbrückt. Der Begriff, mit dem Kant einen solchen Grund der Einheit des Übersinnlichen denkt, soll nun doch den Übergang der Denkungsarten ermöglichen. Unverrückbar bleibt zwar, daß Übersinnliches nicht in der Anschauung vorstellig gemacht werden kann und deshalb theoretischer Erkenntnis unzugänglich bleibt. Doch an die Stelle der unmöglichen Anschauung kann eine indirekte Darstellung durch Symbolisierung treten; sehr prägnant spricht Kant von einer "Nothülfe für Begriffe des Übersinnlichen". So können wir dieses uns eigentlich unzugängliche Feld dennoch "mit Ideen besetzen" (5) - das heißt praktische Realität im emphatischen Sinne.

Autonome Vernunft selbst offenbart die "in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge". Soweit die Sinnenwelt - im Horizont der systematisch-einheitlichen moralischen Welt - zum Gegenstand der praktischen Vernunft wird, bezieht sie sich aufs "*corpus mysticum* der vernünftigen Wesen" (6). Sittliche Handlungen sind also in der Geschichte möglich, weil der Mensch, der durchs moralische Gesetz in ihm bestimmt ist, schon in dieser Welt Bürger einer besseren ist. Diese Überlegungen zielen auf Verkörperungen der Vernunft-einheit, wie sie weder vom gewissen Wis-

sen der theoretischen, noch von den Handlungsimperativen der praktischen Vernunft erreicht werden können. Die in jener Kluft aufbrechende Frage nach der Wirklichkeit der Freiheit lautet: Was darf ich hoffen? Sie säkularisiert die Heilshoffnung im Freiheitsproblem. Kant gelingt die Emanzipation des Hoffnungsthemas aus seinem religiösen Kontext, indem er es dem welthistorischen einschreibt. Dort figuriert es nun unter dem Titel 'Fortschritt'. Hoffnung wäre begründet, wenn sich untrügliche Zeichen eines Fortschritts zum Besseren in der Geschichte finden ließen. "Es muß irgend eine Erfahrung im Menschheitsgeschlechte vorkommen, die, als Begebenheit, auf eine Beschaffenheit und ein Vermögen desselben hinweist, *Ursache* von dem Fortrücken desselben zum Besseren (...) zu sein. (...) Also muß eine Begebenheit nachgesucht werden, welche auf das Dasein einer solchen Ursache (...) hinweise, und die auf das Fortschreiten zum Besseren, als unausbleibliche Folge, schließen ließe, welcher Schluß dann auch auf die Geschichte der vergangenen Zeit (daß es immer im Fortschritt gewesen sei) ausgedehnt werden könnte, doch so, daß jene Begebenheit nicht selbst als Ursache des letzteren, sondern nur als hindeutend, als *Geschichtszeichen* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*) angesehen werden müsse, und so die *Tendenz* des menschlichen Geschlechts *im ganzen* (...) beweisen könnte." (7)

Kant interpretiert die Revolution 1789 also rein nach ihrem Zeichenwert: Das historische Ereignis ist Hinweis auf ein Vermögen. Mit anderen Worten: Kants Frage nach dem Ereignis klammert seinen Inhalt ein; das reine Daß des Ereignisses manifestiert die Wirklichkeit einer Kausalität aus Freiheit. Das gesuchte Zeichen des Fortschritts hat also nichts mit dem revolutionären Prozeß zu tun. Es

geht vielmehr darum, im Innern der Geschichte ein Ereignis zu monumentalisieren, das als Zeichen für ihren Richtungssinn fungieren kann. Nur so ist gewährleistet, daß der spekulative Satz über den Fortschritt zum Besseren nicht durch kognitive Sätze über das Chaos der Geschichte dementiert werden kann. Dagegen ist es gerade für das revolutionäre Selbstbewußtsein charakteristisch, den Zeichencharakter des Ereignisses zu verkennen. "Auf politischem Gebiet beruht die revolutionäre Politik auf einer transzendentalen Illusion: Sie verwechselt das, was als Gegenstand für einen kognitiven Satz darstellbar ist, mit dem, was als Gegenstand für einen spekulativen Satz darstellbar ist; das heißt Schemen oder Beispiele mit *Analoga*. Über den Fortschritt eines Gemeinwesens zum Besseren läßt sich nicht nach empirischen Anschauungen urteilen, sondern nach Zeichen." (8) Die hinweisende Begebenheit läßt auf Fortschritte schließen. Dem revolutionären Selbstbewußtsein aber erscheint, was doch nur hindeutend ist, als ursächlich.

Kants Definition des Geschichtszeichens als *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon* ist leicht zu verstehen: Es verbürgt den Fortschritt zum Besseren rememorativ, sofern es zeigt, daß es immer schon so gewesen ist (Zeichen des Andenkens); demonstrativ, da es heute noch so ist; prognostisch, weil es auch so weitergehen wird. Das *signum prognosticon* appelliert an das "Vorhersehungsvermögen" des Menschen, das nach Kant "Bedingung aller möglichen Praxis" (9) ist. Das Geschichtszeichen ist also die Darstellung einer Kausalität aus Freiheit in den drei Zeitekstasen. Es ist als natürliches Zeichen Verkörperung einer Erwartung. Sein Prototyp, der zugleich den polemischen Index dieses Begriffs verdeutlicht, findet sich bei Matthäus XVI, 1ff: Die Pharisäer fordern von Jesus ein *seme-*

ion ek tou ouranou; doch der Herr verweist sie antimagisch auf die *semeia ton kairon*.

Wenn Kant sagt, daß die Zeichen setzende Begebenheit die Tendenz des Menschengeschlechts "im Ganzen seiner Vereinigung" beweise, weil sie das *corpus mysticum* der vernünftigen Wesen in einer Als-ob-Darstellung verkörpere, so zielt er im Grunde auf die Spiegelung dieses Ereignisses in einer fortgeschrittenen Denkungsart. Denken, das die Begebenheit 1789 als Geschichtszeichen des Fortschritts apperzipiert, muß selbst schon fortgeschritten sein; durch diese Selbstimplikation gewinnt das Zeichen Beweiskraft. Und gerade die Depotenzierung seiner konkreten politischen Bedeutung macht das Ereignis zum unvergeßlichen *semeion ton kairon*: Das Ereignis der Revolution ist die aufdeckende, entbergende Erscheinung einer Evolution. Kant sagt das in aller Klarheit: "Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern (...) der *Evolution* einer *naturrechtlichen* Verfassung (...) ein solches Phänomen in der Menschengeschichte *vergißt sich nicht mehr*" (10). Die Französische Revolution als Spiel vor Denkenden - im Angesicht des Ereignisses fassen sie Zutrauen zum Programm der Aufklärung. Stillschweigend hebt Kant jene in diesem auf. Damit wird aber nicht nur gleichgültig, ob das Freiheitsexperiment gelingt oder scheitert; auch Größe und Schrecken des revolutionären Prozesses verlieren an Bedeutung. Gerade weil Kant der eigenen Gegenwart die Diagnose stellen will, darf er sich nicht von großen Ereignissen blenden lassen; denn die moralische Tendenz des Menschengeschlechts wird eben nicht durch revolutionäre Aktionen bewiesen. Doch was kann dann als das gesuchte Geschichtszeichen angesehen werden? "Diese Begebenheit besteht nicht etwa in wichtigen, von Menschen verrichteten Taten (...) Es

ist bloß die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen *öffentlich verrät*". Zum Geschichtszeichen wird die Französische Revolution allein als Spiel vor Denkernden: Entscheidend ist nicht das Handeln, sondern das Zuschauen. Gerade weil sie nicht politisch an der Revolution teilnehmen, ist eine "allgemeine und doch uneigennützig Teilnehmung der Spielenden" (11) im Zuschauerraum Deutschland möglich; und allein diese Teilnehmung der Zuschauer bezieht das revolutionäre Geschehen auf das Menschengeschlecht und seine Moralität. Der deutsche Zuschauer erspart sich so die Gefahr des Bürgerkriegs - doch er setzt sich einer anderen Gefahr aus, denn er verrät seine Denkungsart öffentlich und läßt seine Teilnehmung laut werden. Solche "Parteilichkeit" aber riskiert obrigkeitliche Sanktionen. Und genau darum geht es Kant: Daß man öffentlich Partei ergreift für ein Phänomen der naturrechtlichen Evolution, ist selbst schon ein Fortschritt zum Besseren; das Risiko der Öffentlichkeit beweist Moralität.

Die Französische Revolution als Spiel von Sympathisanten - so situiert Kant das Geschichtszeichen. Es kann überhaupt nur vom Zuschauerraum aus perzipiert werden. Es geht nur um die Urteile des Publikums über die Revolution, nicht um deren politische Folgen. Fichte nimmt diese Perspektive schon 1793 - also schon fünf Jahre vor Kants *Streit der Fakultäten* - ein. In seinem Beitrag zur Berichtigung jener Urteile bestimmt er die Bedeutung der Ereignisse von 1789 für die gesamte Menschheit so, daß sie *an* ihnen, aber nicht *aus* ihnen lernen könne, "was ihr zu wissen Noth ist." Das ist die Urzelle historischer Hermeneutik. Denn "wir werden in der ganzen Weltgeschichte nie etwas finden, was wir nicht selbst erst hineinlegten (...); und so scheint mir die französische Revolution ein reiches Gemälde

über den grossen Text: Menschenrecht und Menschenwerth." (12) Das Geschichtszeichen 1789 hat also eine rein hermeneutische Objektivität; um es zu finden, muß man es in den Text der naturrechtlichen Evolution hineinlegen. Und es sind stets die Zuschauer, die dem Text der Geschichte ihre Deutungen einschreiben. Es liegt nun in der Konsequenz dieser Auffassung, Geschichte als Palimpsest zu begreifen: Was einmal politische Faktizität eines Ereignisses gewesen sein mag, wurde längst von seinen Interpretationen bis zur Unkenntlichkeit überlagert. Kants hindeutende Begebenheit wäre dann nichts als der Inbegriff ihrer Deutungen. Nietzsche zieht also lediglich die destruktive Konsequenz aus Fichtes Geschichtshermeneutik und Kants Theorie der Revolution als Spiel vor Sympathisanten, wenn er von der Französischen Revolution als einer "schauerlichen und, aus der Nähe beurtheilt, überflüssigen Posse" spricht, "in welche aber die edlen und schwärmerischen Zuschauer von ganz Europa aus der Ferne her so lange und so leidenschaftlich ihre eignen Empörungen und Begeisterungen hinein interpretirt haben, *bis der Text unter der Interpretation verschwand*" (13).

Daß der Zuschauer wichtiger ist als der auf dem Schauplatz der Geschichte Handelnde, läßt sich nur daraus verstehen, daß der Zuschauer zwar am Spiel sympathetisch teilnimmt und Partei ergreift, aber "nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt" ist; er hat den strategischen Vorteil der Reflexionsdistanz. Was das Experiment 1789 auf dem Schauplatz der Geschichte wirklich beweist, zeigt sich nur, jenseits seiner realen Kosten und Folgen, "in den Gemütern aller Zuschauer". Deren Parteilichkeit grenzt "nahe an Enthusiasm" - nach Kants Definition die "Teilnehmung am Guten mit *Affekt*" (14). Indem Kant den entscheidenden Akzent seiner Revolutionsbetrachtung vom rea-

len Geschehen auf dessen Reflexion im Gemüt verlagert, sichert er die "Hingebung an das Schauspiel" vor jeder Störung durch das "blutige Gespenst des Terrorismus". So erinnert sich ein Hegelianer, ganz nach dem Schema des Kantischen Geschichtszeichens, fünfzig Jahre später: "Mit unendlichem Enthusiasmus, mit dem reinsten Herzen wandten sich die edelsten Deutschen diesem ächt philosophischen Schauspiel zu." (15) Echt philosophisch heißt dieses Schauspiel, weil die Zuschauer zu sehen glauben, daß sich die revolutionären Akteure auf den Kopf, d.h. "auf den Gedanken" stellen und die Wirklichkeit nach diesem erbauen. Das Geschichtszeichen markiert die radikal idealistische Fundierung der Wirklichkeit in dieser selbst. "Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert" (16). Hegel spricht es hier aus, daß das Geschichtszeichen 1789 der singuläre Fall eines historisch Erhabenen ist; es markiert ein Ante und Post wie anders nur jenes christliche *semeion ton kairon*.

Jenes berühmt gewordene Bild, daß sich die Menschen der Französischen Revolution auf den Kopf gestellt hätten, markiert eine genaue logische Not. Denn der Gedanke, nach dem sie die Wirklichkeit erbauen sollten, ist der Gedanke des Rechts - es handelt sich ja bei diesem Ereignis, wie Kant betont hat, um ein Phänomen der Naturrechtsevolution. Sich auf den Kopf stellen heißt sich selbst - als Volk - konstituieren. Verfassungsgebung setzt das politische Sein eines aktionsfähigen Volkes voraus. Daß sie eben dies bezeugen, macht die Bedeutung der Ereignisse von 1789 aus. Und die logische Schwierigkeit einer Selbstkonstitution des Volkes rechtfertigt den enthusiastischen Affekt, der ja sonst dem Kantischen

Tadel anheimfällt - es ist der "Enthusiasm der Rechtsbehauptung" (17).

*

Für Novalis und seine Jenaer Freunde war dieser Enthusiasmus schon unverständlich geworden - er war ja stolz darauf, ein durch und durch unjuristischer Mensch zu sein. Deshalb haben die Frühromantiker das Geschichtszeichen 1789 von seinem naturrechtlichen Kontext isoliert und in ästhetische Zusammenhänge eingestellt. Die Ästhetisierung des Geschichtszeichens erfolgt Aug in Aug mit Kant. Um 1800 notiert Friedrich Schlegel die Fragmente seiner *Philosophischen Lehrjahre*. Gleichzeitig erscheint Kants *Anthropologie*, die im Kapitel von den Bezeichnungsvermögen eine Definition der natürlichen Zeichen bietet, die der des Geschichtszeichens genau entspricht; dabei möchte Kant vor allem der im "Spiel der Einbildungskraft" immer wieder unterlaufenden "Verwechslung der Zeichen mit Sachen" (18) vorbeugen. Genau hier setzt nun die frühromantische Ästhetisierung an: Sie versetzt die Französische Revolution ins Geschichts-Bild als Bereich der Identität von Sache und Zeichen. "Ihr habt ein Bild von Revoluzion von der französischen abstrahirt, die euch *Sache* ist. Was euch Sache ist, ist mir wieder nur Bild. - Wie Sache und Zeichen Eins im Gebiet der Kunst, zeigt sich überall." (19)

Wie Kants Geschichtszeichen abstrahiert das romantische Geschichts-Bild vom politischen Inhalt der Ereignisse von 1789, um ihre eigentliche Bedeutung freizulegen. Dabei radikalisiert die Ästhetisierung des Geschichtszeichens die Kantische Auffassung, jene hindeutende Begebenheit beweiße eine *Tendenz*. Indem die Romantiker die Sache der Revolution als Bild nehmen, stellen sie die historische Optik auf die Wahrnehmung von Tendenzen um; daß Tendenzen wichtiger als Sachen sind, erscheint nun

geradezu als Signatur des Zeitalters. Das ist kein absprechendes Urteil, denn gerade die Erfahrung, daß die größten Tendenzen des Revolutionszeitalters nur Tendenzen ohne gründliche Ausführung sind, fundiert ja die spezifisch romantischen Ausdrucks- und Darstellungsformen wie Fragment, Ironie und Kritik. Vor diesem Hintergrund konkurriert Schlegels 216. Athenäumsfragment mit Kants Theorie des Geschichtszeichens: "Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, und Goethes Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters. Wer an dieser Zusammenstellung Anstoß nimmt, wem keine Revolution wichtiger scheinen kann, die nicht laut und materiell ist, der hat sich noch nicht auf den hohen weiten Standpunkt der Geschichte der Menschheit erhoben."

Dieses Fragment hat sofort Ärgernis erregt und ist auf Unverständnis gestoßen; Schlegel hat es deshalb selbst noch einmal in seinem Essay *Über die Unverständlichkeit* kommentiert. Der Klartext ist einfach: Goethes Meister steht für die Poesie, Fichtes Wissenschaftslehre für den Idealismus und die Französische Revolution gilt als dessen Allegorie; als Geschichtszeichen indizieren sie die größten Tendenzen - aber eben auch nur Tendenzen - eines Zeitalters der Tendenzen. In der Französischen Revolution eine Allegorie auf Fichtes Wissenschaftslehre zu sehen, entspricht nun durchaus dessen Selbsteinschätzung: "Indem ich über diese Revolution schrieb, kamen mir gleichsam zur Belohnung die ersten Winke und Ahnungen dieses Systems. (...) Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation von den äußeren Ketten den Menschen losreisst, reisst mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußeren Einflusses los" (20). Und in der Tat ist ja die logische Schwierigkeit der Französischen Revolution, nämlich die Selbstkonstitution des Vol-

kes als Souverän, strukturhomolog mit dem zentralen Problem der Wissenschaftslehre, daß Selbstbewußtsein nur durch zirkuläre Reflexion erklärbar ist, sofern ein auf sich reflektierendes Ich schon voraussetzen muß, was es konstituieren will.

In Deutschland blieb den revolutionären Geistern nur die Revolution des Geistes. Den Spielraum des Möglichen eröffnete allein die Poesie. War nun aber an eine wirkliche Revolution nicht ernsthaft zu denken, so erscheint Schlegels Fragment über die größten Tendenzen des Zeitalters bei Lichte besehen "überraschend gerecht und objektiv; es ist erstaunlich, daß er die Revolution so hoch stellt, denn für das geistige Deutschland waren Fichte und Goethe wirkliche und große Tendenzen des wahren Lebens, während die Revolution nur sehr wenig Konkretes bedeuten konnte." (21) Geschichtszeichen zu sein, war eben aus deutscher Perspektive das Maximum an Bedeutsamkeit, das der Französischen Revolution verliehen werden konnte. Im Universum des romantischen Diskurses erscheint sie als ästhetisches Inzitant und Vehikel des Gesprächs. Dessen Anspruch ist kein geringerer als der, den wahren revolutionären Kern von der Hülle der Ereignisse 1789 zu befreien. Immer wieder variieren die Romantiker die Formel, die Französische Revolution sei nur das Inzitant der neuen Religion und finde in dieser ihre Würde und Rechtfertigung. So begrüßt Novalis seinen Freund Friedrich Schlegel als "Paulus der neuen Religion": "Auf dich hat die Revolution gewirkt, was sie wircken sollte" (22). Denn Schlegel hat sie ja als Geschichtszeichen, als ästhetisches Geschichts-Bild und nicht als 'Sache' erfahren. Das versetzt ihn in die hermeneutische Ideal-Lage, die Revolutionäre jenseits des Rheins besser zu verstehen, als sie sich selbst verstehen. Aus der ästhetischen

Distanz erscheint der Tumult von 1789 als fruchtbares Chaos, aus dem, im Namen der neuen Religion, eine neue Welt entspringen kann. So kann Schlegel resümieren: "Die *Revolution* war die (antireligiöse) Religion der Franzosen. Durch *Worte* hat sie Wunder gewirkt; auch hat sie ihre Mythologie." (23)

Diese Deutung der Revolution als sich selbst unkenntlicher Religion hat sich dann zum Interpretationsmuster verhärtet. Immer wieder wird man nun die Französische Revolution als Pseudomorphose der Politik an die Religion, als säkularisierten Protestantismus oder als Theokratie ohne Gott charakterisieren. Daß sie, wie Schlegel sagt, durch *Worte* Wunder gewirkt habe, verweist auf jene den Enthusiasmus der Zuschauer schürende diskursive Praktiken, die in der Tat als säkulare Varianten von Predigt, Bekehrung und *propaganda fide* verstanden werden können. Ging es 1789 um die Reform Frankreichs oder um die Wiedergeburt des Menschengeschlechts? Die Französische Revolution ist also "selbst eine Art neuer Religion geworden, (...) ohne Gott, ohne Kultus und ohne künftiges Leben, die aber trotzdem, gleich dem Islam, die ganze Erde mit ihren Soldaten, ihren Aposteln und ihren Märtyrern überschwemmt hat." (24)

Wenn Novalis die Französische Revolution als verweltlichten Protestantismus anspricht, so impliziert dies, daß schon die protestantische Reformation ein Ernstfall politischer Theologie war. Ganz konsequent läßt sich dann das *jus revolutionis* von 1789 als Fortschreibung des *jus reformandi* unter veränderten, nämlich untheologischen Vorzeichen verstehen. Genau diese Verschränkung meint ja auch die berühmte Bemerkung Hegels, es sei "eine Torheit neuerer Zeit (...), eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben" (25).

*

Es ist schwer, heute anders über das Verhältnis von deutscher Philosophie und Französischer Revolution nachzudenken, als in den Koordinaten jener These, mit der Joachim Ritter 1957 seine berühmte Hegel-Studie eröffnete: daß nämlich keine Philosophie so sehr Philosophie der Revolution sei wie die Hegels. 1961 hat dann Hermann Lübbe eine entscheidende Differenzierung dieser These vorgenommen: Keiner habe wie Hegel die Französische Revolution begriffen - doch weil er sie zugleich gefürchtet habe, sei der "Staat anstelle des Volkes zum vollziehenden Subjekt" des revolutionären Freiheitsprinzips ernannt worden. Und 1962 heißt es in einer überarbeiteten Fassung von Habermas' Habilitationsvortrag: "um nicht Philosophie als solche der Herausforderung durch die Revolution zu opfern, hat Hegel die Revolution zum Prinzip seiner Philosophie erhoben." (26) Der berühmte Weltgeist erscheint in dieser Interpretationsperspektive als Name für die sei's enttäuschende, sei's heilsame Vakanz der Stelle des Geschichtssubjekts. Dialektik wird zum Apotropaion: Hegel kann die Revolution feiern, weil er sie 'aufgehoben' hat. All das macht die *Phänomenologie des Geistes* explizit - und zwar korrekterweise dort, wo sich das philosophische Schicksal der Französischen Revolution vollendet: am Ende des Kapitels *Die absolute Freiheit und der Schrecken*. Hegel schildert dort die Emigration des revolutionären Freiheitsprinzips aus Frankreich nach Deutschland. "Die absolute Freiheit (geht) aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern *er Gedanke ist* und bleibt und dieses in das Selbstbewußtsein eingeschlossene Sein als das vollkommene und vollständige Wesen weiß." (27) Dieser Übergang aus dem

Land des Robespierreschen Terreur ins Land der Kantischen Moralität schließt das Freiheitsprinzip wieder in ein Selbstbewußtsein ein, das sich nun an der Erhabenheit der Französischen Revolution laben kann, weil sie bloß Gedanke bleibt - d.h. Geschichtszeichen.

- (1) A. de Tocqueville, *Der alte Staat und die Revolution*, München 1978, S.22
- (2) D. Henrich, *Konzepte*, Ffm 1987, S.103
- (3) C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris 1962, S.336f
- (4) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B LVI
- (5) Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte*, A 62f
- (6) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 836, 842
- (7) Kant, *Der Streit der Fakultäten* A 141f
- (8) J.-F. Lyotard, *Der Enthusiasmus*, Wien 1988, S.47
- (9) Kant, *Anthropologie*, B 98
- (10) Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 148f
- (11) A.a.O., A 142f
- (12) Fichtes Werke Bd.VI, Berlin 1971, S.39
- (13) Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, SW. Bd.5, S.56
- (14) Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 144f
- (15) K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben*, Berlin 1944, S.32
- (16) Hegel, Werke Bd.12, Ffm, S.529
- (17) Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 146 Anm.
- (18) Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 112
- (19) Fr. Schlegel, *Philosophische Lehrjahre*, Kritische Ausgabe Bd.XVIII, S.392, Fr.867
- (20) J.G. Fichte, *Briefwechsel*, Leipzig 1930, Bd.I, S.449f
- (21) G. Lukács, *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911, S.95
- (22) Novalis, Schriften, Bd.3, Stuttgart, S.493
- (23) Schlegel, *Philosophische Lehrjahre*, S.227, Fr.403
- (24) Tocqueville, a.a.O., S.29
- (25) Hegel, Werke Bd.10, S.360; vgl. C. Schmitt, *Politische Theologie II*, Berlin 1970, S.33,121
- (26) J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Ffm 1971, S.128; H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, Basel 1963, S.48; vgl. O. Marquard, in: Poetik und Hermeneutik V: *Geschichte*, München 1973, S.464f
- (27) Hegel, Werke Bd.3, S.441

Hans-Dieter Bahr

Die dritte Natur

Zur Topik einer deutschen Re-Nation

*"Guck hinüber, Huff herüber,
wohl über die Straß hinum,
Kann Deutschland nicht finden,
Rutsch alleweil draufrum"* (1)

1. Hotel 'Europäisches Haus'

Es scheinen heute jene vorwärtstreibenden Zeitbilder zu schwinden, die in den letzten zwei, drei Jahrhunderten so verheißungsvoll manche europäischen Diskurspraktiken beherrschten: Aufklärung und Entwicklung, Produktion und Fortschritt, Geschichte und Revolution. Fast müde abwehrende Raummetaphern scheinen deren Positionen einzunehmen: Struktur und Sicherheit, Szenerie des Marktes und 'Europäisches Haus', Natur und Umwelt. - Aber wie sehr muß man schon an der 'neuen Unübersichtlichkeit' leiden, wenn man diese Verschiebung nochmals dem Gegensatz 'progressiv-regressiv' unterwirft, um sich noch orientieren zu können? Konnte nicht immer schon die Zeit, als Folgeschema von Wirkungen, ebenso von Befreiungsträumen wie von ausgewegenen Todeswünschen besetzt werden, so wie der Raum, als Schema des Koexistenten, vom Begehren nach Freiräumen oder von Alpträumen der Todesstarre?

Wie wenn die Versuche, solche Zeitmetaphern wie 'Weg-Zukunft-Utopie' den 'fortschrittlichen Aufklärern', und solche des Raumes wie 'Haus-Erde-Topie' irgendwelchen 'obskuren Konservativen' zuzuschreiben, einfach daran scheitern, weil man ihre innige Komplizenschaft übersehen will? - Komplementär sind Haus und Weg, Konstruktion und Methode. Und wenn in der Metapher des 'Europäischen Hauses' das Bild eines ansässig familiären oikos und lokalen Hausfriedens dominiert, so korrespondiert ihm der Ausschluß des Fremden, ob man ihn nun fernhält, bekriegt oder Wegerechte einräumt. Oder ist Gorbatschows Meta-

pher vielleicht nur der heimliche Name eines Hotels?

Zweifellos wird niemand Theo Sommer, weil er eine 'neue Gaiapolitik nach demselben Prinzip der Geopolitik' fordert (2), unterstellen, es ginge ihm - wie einem Karl Haushofer, der diesen Ausdruck gegen den älteren der 'Politischen Geographie' ins Feld führte - um die Eroberung von 'Lebensräumen einer Herrenrasse'. Aber ließen sich die menschenfreundlichen Gartenträume je verwirklichen ohne Anhäufung eines unausrottbaren Mistes, dem gegenüber die Wildnis längst zum Paradies der Touristen wurde?

Sicher, in die ökonomische Rhetorik, dieser klassischen Domäne der Zeitfrage, dringen Raumprobleme ein: "Si vous voulez une prophétie, la voici:" bemerkt Michel Serres, "je me demande si, au XXI siècle, ce problème de l'environnement ne sera pas aussi important que celui de la question sociale au XIX siècle." (3) Und wenn er fortfährt: "Car on a trop oublié que tout doit se payer un certain prix. Dire que la raison était gratuit n'était pas raisonnable. Il faut bien payer le revers de la médaille." (4) - Dann ist seine Aussage bereits die Frage, die er nicht mehr stellte: Was ist das für eine Vernunft, die sich ohne Markt, Müllhalden und Makler des Elends vor den Hinterausgängen des Hotels nicht mehr denken läßt? Was charakterisiert diese unsägliche Unfähigkeit der europäischen Moderne, sich dem Problem des Raumes zu stellen? Was läßt sie so leicht von 'Zeiträumen', so schwer von 'Raumzeiten' reden? Warum führte die Verneinung der Zeit zur Symbolik zeitlos ewiger Gesetze; warum verendet eine Negation des Raumes in einem Nichts, das stets schon von seinem eigenen, unumgänglichen Raum eingeholt ist, von jener Leere nämlich, deren gesetzlose Diabolik jeden Weltuntergang und den Tod jeden Gottes noch zu überstehen

scheint? Und entspricht dieser Undenkbarkeit des Raumes nicht genau die Bedenkenlosigkeit im praktischen Umgang mit Räumen?

Die Philosophien feinsinnigster Zeitanalysen wußten zum Raum selten mehr zu sagen als dies, daß er jenes ungreifbare, überweiche Medium sei, das eine gewisse Ordnung der Dinge zulasse, aber auch, im Unterschied zur Zeit, die Verwirrung der Geschehnisse. Und wo er nicht gerade mit 'Natur' oder 'Phantasmen' angefüllt ist, spannt er aus: als raumverlassene Entropie seiner selbst expandierend. Mit solchen Schaltalgorithmen wie 'auf oder zu', 'leer oder voll', 'passiv-aktiv', 'statisch-dynamisch' versucht man da dieses Gespenst der Extension zu vertreiben, auf dessen Geisterbahn man doch nicht verzichten kann, um vom Ja zum Nein und zurückzukommen. Solche Verdünnung, Schwächung und Ausräumung des Raumes endet da, wo alle Zwischenräume von den Zähnen des Räderwerks zermalmt wurden. Und dieser ausgequetschte Raum taucht dann spannend und spinnend zwischen den Maschinenkörpern wieder auf.

Mathematisch ließ sich dieses Raumespenst auf ein 'X' reduzieren. Was da in griechischem Dialekt weitermurmelte, überhörte man: dieses X=xenos oder xenon, diese unheimliche Auslassung eines Gastraumes, - mal Petit-, mal Grand-Hotel, kein Topos weder für ein fahrendes noch für ein ansässiges Volk, wohl aber Hintergrund eines Szenariums, den man seit langem, wie bereits Erasmus sich ausdrückte, als 'babylonische Sprachverwirrung' erleidet. Vorne aber sieht man jene Hotelmanager am Werk, eifrig bemüht, diese gespenstische A-nationalität durch einen gepflegten Inter-Nationalismus zu verdecken.

Ein Sprichwort aus alten Pilgerzeiten lautet: Die Liebe ist eine spanische Her-

berge: man findet dort, was man hinbringt. Bekanntlich hatte das Bürgertum zunächst seine absolutistischen Königssehnsüchte in Palasthotels inszeniert, dann seine Liebe zu einer menschentleerten Natur entdeckt, vor der man sich durch gigantische Verglasungen abzuschirmen mußte (5). Von dort aus ließen sich durch Fernrohre die abstürzenden Bergsteiger beobachten, die um Erstbesteigungen konkurrierten, was offensichtlich so anziehend war - den Autoren Gullis und Creux zufolge (6) -, daß es den unermesslichen außerstädtischen Hotelbauboom einleitete, skandiert dann von totalen Kriegen und Massakern, die mit der erträumten natura immacolata ernst machten.

Was war der Preis dieser video-oralen Hotelfeste mit ihrem 'Saugen, Beißen, Essen, Schlingen, Verzehren'? (7) Was war der Preis dieses Grand-Hotel 'Hystera', in welchem die Sucht nach Mutter-schoß und die nach Mord unentwegt die Plätze tauschten? "Eine Viertelmillion weißer Hotels in Babij Jar", wie der Romancier D.M. Thomas schrieb? (8) - Nach dem Krieg wurden die Leichen dieser Schlucht noch einmal verscharrt, unter Beton und Stahl, um auf ihnen Wege und Wohnungen zu errichten, vernetzt durch eine Fernsehstation.

Machen wir uns nichts vor: im Kontext einer Topologie, die den Raum nur als imaginären Schauplatz beliebiger Substitutionen unterstellt, kann der Ausdruck 'Natur' stets nur pathologischer Begriff sein. Das bestätigen schon jene göttlichen Diskurse, die in der Verkettung von sündiger und erlösender Natur wenn schon nicht die beste, so wenigstens die bestmögliche der Welten sahen. Wenige haben diese Pathologie so großartig skizziert wie Georg Büchner. Anhand einer Passage aus 'Woyzeck' werde ich versuchen, jenen Spalt zu öffnen, wo sich

das, was ich die 'dritte Natur' nennen werde, zeigt, um sich sofort wieder durch das Phantasma der 'Nation' zu schließen, die diesen gebärend tödlichen Hohlraum bildet, in welchem man sich mal wieder zu vereinen sucht.

2. Eine obszöne Ökonomie

"Doktor. Was erleb ich, Woyzeck? Ein Mann von Wort! Er! Er! Er!

Woyzeck. Was denn, Herr Doktor?

Doktor. Ich hab's gesehn, Woyzeck; Er hat auf die Straß gepißt, an die Wand gepißt, wie ein Hund! - Und doch drei Groschen täglich und Kost! Woyzeck, das ist schlecht, die Welt wird schlecht, sehr schlecht!

Woyzeck. Aber, Herr Doktor, wenn einem die Natur kommt.

Doktor. Die Natur kommt, die Natur kommt! Aberglaube, abscheulicher Aberglaube! Die Natur! Hab ich nicht nachgewiesen, daß der musculus constrictor vesicae dem Willen unterworfen ist? Die Natur! Woyzeck, der Mensch ist frei, in dem Menschen verklärt sich die Individualität zur Freiheit. - Den Harn nicht halten können! Es ist Betrug, Woyzeck! - (Schüttelt den Kopf, legt die Hände auf den Rücken und geht auf und ab.) Hat Er schon seine Erbsen gegessen, Woyzeck? Nichts als Erbsen, cruciferae, merk Er sich's! Die nächste Woche fangen wir dann mit Hammelfleisch an! Es gibt eine Revolution in der Wissenschaft, ich spreng sie in die Luft. Harnstoff 0,10, salzsaures Ammonium, Hyperoxydul - Woyzeck, muß Er nicht wieder pissen? Geh Er einmal hinein und probier Er's!

Woyzeck. Ich kann nit, Herr Doktor.

Doktor (mit Affekt). Aber an die Wand pissen! Ich hab's schriftlich, den Akkord in der Hand! Ich hab's gesehn, mit diesen Augen gesehn - ich steckt gerade die Nase zum Fenster hinaus und ließ

die Sonnenstrahlen hineinfallen, um das Niesen zu beobachten. ... (Tritt auf ihn los.) Nein, Woyzeck, ich ärgre mich nicht: Ärger ist ungesund, ist unwissenschaftlich. Ich bin ruhig, ganz ruhig; mein Puls hat seine gewöhnlichen 60, und ich sag's Ihm mit der größten Kaltblütigkeit. Behüte, wer wird sich über einen Menschen ärgern, ein' Menschen! Wenn es noch ein Proteus wäre, der einem krepieri! Aber, Woyzeck, Er hätte doch nicht an die Wand pissen sollen -

Woyzeck. Sehn Sie, Herr Doktor, manchmal hat einer so'en Charakter, so'ne Struktur. - Aber mit der Natur ist's was anders, sehn Sie; mit der Natur (er kracht mit den Fingern), das is so was, wie soll ich doch sagen, zum Beispiel...

Doktor. Woyzeck, Er philosophiert wieder.

Woyzeck (vertraulich). Herr Doktor, haben Sie schon was von der doppelten Natur gesehn? Wenn die Sonn in Mittag steht und es ist, als ging' die Welt in Feuer auf, hat schon eine fürchterliche Stimme zu mir geredt!

Doktor. Woyzeck, Er hat eine Aberratio. (...)

Woyzeck (legt den Finger an die Nase). Die Schwämme, Herr Doktor, da, da steckt's. Haben Sie schon gesehn, in was für Figuren die Schwämme auf dem Boden wachsen? Wer das lesen könnt.

Doktor. Woyzeck, Er hat die schönste Aberratio mentalis partialis, die zweite Spezies, sehr schön ausgeprägt. Woyzeck, Er kriegt Zulage! Zweite Spezies: fixe Idee mit allgemein vernünftigem Zustand. - Er tut noch alles wie sonst, rasiert seinen Hauptmann?

Woyzeck. Jawohl.

Doktor. Ißt seine Erbsen?

Woyzeck. Immer ordentlich, Herr Doktor. Das Geld für die Menage kriegt meine Frau.

Doktor. Tut seinen Dienst?

Woyzeck. Jawohl.
Doktor. Er ist ein interessanter Kasus. (...) Subjekt Woyzeck, Er kriegt Zulage, halt Er sich brav! Zeig Er seinen Puls! Ja." (9)

Ich werde das Gleiten dieser Bilder ein wenig verzögern:

Da taucht zunächst eine unbekümmert pissende Natur auf, deren 'Vergabe' sich nicht schert um Verträge, Geschäfte und wissenschaftlichen Fortschritt. Sie kommt, sie geht - im Gegensatz zu Durst und Hunger - ohne Bedrängnis und unbelastet von den Ansprüchen eines anderen Begehrens, das sich belästigt oder verletzt fühlen könnte. Was wundert's, daß solche Natur traumhafte Metamorphosen zu inszenieren vermag: Kot, der zu Gold, Harn, der zum Lebensquell wird. Ohne Zwang zur Zurückhaltung oder Akkumulation und frei von Kalkülen einer Weiterverwertung oder Entsorgung zirkuliert solche Natur wie ungebundener Reichtum. Man wird sie als unreine, hündische Ökonomie des Obszönen aus der Öffentlichkeit verbannen, und indem man von deren Orte die Aborte absondert, verwandelt sich eine Natur in Bedürfnisanstalt. Doch die Wissenschaft hat höhere Ziele: es gilt in der pissenden Natur den Stein der Weisen zu finden. Und ihrer Revolution wird die neue Ökonomie der Abfallverwertung folgen. Zuvor erfordert dies den freien Markt, um im Dienste der Wissenschaft zu fressen, zu pissen, zu niesen, und dessen wirksamste Kraft war allemal die Nachfrage eines bedrängenden Elends. Wo jedoch die Natur der Bedürfnisse die Menschen nicht ausreichend verkümmert und anpeitscht, helfen Verträge und Versprechen weiter. Erst eine durchsetzbare Verpflichtung ist in der Lage, dasjenige, was sich wie das Pissen den Zwängen einer bedürftigen Natur entzieht, durch 'freien Willen' in eine Not umzuwandeln, in eine verklemmte, schmerzhaft überfüllte Harnblase. Der

Markt, der sie derart mit dem anderen Elend verkoppelt, ist dem Doktor so sehr zur zweiten Natur geworden, daß er annehmen muß, Woyzeck hätte unter Druck gehandelt, d.h. den Harn nicht halten können, bevor er das Laboratorium des Wissens erreicht hätte. Aber noch ist hier so viel Feudalität im Spiel, daß angesichts eines schwachen Willens noch Gnade vor Recht ergehen kann; noch gibt es eine verzeihliche Notdurft.

Worin könnte die revolutionäre Aussicht bestehen, für die Wissenschaft Erbsen zu fressen? Zweifellos nicht mehr darin, die Fruchtbarkeit, den biologischen Reichtum zu steigern. Zumal bereits die alte Medizin wußte, daß ihr übermäßiger und ausschließlicher Verzehr den erwarteten Mehrwert in Krankheiten und Unfruchtbarkeit umschlagen läßt, weshalb sie gebot, Erbsen nur an einigen Tagen der Woche zu essen. Die neue Medizin wird vielmehr den Beweis erbringen, daß das saure Produkt des Eiweißstoffwechsels durch Erbsenfressen neutralisiert werden kann: reines, sauberes Urin als Sieg über eine erbsündige Natur.

Wie man weiß, erzeugen Überangebote mangelnde Nachfragen, bis man schließlich an Wert zulegen muß, um das Produkt loszuwerden. Wer heute pinkelt, muß für die Abnahme einen Preis bezahlen. Aber dafür können die Elenden in zwischen ihre Nieren, d.h. die ganze Fabrik der Harnerzeugung verkaufen, sofern sie vom alltäglichen Erbsenessen nicht ruiniert wurde. Und wer daran krepirt, kann zuvor sein Nierengeld dem Bestattungsunternehmen überweisen. - Wer sagt denn, nur der Tod sei umsonst?

Natur, die uns angeht, ist alles, was einen Preis fordert. Ihr Wert ist immer anderswo. Nicht erst Freud und Adorno, bereits Pascal hatte eine unzerlegbare Einheit von Totalität und Unwahrheit bemerkt, als er schrieb: "Nachdem die

wahre Natur (des Menschen) verloren ist, wird alles seine Natur." (10) Woran der Traum ihn auch denken lassen mag, bei Pascal wird man die Plattitüde nicht finden, welche die hystera der mater materia zum Ort einer pränatalen, paradiesischen Geborgenheit verklärt. Nehmen wir also vorsichtiger den Ort der Wahrheit durch einen Verlust dessen an, was man nie besaß. In dem alles zur verkehrsreichen Natur wurde, wird dieser Verlust zur Über-Natur, zur Metaphysik.

Die scholastische Formel der *natura naturans naturata* enthielt zunächst noch eine telische Differenz zwischen dem Natürlichen und dem Widernatürlichen, auch wenn diese bereits ihre Indifferenz im Begriff *einer* Natur benannte, die nichts als *natio* meinte, nämlich das Gebären, dessen Geburten wiederum gebärend, dessen Erzeugnisse erzeugend sind. Denn die christliche Theologie war seit dem 13. Jahrhundert bemüht, selbst die *natura denaturans denaturata*, die Ausgeburten der Hölle und ihre Mißgeburten in den Dienst einer universellen Gerechtigkeit zu stellen, auch wenn diese Gleichung selbst in der 'Göttlichen Komödie' nicht aufging. Die Unterwerfung des Diabolischen unters Symbolische zeichnet, wie uns bereits Goethe und Hegel vorahnten, besonders die Geschichte der Deutschen aus, die den Teufel für das höchste Gut arbeiten ließen. Es gibt keinen üblen Rest mehr, der sich nicht verwerten läßt. Es ging nur mehr um den Nachweis, wie sich die diabolische Symbolik als Über-Natur in der totalen Natur verwirkliche, und diese Funktion übernimmt die zweite Natur. Denn unlösbar war die alte Antinomie, wonach einerseits eine blinde, tote Natur übers Leben zu einem erlösenden Wissen fortschreite, und doch andererseits nur eine Geschichte der Übel und Leiden, des Abfalls vom ursprünglichen Gut schreibe.

Die Funktion der zweiten Natur beruht in einer List: zum einen kann, moralisch entmythisiert, gesagt werden: da nun einmal weder Gerechtigkeit noch Glück in dieser Welt zu haben sei, müsse wenigstens verlässliche Ordnung herrschen. Zum andern wird die künstlich verwirklichte Ordnung zum einzig möglichen Beweis, daß eine übernatürliche Dia-Symbolik existiere, indem nämlich das Unnatürliche selber zur Natur wird.

Solange jedoch an den guten oder schlechten Gewohnheiten noch hart gearbeitet werden muß, kann sich da eine zweite von einer ersten Natur überhaupt unterscheiden? Pascal stellt sich diese Frage: "Die Gewohnheit ist eine zweite Natur, welche die erste zerstört. Aber was ist Natur? Warum ist die Gewöhnung nicht natürlich? Ich fürchte sehr, daß diese Natur selbst nur eine erste Gewohnheit sei, wie die Gewohnheit eine zweite Natur ist." (11) Wenn sich aber das Wirken einer dia-symbolischen Über-Natur in der Natur nur deshalb nicht zureichend beweisen läßt, weil es sich selbst nur als endloser Aufwand eines produzierenden Gebärens zeigt, dann hilft nur mehr eines: das Kapital - als die notwendige Fiktion eines Mehrwerts, der aus der Zukunft auf die Gegenwart zurückwirkt - symbolisch zu fixieren, nämlich in der Form einer Maschinerie, worin sich alle Gewohnheit leicht und gängig jenseits von Gut und Böse zu vollziehen scheint. Ohne Zweifel auch nur ein Phantasma; aber so gut geeignet, den Traum eines leichten und gängigen Genießens zu repräsentieren, daß man gleich diese ganze Natur zur Maschine erhob, um dann nur mehr um die Verteilung der Zuleitungen kämpfen zu müssen.

Dafür ist man bereit, jeden Preis zu zahlen. Eine kostenlose Natur, selbst in Form der Abfälle, wird überflüssig, skandalös, obszön. Daher beginnt man dort, wo man die 'soziale Frage' auf Kosten

anderer löste, die Industrie der Zukunft zu errichten: Produktion von Müll zum Zweck seiner Verarbeitung. Der absolute Beweis der Natur als natio und Geburtsmaschine, die keinen Rest übrig läßt. Und mit der Verwirklichung der zweiten kann die erste Natur verschwinden. 'Naturidentisch' lautet die neue Formel. Und wenn Robert Spaemann dazu vermerkt: "Auch die gänzliche Zerstörung dieser Biosphäre auf diesem Planeten durch Menschen kann ja als naturgeschichtliche Transformation verstanden werden. Eine Müllhalde ist - so gesehen - nicht unnatürlicher als eine Bergquelle. Der Trieb, der die vorgegebenen Strukturen der Natur auflöst, transformiert, und Natur auf ihre molekularen Elementarstrukturen reduziert, ist genau so natürlich wie das, was er zerstört. Es liegt in ihm kein Herausgehen aus der Natur. Der vollendete Technizismus ist zugleich vollendeter Naturalismus." (12) - So enthält solche Totalität ebenso die Konsequenz, in der nationalsozialistischen Mordmaschinerie auch nur noch den natürlichen Lauf der Dinge zu sehen. - Aber genügt es, im Anschluß an Heidegger, oder genauer: an die alte Raumkonzeption, einen 'Verzicht auf Unterjochung des Unterjochbaren' und Akte des 'Seinlassens' zu fordern? (13) Hat nicht gerade erst diese Paradiesvorstellung umhegten Wachsenlassens die Maschinerie in Gang gesetzt, zumindest nicht aufgehoben, und dies im Horizont eines scheinbar unermeßlich leeren Raumes, der alles zulasse?

Georg Büchners Blick war schärfer. - Der Doktor weiß, will man zu einer vollständig verwertbaren Natur gelangen, genügt nicht, nur mit den Leibern der Menschen zu experimentieren; man muß ihre Psyche selber zum Naturobjekt einer psychiatrischen Wissenschaft erheben. Nur eine Grenze sei anerkannt: wissenschaftlich gerechtfertigt wäre der Ärger, wenn diese ganze proteische Natur kre-

ierte, um etwa in einem schwarzen Loch zu verschwinden. Was auch immer man zur Explosion bringe, man lasse doch soviel Luft übrig, daß sich der Knall messen läßt!

Über diese Natur hat Woyzeck nichts mehr zu sagen; sie hat halt so'n Charakter, so'ne Struktur. Dennoch: mit der Natur ist's was anderes. Und noch bevor Woyzeck die beiden Ränder um ihren Spalt bezeichnet, stellt er sie dar: 'Mit der Natur - er kracht mit den Fingern - das is so was, wie soll ich doch sagen, zum Beispiel...': die Bewandnis der anderen Natur als Fingerkrachen, als ein Zeichen, an dem die ganze Anthropologie der menschlichen Hand irrewerden könnte: weder pragmatisch zugreifende noch theoretisch zeigende Finger. Da knackt eine dritte Natur; orientierungslos und fraglich, sich leerredend und philosophisch schnippt sie zwischen den Fingern.

Aber was sich derart nicht einmal als Bedeutung verwerten läßt, schließt sich sofort wieder im Diskurs, der in dieser Ordnung erster und zweiter Natur den Zwiespalt der doppelten entdeckt. Zunächst denkt Woyzeck nur des Doktors Wissenschaft weiter. Genau, wenn die Sonne im Mittag steht, dann also - wie Nietzsches 'Zarathustra' sagen wird -, wenn die Schatten am kürzesten sind, in diesem Zenith reinsten Wissens scheint ihm die Welt in Feuer aufzugehen. Kaum mehr als ein Jahrhundert später signalisierte die fürchterliche Stimme den Auftakt in Hiroshima.

Wo es nur mehr darum geht, eine sinnentleerte erste Natur in eine sinnvolle zweite zu verwandeln, kann sich die dritte Natur einzig als Blödsinn und Wahnsinn zeigen. Und solange deren Angebot noch rar ist, kann selbst sie sich zunächst noch bezahlt machen. Gibt es erst einmal eine Überproduktion an Blöd- und Wahnsinn, wird man, wie beim Pissen, an Wert zu setzen müssen, um für den psychiatri-

schen Abfall einen neuen Markt zu schaffen. Der zukünftige Luxus wird sich nicht mehr am Besitz manifestieren, sondern daran, wieviel Gehör man sich wird leisten und verschaffen können, um die irren Zeichen loszuwerden, die einen von innen und außen verzehren.

Woyzeck legt die Finger an die Nase; er zeigt, daß er es riecht, was da wuchernd und amorph heranwächst. Wer das lesen könnt! Wohl kaum eine Wissenschaft, die den Pilzen - diesem blattgrünlosen Gespinnst unauf-geklärter Zellfäden - jeden Schriftcharakter absprechen muß, um die Suche nach einem ersten Verursacher nicht abzubrechen. Wie könnte schon ihr kausaler Technizismus die Wende vom 'Glückspilz' zum 'Atompilz' begreiflich machen, wie verstehen, daß 'mykés' die Potenz eines 'Schwertknaufs' ebenso wie den 'erloschenen Docht' bezeichnet, daß man einen 'Dummkopf' auch 'fungus' nannte? - Nur ein Wissenschaftsorden 'Vom letzten Grund der Dinge' könnte hier meinen, damit schon die Dia-Symbolik eines phallischen Unbewußten entziffert zu haben.

"Sehen Sie", sagt Woyzeck kurz später zu seinem Hauptmann, der ihm hinterbrachte, daß sein Weib ihn betrüge, "so ein schöner, fester, grauer Himmel; man könnte Lust bekommen, ein' Kloben hineinzuschlagen und sich daran zu hängen, nur wegen des Gedankenstrichels zwischen Ja und wieder Ja und Nein. Herr Hauptmann, Ja und Nein? Ist das Nein am Ja oder das Ja am Nein schuld? Ich will darüber nachdenken." (14)

3. Nation und Halluzination

Versuchen wir zu lesen, in was für Figuren die Schwämme auf deutschem Boden wachsen:

Es geht um die Nation, wie es scheint, um die Re-Nation der Deutschen, und dies, da wir Nachkriegsmenschen in den

halbsouveränen Staaten schon gar nicht mehr wußten, was wir eigentlich mit dem Namen 'Deutschland' anfangen sollten. Bevor die Massen in Sachsen mit 'Deutschland einig Vaterland' einen bankrotten despotischen Sozialismus niederschrien, war der Ausdruck 'deutsch' kaum mehr als ein Adjektiv. Wann hatte es denn, außer in der Expansion des Nazi-Terrors, je eine Nation aller Deutschen gegeben?

Vor den napoleonischen Kriegen gab es nur ein römisches Reich deutscher Nationen, nach 1871 nur eine 'kleindeutsche Lösung', nach 1945 verkleinerte man das Land noch etwas, um es dann zu teilen. Im Namen des Nationalismus hat man eben diesen den deutschsprachigen Europäern vorzuenthalten versucht, sei es, um sie für ihre Greuel zu bestrafen, sei es, um sie zu schwächen - was beides natürlich nur als Phantasma nationalistischer Sippenhaftung wirksam sein konnte. Aber mit dem Experiment, zwei deutsche Staaten um die angebliche Alternative 'demokratischer Kapitalismus-diktatorischer Sozialismus' konkurrieren zu lassen, begann das Nationale zu verbleichen.

Nun beschwören selbst Autoren wie Habermas, nicht anders als bereits Ludwig Börne, einen 'Verfassungspatriotismus', um die 'nationale Identität' zu sichern - natürlich nicht ohne vor 'nationalem Größenwahn' und 'Wissenschaftsnationalismus' zu warnen (15). Ist das das Kennzeichen einer bestimmten Aufklärung, daß sie das Mythologem der Nation nicht anrühren darf, um die Errungenschaft der Französischen Revolution, den brüderlichen Nationalstaat, nicht zu gefährden?

Zum Gemeinplatz darüber, warum der sozialistische Entwurf einer sich selbst transparenten Solidargemeinschaft und einer 'Entfesselung der Produktivkräfte' scheitern mußte, gehören zwei

komplementäre Phrasen: zum einen die zynische, ohne den permanenten Bürgerkrieg rivalisierenden Eigennutzes gäbe es keinen Fortschritt, zum andern die verschwörungstheoretische einer omnipotenten Bürokratie, die sich dem Druck zur Effizienz und Legitimierung entzogen habe, um ihren partikularen Eigennutz monopolistisch zu verwalten. - Was will man damit erklären? Die Warteschlangen der Menschen vor leeren Läden, stummen Behörden und vertagter Zukunft? Den Blick weg vom fernen Glückshorizont auf einen Boden, wo nur mehr die Schwämme wucherten und selbst noch die 'vorsozialistischen' Errungenschaften verrotteten - solange, bis die Halluzinationen von heilig Vaterland und Mutter Erde wieder auftauchten? - Wie aber, wenn der kommunistische Traum gerade im Gedankenstrich zwischen Ja und Nein zu suchen wäre, und zwar dort, wo er am allerwenigsten von sich zu wissen begehrt? Könnte es nicht darum gehen, diesen gebärenden Geburten der Nation-Maschine endlich zu entkommen? Vielleicht um einen Wunsch nach Unfruchtbarkeit und Nutzlosigkeit, um den Traum, die Unproduktivität zu verwirklichen? Ein so vehementes Begehren, daß es nur im Namen seines extremsten Gegensatzes hatte sprechen können, das man jedoch dadurch wirklich durchsetzte, daß man alle ökonomischen Aufwände in einer unproduktiven Despotie des Kasernierens und Überwachens verbrauchte? Nur, wie lange war das zu halten angesichts des Gaukels westlicher Mutterbrüste und infantiler Schlaraffenländer und angesichts des Widersinns, für die Unproduktivität schufteten zu müssen? - Da bot sich mal wieder ein schwammiger Boden an, an dem sich die Megafamilie der Nation als Figur halluzinieren ließ, in deren Namen man 'Ausländer' stigmatisieren kann.

Die Wende zur Neuzeit war von einer unlösbaren Antinomie gezeichnet. Einerseits sollte sich die Staatsgewalt durch das Personalprinzip auch dann auf den Staatsangehörigen erstrecken, wenn dieser sich außerhalb des Staatsgebietes befand; Relikte bestehen beim exterritorialen Diplomatenkorps. Andererseits setzt dies bereits die Anerkennung des Territorialprinzips voraus, dessen Formel 'Quidquid est in territorio est de territorio' sich auch auf den Fremden bezog und nur durch Verträge eingeschränkt werden konnte. Das dem Nationalstaat vorgängige Projekt war, das Reich mit einer Landschaft als Gebiet zur Deckung zu bringen, wogegen das Territorialprinzip des Mittelalters kaum mehr als eine regionale militärpolitische Funktion ausübte - 'territorio est terra plus terror', Erde und Abschreckung -, sich aber nicht auf das Reich erstreckte. Erst im Übergang vom Lehns- zum Erblandprinzip konstituierte sich das patriotische Moment des späteren Nationalismus, das Land der Väter, der heroischen, sagenumwobenen Abstammungen auf einem einzigen, immerwährenden Boden. Schon die weibliche Prägung 'patria' verrät die Subpräsenz eines 'Mutterlandes', von dem man erst im Zeitalter des Kolonialismus reden wird. Jedenfalls war nie das Elternhaus je zum 'Elternland' geworden. Der genealogische Mythos der väterlichen Abstammung gliederte sich schon deshalb in einer Hierarchie der Erst-, Zweit- und Drittgeburten, weil sich die Herrschaftsgewalt nun auf eine politisch begrenzte Landschaft bezog, die sie restlos als Gebiet durchdringt und, als unteilbares Erbe, zur Einschreibefläche ihres Gedächtnisses erhebt. Ein Spiel der Gewalten ist, wie bereits Hobbes bemerkte, niemals in der Lage, zur territorialen Staatsmacht zu werden, wenn nicht der Name des Vaters durch ein Diktat der Imaginationen prä-

sentiert wird, und zwar als Gesetz, das *über* allen stehe.

Während die amerikanische Revolution einfach dem Abschied vom Vaterland gefolgt war, mußte die französische noch das Oberhaupt enthaupten, damit dessen Gesetz gleichermaßen *zwischen* allen zur Wirkung komme. Und diese Lücke wird von jener doppelten Natur besetzt, deren 'Mütterlichkeit' man 'Nation' nennen wird: denn nur auf gleichem Boden gleicher Muttersprache war die Gleichheit der Brüder zu verwirklichen. Die letzten zwei Jahrhunderte verbrachte man damit, durch Umsiedlungen und Ausrottung der Ungleichen oder bestenfalls durch Ausgrenzung von Minoritäten, den Mutterboden mit der Muttersprache zur Deckung zu bringen, um wenigstens symbolisch das Inzesttabu zu umgehen, das zum Frauentausch mit den Fremden und Nichtbrüdern zwang. Aber man wird weiterhin diese post-ödipale Struktur des Nationalismus verleugnen, was, vor allem bezüglich sogenannter 'Staatsnationen', um so leichter fällt, wenn die Nationalsprache in verschiedenen 'Dialekten' spricht und sich so 'multikulturell' übersetzend gebärden und verschiedene Abstammungsgeschichten erzählen kann.

Daß das väterliche Gesetz nicht mehr über ihnen waltet, sondern als 'Handelsgut' zwischen den Brüdern zirkuliert - halte dich an die Regeln und du wirst gut bedient -, diese 'Marktwirtschaft' ist der halluzinierten, doppelten 'mütterlichen' Klammer verdankt. Und stets verhielt sich der Anspruch des Privateigentums subversiv gegen das Hoheitsprinzip der Staatsherrschaft, als etwas, das mit der politischen Gewaltenteilung ökonomisch ernst machte. Es ist durchaus konsequent, daß die fortschreitende Desouveränisierung der Staatsgewalt nicht a-national, sondern inter- und übernational verläuft.

Zu einer Nation können schließlich alle Menschenbrüder, selbst die Elenden der dritten Welt werden; außerirdische Aggressoren würden den Prozeß natürlich beschleunigen können, zumindest bevor man auch in den I.T.'s wiederum brüderliche Züge entdecken wird.

Geschieht das im Gedankenstrich zwischen Ja und Nein, als Wuchern der Schwämme? Oder zwingt man da nur eine dritte, unbewußte Natur - und welche andere Kultur sollten Menschen je gehabt haben? - so sehr zum Schweigen, daß sie sich nur mehr als nationalistischer Blödsinn und Wahnsinn zu äußern vermag? - Das Phantasma von Patria und Muttersprache durchzieht als süchtiges Begehren nur einen leeren Raum, der als Schauplatz beliebiger Substitutionen ausstaffiert werden kann. - Es wird Zeit, einen anderen Raum, den Raum des Anderen zu denken.

(1) Kindervers aus: *Des Knaben Wunderhorn*, ges. v. A.v. Arnim u. C. Brentano, Bd.3, München 1963, S.211

(2) Theo Sommer, *Und wenn die ganze Welt verbrennt?*, in: *Die Zeit* Nr.17, Hamburg 1990

(3) *Entretien avec Michel Serres*, in: *Rendez-vous en France*, Nr.9, Paris 1990

(4) Ebd.

(5) Vgl. Isabelle Jadwiga Rucki, *Das Hotel in den Alpen*, Zürich 1988, S.99

(6) Louis Gaulis u. René Creux, *Schweizer Pioniere der Hotellerie*, Lausanne 1987, S.98

(7) D. M. Thomas, *Das weiße Hotel*, München-Wien 1983, S.101

(8) Ebd., S.212

(9) Georg Büchner, *Woyzeck*, in: *Werke und Briefe*, Leipzig 1952, S.152-153

(10) Blaise Pascal, *Gedanken*, Übers. W. Rüttenauer, Birsfeld-Basel o.J., S.54

(11) Ebd., S.55

(12) Robert Spaemann, *Natur*, in: *Philosophische Essays*, Stuttgart 1983, S.36

(13) Ebd., S.37

(14) G. Büchner, *Woyzeck*, a.a.O., S.156

(15) Jürgen Habermas, *Der DM-Nationalismus*, in: *Die Zeit* Nr.14, Hamburg 1990, S.63

Souverän und Untertan

Kants Ethik und einige Folgen

Große Philosophie hat immer etwas mit Radikalität und artistischem Risiko zu tun. Als Kant daran ging, den Nachweis moralischer Gesetze a priori zu liefern, war solch bahnbrechende Neuerung in ethisch zudem an einen athletischen Akt der Reflexion gebunden. An eine Gewichtsverlagerung von unten nach oben, vom Gefühl zur Vernunft. Beanspruchten doch moralische Gesetze a priori vor aller Erfahrung und ohne Rücksicht auf psychologische Beweggründe zu gelten. Und dies, obwohl David Hume das Phänomen Sittlichkeit plausibel vom Bereich der Empirie her entwickelt hatte. Angesichts solch sensualistischer Vernunftbeschränkung betrat Kant eine Bühne moralphilosophischer Debatten, die sich vorwiegend am Maßstab von Glück und Eudämonie orientierten. Mit einem Gegenentwurf, den er in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* umriss und schließlich in der *Kritik der praktischen Vernunft* zum Abschluß gebracht hatte; zentriert um ein Sittengesetz, das als "kategorischer Imperativ" einen der suggestivsten Sätze der Philosophiegeschichte repräsentiert: "Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." (1)

Kants Ziel: wider die Unmündigkeit und Zufälligkeit menschlichen Triebwesens ein absolutes ethisches Prinzip zu inthronisieren. Neuralgischer Punkt: kann Freiheit gegen Naturgesetzlichkeit und Determinismus gerettet werden. Deren Hypothek hatte Kant schon in der *Kritik der reinen Vernunft* mit einem Modell der Doppelkausalität getilgt. Einer nach der Natur und einer aus Freiheit. Mit einem Modell arbeitsteiliger Koexistenz also. Ihm zufolge offenbart sich Vernunftkausalität an den Imperativen, am Gebot des *Sollens*. Fremd einer Natur, die in den Triebgrund des *Wollens* verstrickt bleibt. Vernunftstringent und gut aufklärerisch indes verweist das Faktum des Sollens auf die Potenz des Könnens. Das Sittengesetz auf unsere Freiheit. Du sollst, denn Du kannst - Du kannst, denn Du sollst! (2) Mehr noch: moralischen Wert besitzt für Kant eine Handlung nur dann, wenn sie "ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht" (3) geschieht. Unbehelligt vom Aufruhr der Leidenschaften, die den sittlichen Grundsätzen in die Parade fahren. Setzen doch solche "passiones animi" als "Krebsschäden für die reine praktische Vernunft" (4) die Armatur von Freiheit und Autonomie außer Kraft. Ebenso konsequent insistiert Kants radikale Gesinnungsethik auf bedingungsloser Reflexions- und Spekulationsabstänze, was Wirkung und Erfolg als mögliche Entscheidungskriterien für oder wider die einzelne moralische actio anbelangt. Verflüchtigt sich doch die ethische Intention inmitten der Wüste puritanischer Geschäftigkeit allzu utilitaristisch zur Fata Morgana eines unerreichbaren Ideals, als daß sie vollends der ökonomischen Rabulistik des Laissez faire überlassen werden dürfte. Bedeutet es nicht schon Zugeständnis genug, daß eine Variante des Sittengesetzes formulieren muß: "Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals *bloß* als Mittel brauchest" (5)?

Um den Blocksberg der Triebe und Begierden zu kultivieren, verinnerlicht Kant die Machtkonstellation von Herr und Knecht. Souverän und Untertan in Personalunion zu verbünden heißt, sie ins Refugium des ethischen Subjekts einzuziehen. Zwar "demütigt" das moralische Gesetz, indem es das Verlangen der Neigungen bricht, doch schafft es zugleich ein Gefühl der "Erhebung" im Triumph sittlicher Freiheit. Von "freier Unterwerfung" wird gesprochen. Davon, daß jene Nötigung "durch die Gesetzgebung der *eigenen* Vernunft"

ausgeübt werde. Entsprechend hochgestimmt Kants Hymne an die Pflicht: "Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtbes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, (...) vor dem alle Neigungen verstummen, (...) wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?" (6) Kants nüchterner Stil entäußert sich zur Eloge an eine Vernunft, die den Exorzismus von Sinnlichkeit als Freiheit zu feiern erlaubt. Rückten nicht schon dreizehn Jahre zuvor dem helllichtigen Blick des Jakob Michael Reinhold Lenz im *Hofmeister-Drama* Autonomie und Kastration in bedrohliche Nähe?

Gerade das Motiv vom niedergehaltenen Terror der Passionen und Neigungen kennzeichnet Kants sittliches Leitprinzip als bürgerliche Konfession par excellence. Scharf abgesetzt von aristokratischer Libertinage und Genuß euphorie. So verwundert es nicht, wenn Kants Begeisterung bis in den Duktus hinein an die eines anderen Heroen bürgerlicher Aufklärungspantasiere erinnert. An Rousseau und dessen ersten *Discours* von 1750: "O Tugend! erhabene Wissenschaft der schlichten Seelen (...). Sind deine Prinzipien nicht in alle Herzen eingegraben? Genügt es nicht, um deine Gesetze zu erkennen, wenn man in sich geht und die Stimme des Gewissens hört, wenn die Leidenschaften schweigen?" (7) Später wird Rousseaus Jünger Robespierre Laster, Sinnenreiz und Lust der aristokratischen Tyrannen sittenstreng vom Ideal der Tugend, Armut und Einfachheit republikanischer Gesinnung scheiden und über diesen puritanischen Zug zu Kant in Wahlverwandtschaft treten. Über die Verdachts- und Denunziationsorder gegenüber jeglicher Insurrektion von Sinnlichkeit und Luxus. Konsequenter führt Robespierre vor Augen, wie politische Praxis den Tugendrigorismus in Terrorismus umschlagen läßt: im Zeichen der Guillotine, die dem corps social in Serie das Gesetz der Trennung von Körper und Geist als traumatisches Wundmal einschmitt.

Damit wird eine Korrespondenz zwischen Ethik und Politik evident, die das Reflexionsspektrum Kants und des deutschen Idealismus entscheidend mitbestimmt. Schon erkenntnistheoretisch gilt als ausgemacht, "daß der Verstand herrsche, ohne doch die Sinnlichkeit (die an sich Pöbel ist, weil sie nicht denkt) zu schwächen: weil ohne sie es keinen Stoff geben würde, der zum Gebrauch des gesetzgebenden Verstandes verarbeitet werden könnte" (8). Unumwunden formuliert Kants Prioritätsakzent einen brisanten Herrschaftskonnex. "Die Sinne gebieten nicht über den Verstand. Sie bieten sich vielmehr nur dem Verstande an, um über ihren Dienst zu disponieren." (9) Jener platonischen Tradition verpflichtet, die den Mikrokosmos menschlicher Seelenkräfte dem ständestaatlichen Makrokosmos korrespondieren läßt, signalisiert die Analogie zwischen Sinnlichkeit und Pöbel Furcht. Furcht sowohl vor einer Transformation der Gesellschaft von unten wie vor der hedonistischen Entmachtung vernunftzentrierter Bändigsethik. Furcht also, die sich dem Wahn bürgerlicher Absolutheit nur als sittenlose Zügellosigkeit, als Anarchie konkretisieren konnte. "Gesetzlosigkeit ist der ursprüngliche Charakter der Sinnlichkeit", heißt es bei Kants Meisterschüler Fichte (10). Nur indem ihr die "Uniform der Vernunft" angelegt

wird, kann die herrschaftslüsterne und ständig zum Komplott bereite Triebcanaille gezähmt und einer "Kultur zur Freiheit" förderlich gemacht werden. Nicht weniger deutlich Schiller, der mit Blick auf die Französische Revolution Naturtrieb und Sinnlichkeit dem "brutaleren Despotismus der untersten Klassen" assoziiert, die sich nach Auflösung der "bürgerlichen Ordnung" gleich "rohe(n) gesetzlose(n) Triebe(n) (...) entfesseln und mit unlenksamer Wut zu ihrer tierischen Befriedigung eilen" (11).

Am Hochgefühl der Textpartien Rousseaus und Kants läßt sich die Rendite ablesen, die die Fron der Triebkontrolle verbuchen kann. Die Lustprämie für die Dressur der Lust. Zugleich scheint das hehre Vokativ-Pathos zu ahnen, daß das Versagen von Verinnerlichungsregie und Koordinationsdiktat im "stahlharten Gehäuse" des Arbeitsethos tödlich ist. Kant-Lektüre also auch mit Max Weber? "Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde." (12) Die Würde des sittlichen Charakters nämlich. Einzig dessen Moralität ist nach Kant in der Lage, die Funktionalität der Austauschbarkeit zu überschreiten. Gegen den allmächtigen Tauschzusammenhang und die Ubiquität der nivellierenden Äquivalenzform soll die Einzigartigkeit des sittlichen Charakters, gegen ein blindes Konkurrenzgefüge, das den einzelnen zum Objekt schicksalhafter Marktdiktate instrumentalisiert, die Autonomie des Vernunftsubjekts behauptet werden. Wie vom Spannungsfeld der Triebvektoren reklamiert Kants Sittenprinzip Autarkie auch gegenüber den ökonomischen Mechanismen. Und doch harmonisiert die Abhängigkeit zwischen der Freiheit des Willens und der Rigidität der Triebkontrolle nur zu gut mit dem Sittengesetz der Profitgesellschaft, dem der Ökonomie. So fällt es nicht schwer, in der Morallehre des Philosophen Leitmotive der Protestantischen Ethik und christlich-innerweltlicher Askese auszumachen. Etwa in der "Suprematie des planvollen Wollens" über die unberechenbare "Macht der irrationalen Triebe" als oberster Aufgabe im Erziehungsprozeß der "Persönlichkeit" zu "aktiver Selbstbeherrschung" (13). Bestimmt nicht auch Kant Persönlichkeit als "Freiheit und Unabhängigkeit vom Mechanismus der ganzen Natur" (14)? Etabliert nicht auch er die Instanz des Gewissens als "inneren Gerichtshof" (15)? Schließlich, gründet nicht auch Kants Autonomieideal auf der von Weber betonten Opposition der Askese gegen personelle und institutionelle Autoritäten, sprich Obrigkeiten? (16) Wenn auch nur, um das Gebot der alleinigen Schuldigkeit gegen das Sittengesetz um so rigoroser zu stabilisieren?

Natürlich verbietet Kants sittliches Apriori die Vermischung von Tugend und Glück nach Art einer Buchführungsmentalität, die ethisches Soll und hedonistisches Haben bilanziert. Zu sehr ist das Prinzip der Eudämonie den Impulsen von Vorteil und Egoismus ergeben, als daß es der Unbedingtheit einer Lex ethica gerecht werden könnte. Zudem divergieren Glück, will sagen Erfolg, und Tugend im Getriebe einer durch private Interessen in Gang gehaltenen Gesellschaftsmaschinerie und ihrer Energie aus Gewinnsucht und persönlichem Nutzen. Somit kann weder das Trachten nach Glück zur Grundlage des Sittengesetzes gemacht noch umgekehrt eine Entsprechung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit gemäß dem Genre von belohnter Tugend und vom zuschanden gewordenen Laster als Realität unterstellt werden. Und doch wird jene Entsprechung nach Kant vom Vollkommenheitsanspruch des moralischen Prinzips gefordert. Unter einem Blickwinkel allerdings, der Gott und Unsterblichkeit als die postulierten Garanten des "höchsten Guts" und seiner Harmonie von Tugend und Glück einläßt.

Die Courage, mit der Descartes seiner Methode des Zweifels für einen Augenblick auch die göttliche Instanz unterwarf, eröffnet den Prolog zum Drama von der Entgöttlichung der Welt. Einer Säkularisierung, der mit dem Einzug der Transzendenz in die Immanenz der Geschichte die gottzentrierte Moral porös wird. Kant selbst betont nachdrücklich, daß Ethik keiner theologischen Basis bedürfe; vielmehr kollidiere eine religiös abgeleitete Sittenlehre mit dem Autonomieprinzip der praktischen Vernunft, dem unverzichtbaren Gütesiegel moralischer Authentizität. Allerdings führe Moral unweigerlich zur Religion. Unzulässig ist demnach die häufig ungebrochene Retheologisierung der Kantischen Umwertung ethischer Fundierung. Entfällt dabei doch, daß die Umkehrung der Argumentationsrichtung

in Sachen Religion und Moral früh und vehement einer Konstante der Moderne Ausdruck verleiht: der vom Leben in der Fiktion, vom Leben mit der Maske des "Als ob". Zweifellos okkupieren die mit geradezu beneidenswerter Arglosigkeit konstruierte Basis der *Kritik der praktischen Vernunft* und der Unbedingtheitsanspruch des Sittengesetzes jenen Ort, den seit je das Tremendum des christlichen Gottes einnahm; und zweifellos klingt es nach Scholastik, wenn Kant die Idee der Pflicht und des moralischen Gesetzes zur "Undurchdringlichkeit des Geheimnisses" verklärt. Dennoch: Kant präsentiert das ens realissimum als regulative Idee: sich zu verhalten, *als ob* ein "moralischer Weltherrscher und Gesetzgeber" existiere, lautet die Devise, die die "herrlichen Ideen der Sittlichkeit" erst zu "Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung" potenziert.

Kant setzt den göttlichen Fluchtpunkt als Sinngaranten. Droht doch im gottverlassenen Universum der Metaphysik das ethische Gravitationsfeld zusammenzuberechnen, das die Leitbahnen des Sinns auf der Karte der Moral fixierte. Eine Befürchtung, die hundert Jahre später Nietzsches Diktum: "als ob Moral übrig bliebe, wenn der sanktionierende *Gott* fehlt!" (17), provokant ratifiziert, indessen sich der ethische Kosmos unter Zersetzung von Gattungsbonus und Menschheitsemphase zur historischen Kulisse pragmatischer Bändigungsnormen entzaubert. Von nun an kontrastieren und ergänzen sich die Suche nach tragfähigen moralischen Normen und jene philosophische Unerbittlichkeit, die mit detektivischem Blick den Spuren des alten Gottes folgt, um dessen Sinnmetastasen mit genealogisch geschärftem Skalpell bloßzulegen. So gehört spätestens seit Nietzsche zum Fundus des Denkens, ob dem Moralregime des Sinns und dessen theokratischer Wahrheitsgier ungeachtet zahlreicher, vorrangig ästhetischer Attentate und Revolten je zu entkommen sei. Zumal dem der Sprache. "Werden wir Gott womöglich wirklich nicht los", "weil wir noch an die Grammatik glauben" (18)? Damit etabliert sich das Nuktiv vom geschlossenen System als labyrinthischer Zirkel der Erkenntnis: daß der Nichtsinn selbst wiederum zum Sinn wird, die Destruktion von Metaphysik sich erneut als Metaphysik manifestiert oder die Subversion von Ökonomie der Ökonomie verschworen bleibt. Damit etabliert sich aber auch die Sucht, über die Figur des Unhintergehbaren neue Sicherheit, womöglich den großen Akt der Sinnstiftung zu inszenieren. Daß Kommunikationsverweigerung dem kommunikativen Verständigungsapriori nicht enttrinnen könne, avanciert bei Apel und Habermas zum Begründungsprinzip der Diskursethik.

Deren Insistenz auf der Intersubjektivität des *genus humanum* beruft sich auf das soziokulturelle Essential der Sprache als transsubjektiver, kommunikativ-ethischer *conditio sine qua non* menschlichen Lebens. Scheinbar Legitimation genug, das Postulat einer idealen Kommunikationsgemeinschaft zu konstruieren, auf die jedes Sprachsubjekt aufgrund seines Verständigungs- und Vernunftpotentials hin ausgerichtet sei. Ansporn genug auch, sich wie Karl-Otto Apel mit der Attitüde eines Gründungsheroen aus den Glanzzeiten metaphysischer Spekulation um eine sprachphilosophische Letztbegründung in Sachen Ethik zu mühen. Fasziniert vom Gedanken, im Theorien- und Methodenbabel einen allgemein verbindlichen Ort philosophischer Wahrheit zu behaupten. Einen, der den versprengten Diskursen das Asyl eines zwar minimalen, aber desto sichereren Konsenses gewährt.

Als einer der herausragenden diskursethischen Ideenlieferanten fungiert Kant. Was das Instrumentarium regulativer *Topoi*, etwa die unendliche Annäherung an die ideale Kommunikationsgemeinschaft anbelangt ebenso wie hinsichtlich der Abstraktheit ethischer Prinzipien. Versuchte doch schon Kants genial ausgezirkelte Konstruktion subjektive Verantwortung und makroethische Belange zum Einstand zu bringen, indem sie den kategorischen Imperativ von empirischem Ballast freihielt. Von nun an geht in Kants Schule, wer wissen will, wie sich Gattungsapell und Subjektemphase zur Formel zwingen lassen; wie ein Prinzip universal wird oder, nach Auskunft der Kritik, formalistisch. Und wie Kant muß auch die Konsensstheorie um des umfassenden Gültigkeitsanspruchs willen all das in Schach halten, wenn nötig ausschließen, was dem Regel-, Ordnungs- und Sauberkeitsideal einer universalistischen Prinzipien-Philosophie gefährlich werden kann: die Vermischung verschiedener Diskursgattungen, die Subversion logischer Gesetzmäßigkeiten, das Mißtrauen gegen

den kommunikativen Goodwill. So charakterisieren durchweg Prädikate wie "ernsthaft", "zurechnungsfähig", "höflich" oder "sinnvoll" das Selbstverständnis einer Theorie, die nicht zuletzt aufgrund ihres (formal)logischen Arsenal und des Fetischs des Allgemeinen über den Status der Diskurswürdigkeit entscheidet und ihrem disziplinären Reglement von Zulassung und Ausgrenzung zufolge der Ökonomie des Mangels verpflichtet bleibt.

Absurd wäre es, Bedeutung und Notwendigkeit rational-argumentativer Diskursformen in Abrede zu stellen. Oder zu verkennen, daß sich eine Ethik, die nicht im Vorteils- und Interessengeflecht des gesellschaftlichen Molochs und seiner privaten wie nationalen Egoismen untergehen will, an "Weltproblemen" wie der "weltweiten Ausbeutung der Natur, dem Hunger in der Welt und der Bedrohung des Weltfriedens" zu orientieren hat (19). Doch verharmlöst sich das Kommunikationsideal aufgrund seiner vom Arbeits- und Produktionsbereich zum übergreifenden moralischen Universalismus abgehobenen Metaebene sprachgebundener Vernunft seinerseits zur Wunschproduktion realitätsferner Überbauphantasien. Unbekümmert um die Gewalt des materiellen Systems und gestützt auf ein Verständigungskonzept, das wenig Verständnis für die häufig genug gebotene Dringlichkeit hat, die allseits beschworene Konsensdirektive und ihren unutilgbaren Rest der Beschwichtigung durch Irritation und Verweigerung kommunikativer Ausgleichsstrategien zu unterlaufen; angesichts des ökonomisch stabilisierten Terrors konformistischer Übereinkunftsideologien, deren vollmundige Sprachlosigkeit und strangulierendes Moderatorenideal die privaten Abhängigkeiten in Bann hält, um selbst noch den Protest bestehenden Machtstrukturen zuzuschlagen. Wenig berührt auch von einer Skepsis, die in der Immanenz der Sprache und ihrer operationalen Ratio das mentale Gefängnis mutmaßt und sich wider die zuversichtliche Trennung von Genesis und Geltung die Fusion normativer Sprachvernunft mit dem zivilisatorischen Zwang der Selbsterhaltung und dessen Behauptungs- und Dominanzstrategien nicht als sekundär ausreden lassen will.

Diskursethische Sicherheitsphantasien vergessen zu leicht, daß seit Kant Moderne und Wagnis Synonyme sind. Im Zeitalter der Kritik wandelt sich Philosophie zum Expeditionsunternehmen, der Philosoph, der den Kontinent des Wissens neu vermisst, zum Forschungsreisenden. So wirkt bereits die *Kritik der reinen Vernunft* in einigen Passagen wie das Logbuch eines James Cook der Philosophie: eine Logonautik, deren maritime Bilderwelt das Szenarium von Aufbruch, Gefahr und vom Orten neuer Ufer präzise zur Darstellung bringt. Ihr wird das "Land der Wahrheit" zur Insel, umgeben vom "weiten und stürmischen Ozeane (...) des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt" und "den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht" und "in Abenteuer verflucht" (20). Gerade die methodischen Klippen und Abgründe in Kants *Odyssee des Denkens* aber - eingeschlossen vom unbekanntem An sich einer Erkenntnis jenseits der Erfahrung, orientiert am Leitstern des Als ob einer gnadenlos innerweltlichen Moralszenarie - schärfen sich bei Nietzsche zur Radikalisierung von Fiktion und Schein. Sein Anschlag auf die philosophische Tradition setzt eine Sprengkraft frei, die die Bastion transhistorischer Wahrheiten in Trümmer legt. Eine innovative Destruktion, die schockhaft sämtliche ontologische Gewißheitsdomänen enteignet. Im Bewußtsein dieser erkenntnistheoretischen tour de force und angesichts der mächtigen metaphysischen Begriffshydra setzt Nietzsche auf einen Perspektivismus der Interpretation, auf regulative Fiktionen und die plastische Kraft des schöpferischen Entwurfs. Natürlich ließen die logischen Fallensteller nicht lange auf sich warten: diskreditierte sich doch Nietzsches Wendung von Sprache und Moral gegen das Vernunft- und Wahrheitsmonopol schließlich selbst durch ihre Fesselung ans logosfixierte Denktterrain. Ein Einwand, dem Entscheidendes entgeht: daß nämlich von nun an die Hauptagenten des logischen Diskurses, die von Identität und Widerspruch (und sei es der performative), als Erben des Theologumenons von Gut und Böse nicht mehr vom Bodensatz ihrer eigenen Zersetzung zu lösen sind.

Übrigens begegnen in der Rezeptionsgeschichte der Ethik Kants zahlreiche Einwände, Demaskierungen und Angriffe, die sich partiell auch heutige Imperativ- und Universal-Ethiken gefallen lassen

müssen. Schon der Kantianer Schiller opponierte gegen einen Rigorismus, der jede Spur von Neigung aus dem Bereich des Sittlichen verbannt, und titulierte den "Königsberger Weltweisen" gar als Drakon. Hegel entdeckte im Formalismus des kategorischen Imperativs das "Prinzip der Unsittlichkeit" selbst. Schopenhauer prangerte Kants Pflicht- und Sollensethik als "Sklavenmoral" an, sofern sie den Drohungen und Versprechungen einer "gebietenden Stimme" in eigennützigem, moralisch wertlosem Gehorsam ergebe sei. Und daß Nietzsche der ontologischen Würde von Moral genealogisch den Gnadenstoß versetzt hatte, veranlaßte Freud, den archaischen Grund der ethischen Bastion transparent werden zu lassen; mit Blick auf das Zwangsartig-Blinde des kategorischen Imperativs und die Pathologie der Pflicht inmitten der ödipalen Verfaßtheit der Kultur und ihres Dramas von Triebbegehren und Triebverzicht. Schließlich hob Adorno das repressive Instrumentarium der kantischen Ethik auf den Prüfstand: ihre Aufrüstung gegen den Skandal der Sinnlichkeit, das Magazin ihrer Herrschafts- und Gewaltfiguren, die Vernunftdespotie der "Nötigung" und "Unterwerfung". Von hier aus wäre manches besser zu verstehen, was dem stereotypen Abwehrschema von Gut und Böse allzu leicht als unfassbar anheimfällt.

Daß etwa Adolf Eichmann vor Gericht unermüdlich Pflicht und Gesetz thematisierte, ist bekannt. Weniger bekannt vielleicht, daß er ausdrücklich auf die *Kritik der praktischen Vernunft* verwies und mit einer Wiedergabe des kategorischen Imperativs aufwartete. Nun gilt Kant gerade als Prüfstein sittlichen Handelns, ob die einzelne Willensmaxime zum ethischen Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sei. Ideal einer Autonomie, das bei Eichmann zur Unterwerfung unter den Willen des Massenmörders Hitler pervertiert, zur Subalternität eines Verwaltungsmörders, der die Deportation der Juden in die Vernichtungslager organisiert, ohne sich je in die "Nesseln einer eigenen Entscheidung" zu setzen. Getreu Hans Franks "kategorischem Imperativ des Handelns im Dritten Reich": "Handle so, daß der Führer, wenn er von deinem Handeln Kenntnis hätte, dieses Handeln billigen würde." (21) Hier geht es nicht mehr um die Souveränität des moralischen Subjekts; hier geht es um das "maschinelle Funktionieren" des einzelnen nach Maßgabe einer unmenschlichen "Technik des Staates" (22). Eichmann selbst sprach von "Kadavergehorsam", vom "kategorischen Imperativ für den Hausgebrauch des kleinen Mannes".

Wie groß, ja unüberbrückbar jedoch die Kluft zwischen Kant und Eichmann aufgrund der Differenz von postulierter Autonomie und verbrecherischer Hörigkeit im Pflichtverständnis auch sein mag: Nietzsches Kritik an der Theozie des imperativischen Diktats, seine Bloßstellung des autoritären Charakters im Subordinationsbedürfnis unter ein wie immer institutionelles oder ideelles "Etwas", dem "unbedingt gehorch(t)" werden kann, sein diagnostischer Blick für die "deutsche Tugend", 'sich zu unterwerfen und zu folgen', nicht zuletzt sein Argwohn, daß schließlich sogar "Kant seinen Umweg um die Moral nur deshalb genommen" habe, "um zum Gehorsam gegen die Person zu gelangen" (23), lassen auch den kategorischen Imperativ auf den "kategorischen Imperator", auf den Kontext von Macht und Fügsamkeit hin durchlässig werden. Auf ein Absolutheitsdogma, dem das Mißtrauen gegen individuelle Mündigkeit zur formalen Physiognomie seines Inhalts wurde. "Gesetz war Gesetz, Ausnahmen durfte es nicht geben": für Hannah Arendt Grund genug, darin eine Parallele zwischen der Motivation des NS-Schergen und der Reflexion des Philosophen zu sehen (24).

Kants Ethik, eine des Protests und der Melancholie, entfaltet sich als jenes Wechselspiel von Autonomie und Einsamkeit, das den Einspruch gegen die Instrumentalisierung des Subjekts gründiert. Von hier aus formuliert Kants Einsicht: "die Tugend wird immer nötiger, aber auch immer unmöglicher in unsrer jetzigen Verfassung" (25), ein aktuelles ethisches Dilemma. Das einer Moral, die nicht mehr auf das heteronome Gebot des "Du sollst!" und dessen theologischen Kanon von Gut und Böse setzen kann, und die als eine der Universal-Postulate Gefahr läuft, der Praxisapathie und dem Zynismus zuzuarbeiten oder in akademischem Hypertrophismus humane Gemeinplätze zu verwalten. Das Regulativ, "in allem Tun und Lassen" das "Überleben der menschlichen Gattung als der realen Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen" (26), nützt wenig, dem Vermittlungsgetriebe der arbeitsteiligen Industriegesellschaft mit

ihren Profitobsessionen und flottierenden Delegationstransfers konkret zu begegnen. Ebenso wenig wie Hans Jonas' Variante eines neuen kategorischen Imperativs, der seine Hoffnung auf das abstrakt einzelne Individuum im Vertrauen auf viele einzelne setzt: "Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden." (27) Ethische Großregulative entschärfen sich im geschlossenen System von Moral und Amoral zum Ornament. Wobei gerade der Abstraktionstribut ihrer Prinzipien den Anachronismus einer universalen Ethik bestätigt, ihre objektiv unmögliche Konkretion, ihr Bilderverbot. Konnte sich doch schon bei Marx, Büchner oder Daumier der moralische Universalismus Kants nur noch als Zynismus entlarven; das Menschheitspathos einer Ethik also, die mit dem Dogma vom Gewissen als einer "ursprünglichen intellektuellen und moralischen Anlage" (28) und mit der These, daß das, "was Pflicht sei, sich jedermann von selbst darbietet" (29), unerbittlich und unbekümmert um Eigentumsverhältnisse und Ständeprivilegien jedes vernünftige Wesen in gleicher Weise unter Vertrag nahm.

Daß die Kommunikationstheorie das "Nicht-Hintergehbare" (30) sprachlicher Verständigung innerhalb sprachlich strukturierter Lebensformen als ethisches Implikat eines wenn auch schwachen Vernunftbegriffs etablieren kann - aufgrund der Faktizität des Gegebenen -, verlangt eine Reihe konzilianter Vorentscheidungen. Als wären Sprachkrise und Sprachkritik und der Ekel am Kommunikativen seit Hölderlin, Nietzsche und Hofmannsthal lediglich ein pathologisches Zeremoniell im ästhetischen Reservat, muß etwa der traumatische Kontrapunkt, der nunmehr alle Intersubjektivität gründiert, ausgeblendet oder marginalisiert werden: das Stigma nämlich, wie sehr die Legierung von Sprache und Ökonomie im Bann des instrumentellen Kalküls und der dem Äquivalenzexzeß des Tauschs verschworenen Furie von Entsinnlichung und Abstraktion den Traum von kommunikativer Freiheit bereits in die Agonie einer unermüdlich sprechenden und agierenden Sprachlosigkeit und Simulation gleiten ließ. Gleichsam als Einlösung der Kantschen Schreckensvision vom Marionetten-Szenarium menschlichen Lebens, in dem "alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde" (31). Solange die Kommunikationstheorie den offenen Diskurs kritischer Sensibilität, der gerade zu seinen Stärken zählt, sich nicht ständig vor dem Realitätsprinzip sprachlicher Identitäts- und Konsequenzlogik zu legitimieren, insgeheim als den Diskurs von Kommunikationsdesperados und Sprachdefätisten beargwöhnt; solange sie darauf setzt, das Tableau der Widersprüche mit dem Firmis kontrollfixierter Konsensstrategien zu überziehen, deren Verständigungsbegriff in Komplizenschaft mit den Konstanten von Investition, Rendite, Effizienz und Funktionalität verwertungsbesessener Produktion steht; solange sie sich schließlich der Imaginationslogik ästhetischer Expressivität überlegen glaubt: solange läuft die Theorie des kommunikativen Handelns und ihre diskursethische Spezifizierung als bürokratisches Vernunft-Engineering leer (32). Bleibt zu hoffen, daß sich der logozentrische Kahlschlag des Mimetischen und das Faszinosum vom "herrschaftsfreien Diskurs" nicht vollends zur sprachhypnotischen Affirmation des Bestehenden stabilisieren. Zumal wider die inflationäre Rede vom "Ethos der Gegenseitigkeit" und von der "idealen Sprechsituation" vorerst nur ein negatives Regulativ kompromißloser Illusionslosigkeit immunisieren kann, frei vom Dogmatismus fatalistischer Teleologie: daß nämlich die Macht in jedem Diskurs lauert, "den man führt, und wäre es auch von einer Stätte außerhalb der Macht aus" (33).

- (7) Jean-Jacques Rousseau, *Über Kunst und Wissenschaft*, in: *Schriften zur Kulturkritik*, Hamburg 1978, S.57
- (8) Kant, *Anthropologie*, S.433
- (9) Ebd., S.434
- (10) Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Hamburg 1973, S.53
- (11) Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, WW V, S.580
- (12) Kant, *Grundlegung*, S.68
- (13) Max Weber, *Die protestantische Ethik*, Bd.I, Hamburg 1975, S.135
- (14) Kant, *KpV*, S.210
- (15) Kant, *Metaphysik der Sitten*, WW VIII, S.573
- (16) Weber, *Protestantische Ethik*, I, S.158
- (17) Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, KSA XII, S.148
- (18) Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA VI, S.78
- (19) Michael Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, Berlin 1981, S.46
- (20) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, WW III, S.267f.
- (21) Hans Frank, *Die Technik des Staates*, München 1942, S.15f.
- (22) Ebd., S.18
- (23) Nietzsche, *Morgenröthe*, KSA III, S.187f.
- (24) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Reinbek/Hbg. 1978, S.175
- (25) Kant, *Handschriftlicher Nachlaß*, Ges. Schr. Bd.XX (Hg. Preussische Akademie der Wissenschaften), S.98
- (26) Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd.II. Ffm 1976, S.431
- (27) Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Ffm. 1984, S.36
- (28) Kant, *Metaphysik der Sitten*, S.573
- (29) Kant, *KpV*, S.149
- (30) Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Ffm. 1988, S.180
- (31) Kant, *KpV*, S.282
- (32) Zur Auseinandersetzung mit Diskursethik und Kommunikationstheorie vgl. auch den Sammelband *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lüneburg 1989
- (33) Roland Barthes, *Leçon*, Ffm. 1980, S.13

(1) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, WW VII, Hg. Wilhelm Weischedel, Ffm 1968, S.140

(2) Vgl. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, WW XI, S.142. Desgleichen Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke* Bd.I, Hgg. Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert, München 1980, S.299

(3) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, WW VII, S.24

(4) Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, WW XII, S.600

(5) Ebd., S.61

(6) Kant, *KpV*, S.209













Im Grenzland der Schrift

Randgänge zwischen Philosophie und Literatur

- "Und wenn ich Dich meine Liebe rufe, meine Liebe, rufe ich dann Dich oder meine Liebe? Du, meine Liebe, bist Du es, die ich so nenne, Du, an die ich mich richte? Ich weiß nicht, ob die Frage wohlgeformt ist, sie macht mir Furcht. Aber ich bin sicher, daß die Antwort, wenn sie mir ankommt eines Tages, mir von Dir gekommen sein wird. Du allein, meine Liebe, Du allein, Du wirst sie gewußt haben."

- "Die absolute Gewißheit, die das *Duell* bestimmt (*Romeo und Julia* ist die Inszenierung aller Duelle), ist die, daß einer vor dem anderen sterben muß. Der eine muß den anderen sterben sehen. Ich könnte zu jedem beliebigen anderen sagen: da wir zwei sind, wissen wir auf völlig unabwendbare Weise, daß einer von uns vor dem anderen sterben wird. Einer von uns wird den anderen sterben sehen, einer von uns wird überleben, und wäre es nur für einen Augenblick. Einer von uns, nur einer von uns, wird den Tod des anderen - und seine Trauer tragen."

- "Von dem Schwur an, der zwei Begehrende verbindet, trägt jeder der beiden schon die Trauer um den anderen, ebenso wie er dem anderen seinen Tod anvertraut: wenn du vor mir stirbst, werde ich dich bewahren, wenn ich vor dir sterbe, wirst du mich in dir tragen, der eine wird den anderen bewahren, wird ihn schon von der ersten Erklärung an bewahrt haben. (...) Alles fängt also mit diesem Überleben an. Jedes Mal, wenn ich liebe oder jedes Mal, wenn ich hasse, jedes Mal, wenn ein Gesetz mich dem Tod des anderen gegenüber *verpflichtet*. Es ist dasselbe Gesetz, dasselbe doppelte Gesetz."

- "...Daran erkenne ich, daß ich Dich liebe: Du läßt in mir eine Wunde, die ich nicht ersetzen möchte...." (1)

"Aber ich bin sicher, daß die Antwort, wenn sie mir ankommt eines Tages, mir von Dir gekommen sein wird." "Du läßt in mir eine Wunde, die ich nicht ersetzen möchte."

In diesen Sätzen des französischen Philosophen Jacques Derrida kündigen sich nicht nur die Themen an, die ihn, wie er es einmal umschrieb, zu einer fortwährenden "besessenen Meditation" anhalten, sondern sie lassen auch bereits die Vielfältigkeit des Denkens und Schreibens dieses Philosophen ahnen; eine Vielfältigkeit, die die Grenzen und Einteilungen der verschiedenen Diskurse, zum Beispiel die der strikten Trennung von Literatur und Philosophie, in Frage stellt, ja oft durchbricht, und zwar, indem sie die Verschiedenheit beider respektiert.

Das Schreiben Derridas nimmt deshalb viele Gestalten an: von der philosophischen Abhandlung wie die Studien über Platon, Hegel, Husserl und Heidegger bis hin zu den Sendungen der *Postkarte*, die ein Reise- und Arbeitsjournal mit Liebesbotschaften an eine oder mehrere weibliche Adressatinnen verweben, und deren zweiter Teil aus theoretischen Abhandlungen über Freud und Lacan besteht. Die *Grammatologie*, diese große Kritik der das abendländische Denken charakterisierenden Vorherrschaft des gesprochenen Wortes und seines unerschütterlich anwesenden Subjektes über die als abgeleitet deklassierte Schrift, zeigt, wie solche in der Philosophiegeschichte oft gewaltsam betriebene Aufwertung der Anwesenheit, des Bei-sichselbst-seins und -bleibens die Differenz negiert, die Andersheit, die Entfernung, die Sterblichkeit und die Abwesenheit. *Glas* konfrontiert in zwei unabhängigen, doch nebeneinander oder "gegeneinan-

derüber" verlaufenden Kolumnen Hegel und Genet, um durch alle Register der Sprache hindurch, von der philosophischen Begrifflichkeit bis zu Umgangssprache und Provokation, den Schauplatz und das Begehren der Schrift zu inszenieren. Einen weiteren Grenzgang zwischen Literatur und Philosophie unternimmt der kurze Text *Feuer und Asche*, eine mehrstimmige Meditation über Trauer und Gedächtnis.

Das Spielerische, das das Schreiben Derridas an vielen Orten charakterisiert und das seinem Autor häufig vorgeworfen wird, erweist sich beim näheren Hinsehen stets als verwickelte, vielfach gefaltete Strategie, als Neu- und "Wieder-Inszenierung" einer philosophischen Urscene, die das Spiel, den Zufall, das Viele, das Nicht-Kalkulierbare, kurz das Andere der philosophischen Ideen dem Einen Ursprung, der Einen Wahrheit, der Einen unberührbaren Gegenwart unterordnete. In Texten der abendländischen Philosophie, die davon beseelt sind, den Menschen seines Einen Ursprungs zu versichern, seine Rede in Einem letzten Sinn zu verankern, seine Vorstellungen, Gedanken, Ideen mit dem Licht Einer Sonne zu erhellen, verfolgt Derrida die Spur des *geteilten* Ursprungs.

Anstatt sich als der Wesenheiten teilhaftige auszugeben, lassen die "Begriffe" dieses Denkens Spuren einer ursprünglichen Teilung, eines ursprünglichen Einrisses sichtbar werden, so daß im traditionell philosophischen Sinne hier also eigentlich weder von Begriffen noch von Ursprünglichkeit die Rede sein kann. In Termini wie *Spur*, *Differenz*, *Rest*, *Supplement*, wie sie Derridas Denken prägen, wird der alten abendländischen Sehnsucht nach ungeteilter, vollständiger Gegenwart des Denkens, des

Bewußtseins bei sich selbst, ihre eigene Unmöglichkeit vorgeführt.

Derrida unternimmt dies zunächst am Begriff der Schrift.

In der Tradition des abendländischen Denkens wurde das Zeichen, das man als *Schriftzeichen* der lebendigen Stimme entgegengesetzte, als *Re-präsentiertes*, der vollen Präsenz, der lebendigen Gegenwart nicht teilhaftiges abgewertet. Doch was hat es mit dieser lebendigen Gegenwart des sprachlichen Zeichens in Form der Stimme auf sich? Derrida hat sie in seiner Kritik am Husserlschen Zeichenbegriff präzise bestimmt: Ein Zeichen kann als solches "und als Sprache überhaupt nur insofern fungieren, als seine formale Identität es wiederzugebrauchen und wiederzuerkennen gestattet. Diese Identität aber ist notwendig eine ideale. Deshalb ist ihr notwendigerweise Repräsentation implizit: als *Vorstellung*, Ort der Idealität überhaupt, als *Vergegenwärtigung*, Möglichkeit der reproduktiven Wiederholung überhaupt und als *Re-präsentation*, sofern jedes signifizierende Ereignis Substitution (eines Signifikats ebenso wie der idealen Form des Signifikanten) ist." (2)

Diese Struktur der immer schon vielfältigen *Repräsentation* ist aber *jedem* Zeichen inhärent, den stimmlichen, mündlichen Zeichen ebenso sehr wie den schriftlichen, den Graphemen, so daß die behauptete absolute Nähe bei sich der Stimme, die Husserl (wie Hegel) postuliert, sich als in ihrem Innern von der Wiederholung und der Nicht-Präsenz artikuliert erweist. Die von der Philosophie angestrebte Präsenz erweist sich als eine Immer-schon der Wiederholung unterstehende, das heißt, die Eiholung und Rekonstruktion ihres *Ursprungs*, der allein ihr volles Gegenwärtigsein garantieren könnte, offenbart sich

als eine sich im Unendlichen verlierende, wiederholende Wiederholung; der Ursprung erweist sich als in einer absoluten Vergangenheit versunkener. Auch ein Sprechen, das vorgibt, sich selbst präsent zu sein und nicht des Umwegs über das Zeichen zu bedürfen, muß also als von Wiederholung und Repräsentation abhängig gedacht werden.

Die Struktur des Zeichens wird somit im allgemeinen von der Wiederholbarkeit oder, wie Derrida sagt, von der Iterierbarkeit bestimmt, die die Mitteilbarkeit des Zeichens ausmacht und seinen Fortbestand über den Tod des aktuellen Senders bzw. Empfängers hinaus sichert.

Es zeigt sich also, daß die dem "klassischen und enggefaßten Begriff von Schrift" eigenen Merkmale nicht nur für die Schrift gelten, sondern für jede Sprache, also auch für die gesprochene, und sich "letztlich in der Totalität von 'Erfahrung'" finden, im Sinne der philosophischen 'Erfahrung', deren Ziel die Selbstpräsenz als Bewußtsein ist. Was sind nun jene Merkmale? Das schriftliche Zeichen (*signe*) erschöpft sich erstens nicht in der Gegenwart seiner Einschreibung. Wiederholbarkeit, Iterierbarkeit auch in Abwesenheit des Subjektes, das es hervorgebracht hat, ist Bedingung für jedes Zeichen. Zweitens hat das Zeichen die Kraft des Bruchs mit dem Kontext, also zunächst mit dem Kontext seiner Einschreibung, das heißt mit der Anwesenheit des Schreibers: es ist lesbar trotz der Abwesenheit des Autors oder des Schreibenden; Bruch sodann mit dem semiotischen und internen Kontext, der seine Einschreibung in andere Ketten von Zeichen ermöglicht. "Kein Kontext kann es einschließen". Der Grund für diese "Kraft des Bruches" liegt drittens in der "Verräumlichung", "die das schriftliche Zeichen konstituiert", in den

für die Lesbarkeit unerläßlichen weißen Stellen und den für die Hör- und Verstehbarkeit ebenso notwendigen Pausen zwischen den Wörtern. Diese weißen Stellen erschöpfen sich nicht in der "einfachen Negativität einer Lücke", sondern sind Bedingung für das "Auftauchen des Zeichens". Sie sind also keine Negativitäten im Sinne Hegels. Die Schrift bestimmt sich demnach als ein "Gitterwerk von Verlöschen und Differenz, von Einheiten von Iterierbarkeit". Diese die Identität des Zeichens konstituierende Wiederholbarkeit gestattet ihm gleichzeitig nie, eine Identitätseinheit für sich zu sein. Das von de Saussure "Konvention" Genannte, nämlich eine der das Zeichen konstituierenden Bedingungen, garantiert eine "gewisse Selbstidentität", die unabhängig vom jeweiligen Sprecher "seine Erkennbarkeit und seine Wiederholbarkeit gestatten muß". Dies macht "jedes Zeichen, auch ein mündliches, ganz allgemein zu einem Graphem, das heißt (...) zur nicht-anwesenden *Übriggebliebenheit* (*restance*) eines differentiellen, von seiner angeblichen 'Produktion' oder seinem Ursprung abgeschnittenen Zeichens". Dieses Gesetz gilt allgemein: "es gibt keine Erfahrung von *reiner* Anwesenheit, sondern nur Ketten von differentiellen Zeichen."

Wenn die Intention, die Absicht und das Wollen des Subjekts eine Äußerung beseelt, führt die Iteration, die diese Äußerung strukturiert und ermöglicht, einen *Bruch* ein, eine "Dehiszenz": die Anwesenheit des Subjekts ist im Zeichen unterbrochen. Diese irreduzible Abwesenheit des Sprechers bzw. Senders und das solcherart geöffnete "Spiel von Spuren", von Verlöschen und Differenz nennt Derrida *différance*. (3)

Die Methode, die hier für die Untersuchung des Begriffs der Schrift, bzw. des Zeichens angewandt wird, kann insofern *Dekonstruktion* genannt werden, als ein Begriff der Anwesenheit und die durch diese garantierte Identität als eine ideal konstruierte aufgedeckt wird. In diesem Begriff der lebendigen Gegenwart, der die Aufschubstruktur der Schrift als unwertig verbannte, ging es letztlich um die Verschleierung des Bezugs zwischen Sprachlichkeit und Abwesenheit, zwischen Sprachlichkeit und Tod. Dabei ist es gerade dieser Bezug, der die Bedeutung ermöglicht und erzeugt - indem er ihr absolut Prekäres erzittern läßt.

Eines der Motive der Dekonstruktion besteht darin, noch in der *Suche* nach dem Ursprung die Markierungen und Prägungen durch eine Hierarchie und die von ihr hinterlassenen Narben aufzuzeigen, die die Unmöglichkeit des Einen Ursprungs gewaltsam verdeckt, und gleichzeitig die Öffnung und Differenz, die im vielfältigen Anfang war, gewaltsam verschließt. Paradigmatisch für diese Schließung der Differenz ist die Abwertung, wenn nicht die Verwerfung der Geschlechterdifferenz in der Philosophie.

Bekanntlich war die Philosophie immer darum bemüht, ihre Rede von den anderen Diskursen abzugrenzen. Denn die unendlichen und unendlich verschiedenen Stimmen der Dichtung, der Literatur, des Begehrens und der Liebe *bedrohen* die Eine Stimme der Einen Philosophie und ihrer Einen Wahrheit, sie reißen sie mit und verschleppen sie in eine Gegend, die keinen Ursprung mehr kennt. Die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Diskursen ist also ein *philosophisches* Problem, weil die angebliche Einheit der

Philosophie hier auf dem Spiel steht, wenn nicht schon immer verloren ist. Wenn Platon die Dichter und Sänger aus der idealen Polis verbannen wollte, so, weil die irreduzible Vielfältigkeit der Diskurse, der gesprochenen, gesungenen, geschriebenen Reden den Logos hinsichtlich seiner Herkunft verunsicherte: sein *einer* Vater erwies sich schon als das Kind *vieler* Reden, *verschiedener* Gesänge, als das Kind *anderer* Stimmen.

Jacques Derridas Schriften geben diesen anderen Stimmen Raum, lassen sich von ihnen führen, und das heißt auch, verführen.

Die *différance* öffnet in Derridas Zeichenkonzeption die *Möglichkeit* des Stattfindens der Nachricht und ist deshalb *Ereignis*.

Im Nachdenken über Fragen wie zum Beispiel der des Namens, der Gabe des anderen, der Ankunft als Ereignis des anderen kann nicht mehr die Neutralität eines theoretischen Diskurses aufrechterhalten werden. Denn die Fragen, die sich hier ankündigen, stören schon im Augenblick ihres Auftauchens den behaupteten Ursprung aus sich selbst des Subjekts der abendländischen Philosophie. Die Antworten, die uns ankommen können (und die uns deshalb auch *nicht* ankommen *können*), kommen uns immer schon vom anderen her. Das gilt umso mehr von den Fragen. Dieser geteilte, vielfältige Ursprung der Worte dringt schon in die erste Antwort, die früheste Bestätigung, den ersten Atem: "...der erste Atem hängt am Atem des anderen, ist schon, immer ein zweiter Atem", heißt es in einem Text über James Joyce. Und wie dieser immer schon vielfältige Atem hängt ein einfaches "ja", diese früheste und vielleicht letzte Antwort, wie auch schon Nietzsche es wußte, der das "ja" feierte wie selten ein Philosoph,

immer schon mit einem zweiten "ja" zusammen: "Man kann nicht *ja* sagen, ohne zu versprechen, es zu bestätigen und sich an es zu erinnern, es in einem anderen *ja* gegengezeichnet zu bewahren, ohne das Versprechen und die Erinnerung, das Versprechen der Erinnerung." (4)

Jacques Derrida, der 1930 in El Biar, Algerien, geboren wurde, gehört zu den umstrittensten Philosophen unserer Zeit. Die Randgänge, Grenzgänge seines Schreibens werden oft als unlesbar kritisiert, wenn nicht - ungelesen - beiseite gelegt. Aber können Name, Gabe, Eingedenken, Spur des Anderen sich so ohne weiteres zu lesen geben? Braucht es nicht eines geduldigen Dechiffrierens, damit sie sich *geben*? So wie man ein feines, die Nuancen differenzierendes Ohr braucht, um die vielfältigen Stimmen, die vielen Timbres des sich ankündigenden Anderen wahr-zunehmen.

Elisabeth Weber: Herr Professor Derrida, in Ihrem Buch über Paul Celan, *Schibboleth* (5), schreiben Sie an einer Stelle, daß es die "Unentschiedenheit" der Grenze zwischen Literatur, Poesie und Philosophie ist, die diese "am meisten dazu herausfordert, zu denken". Wenn die Philosophie sich also "im Umkreis des Dichterischen" oder der Literatur "wiederfindet", so aufgrund dessen, was Sie "die *philosophische Erfahrung*" nennen: nämlich "eine gewisse hinterfragende Überschreitung der Grenzen, die Unsicherheit bezüglich der Grenze des Bereichs der Philosophie - und vor allem die *Erfahrung der Sprache*, die stets ebenso dichterischer oder literarischer wie auch philosophischer Natur ist." (S. 95-6) Wenn philosophieren darin besteht, immer wieder die Un-

sicherheit der Grenzen der Philosophie zu befragen und zunächst einmal diese Grenzen zu erinnern, so könnte Philosophie, wie es anderswo in demselben Buch über die Dichtung heißt, als das "akzeptierte Gedächtnis einer nichtgewählten Bestimmung" (106) beschrieben werden. Daß die Philosophie ihre eigene Bestimmung *nicht* wählt, scheint aber doch das spezifisch Philosophische verschwinden zu machen.

Jacques Derrida: Ja, die Schwierigkeit der Frage oder des Bienenstocks an Fragen, die Sie soeben aufgeworfen haben, ihre Schwierigkeit, aber auch ihre Notwendigkeit liegt vielleicht an der Tatsache, daß die Unentschiedenheit der Grenze nicht nur zwischen Literatur und Philosophie und Dichtung und Philosophie stattfindet. Diese Unentschiedenheit betrifft die Grenze überhaupt, die zum Beispiel die Literatur von irgendetwas oder die Philosophie von irgendetwas trennt. Damit will ich sagen, daß derselbe Text, derselbe Satz in unterschiedlichen Situationen einmal dem literarischen Feld angehören kann und das andere Mal der sogenannten Alltagssprache. Folglich ist es nicht die interne Lektüre eines Sprachphänomens, die erlaubt, es diesem oder jenem Feld zuzuordnen. Mit anderen Worten, derselbe Satz kann unter verschiedenen pragmatischen Bedingungen und unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Konventionen hier ein einfacher Zeilungsatz, dort ein Dichtungsfragment, und wieder anderswo ein philosophisches Beispiel sein. Denn die Bestimmung dieser Felder ist niemals in einer internen Lektüre oder einer internen Spracherfahrung entscheidbar, sondern nur im Ausgang von einer Situation, deren eigene Grenzen schwer anzugeben und in jedem Fall sehr veränderlich sind. Daher rührt

die dauernde Schwierigkeit, auf die Frage zu antworten, was denn Literatur, was denn Philosophie sei. Die Grenzen sind nicht natürlich.

Sie haben von den *parages* gesprochen, was Sie mit Umkreis übersetzten, was aber auch Gegend und Gewässer, Seestrich heißen kann. Das bedeutet eine Nachbarschaft, deren Entfernung schwierig zu ermessen ist, die also weder nah noch fern ist. Es gibt da eine Anziehung, eine Verwandtschaft, eine Nähe, jedoch ohne daß das eine beim anderen ankommt. Was in unserem Zusammenhang die Erfahrung des Umkreises, von dem Sie gesprochen haben, bestimmt, und was Sie in beiden Fällen von Erfahrung sprechen läßt, ist eben dieses Wort *Erfahrung*: philosophische Erfahrung, Erfahrung der Sprache. Man kann darunter in der Philosophie etwas anderes verstehen als in der Literatur. Die Erfahrung setzt natürlich ein Verhältnis der Begegnung voraus, der Aufnahme, der Wahrnehmung, aber das zeigt in einem vielleicht strengeren Sinn eine Bewegung des Durchquerens an. Eine Erfahrung machen ist überquerend, durchquerend gehen oder fortschreiten. Also eine Grenze oder Schranke überquerend. Die Erfahrung der Sprache müßte von Dichtung, Literatur und Philosophie geteilt werden. Obwohl der Philosoph sich stets auf die Erfahrung beruft und den Begriff der Erfahrung problematisiert, kann man sagen, daß er traditionell nicht die Erfahrung der Sprache thematisiert. Die Tatsache nämlich, daß die Philosophie sich in einem Idiom schreibt, wurde lange Zeit vom Philosophen gewissermaßen verneint, sei es weil er vorgab, sein Idiom, seine besondere Sprache im Hinblick auf eine universelle Sprache, auf eine Transparenz zu durchqueren, sei es, daß er, und das

läuft auf dasselbe hinaus, die natürliche Sprache, in der er sich ausdrückt, als empirische Zufälligkeit erachtet, und nicht als eine Erfahrung, die mit dem Denken verbunden ist. Natürlich ist eine solche Verneinung niemals konstant und gesichert; wie jede Verneinung verfängt sie sich in einem Widerspruch, anders gesagt: dem Philosophen bleibt nichts anderes übrig als anzuerkennen, daß die Philosophie nie außerhalb einer natürlichen Sprache stattfindet. Die sogenannten Grundbegriffe der Philosophie sind eng mit der Geschichte gewisser Sprachen verbunden, der griechischen, der lateinischen, der deutschen, und es gibt immer einen Moment, an dem man den Begriff nicht vom Wort trennen kann. Manchmal führt die Verbindung zwischen Wort und Begriff Metaphern, Tropen, rhetorische Figuren mit sich, die, wenn sie auch dem philosophischen Begriff nicht angeglichen werden können, doch fortfahren, in ihm umzugehen, ihm eine Richtung zu geben, so daß das philosophische Kriterium oft darin bestehen kann, sich von der rhetorischen Figur zu befreien...

Weber: ... und von der Herkunft (*provenance*)...

Derrida: ...und von der Herkunft einer natürlichen Sprache. Wie komplex aber auch die Arbeit des Philosophen in seiner Sprache sein mag, sei es, daß er sie annimmt, sei es, daß er sie verwirft, sei es, daß er an ihr arbeitet: die Erfahrung des Denkens ist *auch* eine Sache der Sprache, sie kann nicht einfach, wie soll ich sagen, so tun, als ob die Sprache in der philosophischen Erfahrung nicht im Spiel wäre. Und eben an diesem Punkt ist es natürlich manchmal schwer, zwischen einem philosophischen und einem dichterischen oder literarischen Text zu unterscheiden.

Um jedem Mißverständnis vorzubeugen: ich glaube, daß man in kontextuell klaren Situationen nicht nur zwischen einer philosophischen, einer literarischen und einer dichterischen Rede unterscheiden kann, sondern es auch muß. Wir verfügen dafür über viele Kriterien und Hilfsmittel. Man muß es so weit wie möglich tun. Aber es gibt vielleicht einen Punkt, und darin liegt die Schwierigkeit, die mich interessiert, es gibt einen Punkt, an dem die Unterscheidung zwischen zwei Erfahrungen gewagter wird. Ist man sich einmal darüber klar geworden, daß die Philosophie eine Sprache bewohnt und von einer Sprache bewohnt wird, so denke ich, daß der hellstichtigste und in gewisser Weise auch der freieste Weg, den man einschlagen kann, darin besteht, diesem Problem nicht auszuweichen, mit dieser Sprache zu schreiben, die philosophische Erfahrung der Sprache und die dichterische Erfahrung der Sprache so weit wie möglich vorwärts zu treiben.

Weber: In einem und demselben Text? In derselben Arbeit, an der man gerade schreibt?

Derrida: Das ist, glaube ich, nur in sehr bestimmten geschichtlichen und kontextuellen Situationen möglich. Man kann es tun, und man sollte es tun. Ich glaube, man sollte so schreiben, daß der Empfänger oder der Leser sich darüber bewußt wird, was an Sprache in der Philosophie auf dem Spiel steht, und was in der dichterischen Sprache an Philosophie und an Denken - man kann vielleicht zwischen beiden unterscheiden - auf dem Spiel steht.

Daher womöglich die Notwendigkeit, in der Tat, in einem und demselben Text heterogene Codes, Motive, Register, Stimmen zu benachbarn oder aufeinander zu pflöpfen. Natürlich sollte

man es nicht einfach tun, nur um es zu tun oder um unvereinbare Dinge zusammenzuzwängen oder um Verwirrung zu stiften. Aber man kann es tun, indem man versucht, die verschiedenen Register miteinander zu artikulieren, gewissermaßen den Text zu komponieren, damit die Artikulation dieser verschiedenen Stimmen zugleich zu denken gibt und damit die Sprache, die Philosophie in der Sprache zu denken gibt.

Weber: Die Philosophie legt also nicht im voraus ihre Bestimmung fest? Das würde uns zum zweiten Teil meiner Frage führen. Denn wenn die Philosophie anerkennt, daß sie von verschiedenen Stimmen durchdrungen wird, die nicht nur zu ihrem Gebiet gehören, dann kann sie in sehr verschiedene Gegenden verschleppt werden. Und eben dies sehe ich von Ihnen ins Werk gesetzt. Das hat Ihnen auch einige Kritik eingebracht.

Derrida: Ja. Die Einzigartigkeit der Philosophie besteht darin, daß ihr kein Gebiet im voraus gegeben ist. Wenn es Philosophie gibt, so ist sie eine Weise des Fragens oder des Suchens, die sich nicht von vornherein in einem Gebiet des Wissens oder der Rede einschließen läßt. Die Philosophie ist keine Wissenschaft, die über einen bestimmten Bereich von Gegenständen verfügte. Folglich ist die Philosophie immer dazu aufgerufen, die Gebietsgrenzen des Fachwissens und der Forschung zu übertreten und sich selbst über ihre eigenen Grenzen, aber auch über ihre Bestimmung zu befragen. Die Philosophie weiß nicht - an diesem Punkt ist sie ein Nicht-Wissen -, welche ihre Bestimmung und ihre Ankunft ist. Deshalb geht sie manchmal etwas blind vor, aber dafür auch mit der größtmöglichen Freiheit; sie kann anderen Arten des Wissens, der Rede, der Schrift entgegengehen. Immer ist sie dabei, ihre Grenzen zu verschieben.

Letztlich tragen alle philosophischen Diskussionen die Frage in sich: Was ist das, die Philosophie? Wo beginnt sie und wo hört sie auf? Welche ist ihre Grenze? Auch wenn die Diskussion einen bestimmten Gegenstand hat, genügt es, sie ein wenig weiter zu führen, um zu merken, daß es die Frage nach der Grenze des Philosophischen ist, die jedes Mal auf dem Spiel steht.

Weber: In dem eben von mir zitierten Buch, in dem Sie die Beziehung zwischen Philosophie und Literatur problematisiert haben, sprechen Sie sehr oft von der Rolle des Datums in den Gedichten Paul Celans. Denn Celans Gedichte schreiben häufig das Eingedenken eines *Datums* in sich ein.

Dieses Datum beschreiben Sie als "einen Einschnitt oder als Einkerbung, welche das Gedicht wie ein Gedächtnis, wie manchmal sogar mehrere Gedächtnisse in einem, wie ein Ursprungsmerkmal einer Herkunft, einer Zeit oder eines Orts, in seinem Leib trägt." Einschnitt, Einkerbung: mit anderen Worten: das Gedicht "verwundet sich zuallererst an seinem Datum". (S.41)

Für unseren Zusammenhang ist nun interessant, daß Sie später von der philosophischen Hermeneutik, also der philosophischen Auslegung des Gedichtes sagen, sie habe ihre ausgelöschte Herkunft, gewissermaßen die Bedingung ihrer *Möglichkeit* im Datum, in diesem Ereignis. Könnte man also fragen, ob sich auch das philosophische Nachdenken zuallererst an einem Datum verwundet, an *seinem* Datum verwundet?

Derrida: Ja, wir werden nachher von der Verwundung sprechen, von jener sehr eigenartigen Wunde, die das Datum ist. Einzigartige Wunde, weil sie gerade in der Einzigartigkeit besteht: darin, was dem Einzigartigen geschieht. Vorher

möchte ich aber noch dem, was Sie über die Herkunft zur Sprache brachten, ein Echo geben. Wir sagten gerade, daß es in einer philosophischen Rede oder Diskussion immer in gewisser Weise um die Grenze des Philosophischen geht, um die Grenze zwischen dem "Philosophischen" und dem "Nicht-Philosophischen". Man kann Ähnliches von der Herkunft sagen. Heute noch, das ist ja nicht neu, fühlen wir lebhaft die Wichtigkeit der Frage, ob die Philosophie in Griechenland geboren wurde oder nicht, ob sie europäisch ist oder nicht, ob man von einer chinesischen Philosophie sprechen kann, von einer afrikanischen Philosophie, und ob die Bestimmung der Philosophie von einer einzigartigen Herkunft, also einer einzigartigen Sprache oder Vernetzung von Sprachen geprägt ist. Wie Sie wissen, ist diese Frage in ihren Konsequenzen immer schwerwiegend. Und in gewisser Weise ist sie die Philosophie selbst. Folglich wird man gleichzeitig dazu verleitet zu affirmieren, *philosophia* habe eine griechische oder griechisch-europäische Herkunft mit all den Konsequenzen, die sich daraus ergeben, und ohne daß dies zwangsläufig ihre Universalität begrenzt, und umgekehrt nicht einzusehen, warum, wenn doch die Philosophie die Frage nach ihrer eigenen Herkunft ist und die Frage ihrer eigenen Grenze in sich trägt, das Nicht-Europäische nicht nur keinen Zugang zur Philosophie haben, sondern ebensowenig der Ort der philosophischen Frage über die Philosophie sein soll. Nun: dieselbe Logik der Einfaltung oder der Zweideutigkeit, die die Frage der Herkunft prägt, findet sich in gewisser Hinsicht auch in der Frage des Datums.

In den Texten, auf die Sie anspielen, insbesondere in dem über Celan, versu-

che ich, die verwirrende Struktur eines Datums und die Struktur der Verwundung hinsichtlich des Datums zu analysieren. Einerseits ist das Datum das Zeichen von etwas Einzigartigem: dies da ist an jenem Ort, nicht nur an jenem Zeitpunkt, sondern auch an jenem Ort geschehen. Im französischen sagt "*daté de*", "datiert", auch den Herkunftsort. Das Datum ist also die Markierung einer Einzigartigkeit, eines räumlichen und zeitlichen Dies. Und man möchte gerade dem Datum die Spur dieser unersetzbaren Einzigartigkeit, dieser Einmaligkeit anvertrauen. Die Tatsache, daß Celan die Daten seiner Gedichte häufig nicht nur am Rand vermerkt, sondern manchmal im Innern der Gedichte, ist natürlich von großem Interesse, aber sie ist insofern interessant, als sie etwas von neuem bemerkt und markiert, das sich in jedem Gedicht oder in jeder Erfahrung, insbesondere in jeder Erfahrung der Sprache ereignet, nämlich, daß der Bezug zum Dies des Datums immer schon in gewisser Weise markiert ist. Die Struktur dieser Markierung, dieses Zeichens ist paradox, und, würde ich sagen, verwundend, weil ein Datum *zugleich* die Einzigkeit des Moments einschreibt, um sie zu bewahren, *und* sie eben darin verliert. Denn ein Datum schreibt jene Einzigartigkeit in eine Lesbarkeit ein, das heißt, in Bezugnahme auf einen Kalender, auf Markierungen, Zeichen, die in jedem Falle wiederholbar und jederman verfügbar sind. Ein Datum kann nicht geheim sein, nicht wahr? Sobald es gelesen wird, ob es sich nun auf einen Kalender bezieht oder nicht, wird es auf der Stelle wiederholt, und folglich verliert es in dieser Wiederholung, die es lesbar macht, die Einzigartigkeit, die es bewahrt. Anders gesagt: es verliert, was es bewahren möchte. Es verbrennt, was es

retten möchte. Das ist die Erfahrung des Datums, wo sie auch stattfinden mag; es ist die Erfahrung einer Verwundung, aber diese Verwundung kommt nicht gleichsam *nach* der Erfahrung. Insofern jede Erfahrung die Erfahrung eines Einzigartigen ist und derart Wunsch, dieses Einzigartige als solches zu bewahren, wird das Einzigartige gerade in jenem, das es zu bewahren sucht, ausgelöscht. Und diese Wunde oder dieser Schmerz des Auslöschens im Gedächtnis selbst, in der Einkehr der Erinnerung, ist verwundend, ist ein Schmerz schlechthin; das Dichterische bei Paul Celan ist auch das Dichterische *dieses* Schmerzes.

Weber: Das ist sehr deutlich bei Gedichten und in der Erfahrung des Dichterischen, aber mir scheint, daß die philosophischen Texte in der Regel alles tun, um diese anfängliche Verwundung zu verbergen, wenn ich so sagen darf, oder um sie zu verleugnen. Mit anderen Worten, ich glaube, daß diese Verwundung, wenn es eine gibt, nur äußerst selten in einem philosophischen Text *lesbar* wird. Unter den wenigen Beispielen wären sicher einige Texte von Levinas zu nennen. Aber würden Sie sagen, daß jedes philosophische Denken damit beginnt, sich an einem Datum zu verletzen? Was für eine Verwundung wäre das? Kann man sie für das philosophische Denken beschreiben?

Derrida: Zunächst: es ist wahr, daß Sie in gewissermaßen massiver und statistischer Weise Recht haben, wenn Sie sagen, daß die philosophische Rede dazu neigt, ihr Datum mehr auszulöschen, als es die dichterische Rede tun würde. Dennoch muß man hier nuancieren; denn die sozusagen ausdrückliche markierende Einschreibung ist auch in der Dichtung selten. Es ist aber richtig, daß es in der Philosophie noch schwieriger als in an-

deren Textarten ist, aus der Einschreibung des Datums ein Moment des Textes selbst machen zu wollen. Was bedeuten würde, daß der philosophische Gestus eben genau darin besteht, sich *allgemein* zu machen und demnach das Datum, an dem er zu Schrift wurde, als empirische Zufälligkeit, als Akzidens zu betrachten, das innerhalb der philosophischen Demonstration keinerlei Rolle spielt. Von diesem Standpunkt aus gleicht das Philosophische als solches dem Auslöschen des Datums. Aber wir haben vorhin gesehen, daß das Auslöschen des Datums eine sehr paradoxe Sache ist, die der Einschreibung des Datums sogar wesentlich ist. Folglich kann man nicht sagen, das Auslöschen des Datums sei für dieses oder jenes charakteristisch. Das Datum löscht sich immer aus, selbst wenn man es einschreibt. Die Philosophie ist eine besondere Weise, das Datum auszulöschen und es *absichtlich* zu tun. Jedoch wird selbst in den Gedichten Celans, die ein bestimmtes Datum einschreiben, das Gedicht nur lesbar, indem es dieses Datum fortträgt, so daß das Datum nicht mehr jenen bestimmten Tag bedeutet, sondern das Gedicht gewissermaßen irgendeinem und jedem Leser gegeben wird, der von jenem Datum Besitz ergreifen und es insofern auslöschen wird, als es in dieser Aneignung seine absolute Einzigartigkeit verlieren wird.

Aufgrund des Paradoxons in der Struktur des Datums geschieht das, was in der Philosophie geschieht, auch in der Dichtung und umgekehrt. Doch heißt das nicht, es geschähe in derselben Weise, die Ordnungen, denen die Datierung oder das Auslöschen des Datums unterstehen, seien dieselben. Aber es gibt Auslöschung selbst in einem Gedicht Celans, das das Datum einschreibt, und

es gibt Datum sogar im philosophischen Diskurs. Allerdings lesen, produzieren sie sich nicht in derselben Weise. Hier müßten wir natürlich, wenn wir die Zeit dazu hätten, zwischen mehreren Arten des philosophischen Diskurses unterscheiden, die jedesmal ein anderes Verhältnis zum Datum haben. Es ist offensichtlich, daß die Texte Nietzsches nicht dasselbe Verhältnis zum Datum haben wie die Hegels, deren Bezug zum Datum wiederum ein anderes ist als der der Texte oder der Briefe Platons, als der bestimmter Texte Rousseaus usw. Jedesmal wäre hinsichtlich der Einschreibung der autobiographischen, historischen Singularität in den sogenannten philosophischen Text zu differenzieren.

Weber: Würden Sie sagen, daß es ein Datum, einen gewissermaßen traumatischen Einschnitt gibt, der Sie zur Philosophie bringt?

Derrida: Mich?

Weber: Zum Beispiel...

Derrida: Nein, das ist eine Frage, die sich allgemein stellt, also etwa: gibt es für einen Philosophen...

Weber: Man kann sie allgemein verstehen, wenn Sie aber sagen könnten...

Derrida: Sie verstehen unter dem Datum einen Zeitpunkt, eine besondere Erfahrung?

Weber: Ja, ich meine eine besondere Erfahrung der Verwundung, wenn ich das Wort aus Ihrem Buch *Schibboleth* wiederaufnehmen darf, eine Verwundung, die die philosophische Reflexion sozusagen auslöst. Zum Beispiel ist das Buch *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* von Emmanuel Levinas auf seine besondere Weise datiert, ohne *ausdrücklich* datiert worden zu sein. Aber es trägt ein Datum durch die Einschreibung seiner Widmung, der Widmung an die Opfer des Nationalsozialismus. Ich

glaube also, daß diese Widmung ein Datum vertritt und ebensowohl das Datum einer Wunde, die - wenn ich es auch sehr vereinfacht beschreibe, so ist es sicher nicht falsch - das Buch gewissermaßen möglich und nötig gemacht hat.

Derrida: Ja, ein Text ist immer aufgegeben, abgeschickt, bestimmt - was dann mit dieser Bestimmung geschieht, ist eine andere Sache -, aber im Prinzip ist er bestimmt, und diese Bestimmung kann die Rolle einer Datierung übernehmen. In diesem Sinn trägt ein Text, sobald er an jemanden adressiert, für jemanden oder mehrere bestimmt ist, ein Datum in sich. Hier würde ich aber zwischen mehreren... Verwundungen unterscheiden. Wenn wir vorhin sahen, daß jedes Datum sozusagen verwundend ist, so gilt das sogar für die Daten von glücklichen Erfahrungen - Daten der Gabe, der Dankbarkeit, der Freude. Ich kann einen Text datieren, indem ich ihn in einer glücklichen Erfahrung seinen Ursprung finden lasse oder indem ich ihn mit einer Geste, die keinerlei Bezug auf ein Unglück nimmt, für jemanden oder für mehrere bestimme. Dennoch wird das Datum nicht weniger verletzend sein, ja, es wird zumindest ebenso verletzend sein, weil es, indem es ein glückliches Ereignis, eine Gabe, eine Dankbarkeit einschreibt, diese zugleich auslöscht.

Der Bezug auf die Opfer des Nationalsozialismus markiert das Datum einer Verwundung, einer *anderen* Verwundung. Aber selbst wenn Levinas sich auf ein gesegnetes Ereignis bezogen hätte, hätte es doch Verwundung gegeben. Da handelt es sich jedoch um eine andere Wunde, eine Wunde, die jenes Datum aufs neue markiert.

Auf die Frage, ob ein philosophisches Buch oder eine philosophische

Rede durch ihre Bestimmung oder von einem Trauma her datiert wird, würde ich sagen, ja, notwendigerweise, *a priori*, selbst wenn diese Sache vom Philosophen selbst nicht bemerkt wird, und selbst wenn sie nicht hervorgehoben und öffentlich gemacht wird. Dieses Trauma geschieht aber nicht unbedingt ein einziges Mal. Wenn eine philosophische Rede lebendig und nicht in ihrem Ablauf verhärtet ist, so bewegt sie sich von Stoß zu Stoß, von Trauma zu Trauma. Ich möchte nicht pathetisch werden, aber eine philosophische Rede, die nicht von der Gewalt des Anrufs eines Anderen, einer nicht beherrschbaren Erfahrung, hervorgerufen, provoziert oder unterbrochen würde, wäre keine besonders fragende, keine besonders interessante Rede. Jedoch kann eine Rede auch vom Trauma zerstört werden. Wenn sie gewissermaßen standhält, so heißt das, daß sie von etwas Traumatischem ausgelöst wurde, von einer Frage, die bestürzt machte und keine Ruhe, nicht mehr schlafen läßt, und daß sie dennoch der Zerstörung durch dieses Trauma widersteht.

Weber: Das heißt, daß sie vergißt...

Derrida: Es ist unvermeidlich, daß sie, wenn ich so sagen darf, mit dem Trauma "verhandelt". Sie wiederholt es (Freud hat uns gelehrt, daß die Wiederholung eines Traumas der Versuch ist, mit ihm fertig zu werden), sie wiederholt es, ohne sich von ihm vernichten zu lassen, nicht wahr, indem sie weiterspricht, indem sie ihre Rede lebendig hält, ohne das Trauma völlig zu vergessen, aber auch, ohne sich völlig von ihm überwältigen, vernichten zu lassen. Die philosophische Erfahrung bewegt sich zwischen diesen beiden Gefahren.

Weber: In Ihrem Text "Wie nicht sprechen" (6) schreiben Sie über das Versprechen:

"Es gibt notwendigerweise Verpflichtung oder Versprechen noch vor dem Sprechen, auf jeden Fall vor einem diskursiven Ereignis als solchem."

"Sobald ich den Mund öffne, habe ich bereits versprochen, oder eher noch, früher noch, das Versprechen hat das *ich* ergriffen, welches verspricht, zum anderen zu sprechen (...) Dieses Versprechen ist älter als ich." (S. 25 und 28) Nun komme ich wieder zu Levinas zurück, weil sich bei ihm diese selbe diachronische Struktur für die Verantwortlichkeit findet. Auch Levinas geht davon aus, daß der abendländische Philosophiediskurs dieser Struktur keine Stimme leihen kann.

Derrida: Ja - zur Frage des Versprechens möchte ich sehr behutsam vorgehen. Zunächst ist da die Ebene der Phänomene, des Offensichtlichen: es gibt Versprechen; neben anderen Sprachen gibt es eine Sprache, in der man Versprechen macht. Im alltäglichen Leben kann ich von Zeit zu Zeit Versprechen machen; zu anderen Zeitpunkten spreche ich in anderer Weise. Ich kann sagen: ich verspreche, dies oder jenes zu tun, und dann kann ich, zu einem anderen Zeitpunkt, eine Rede führen, die nicht die des Versprechens ist. Die Theorie der *speech acts*, die heute einen sehr lebendigen Versuch darstellt, analysiert diesen performativen Charakter des Versprechens.

Sodann glaube ich aber, daß man sagen kann, daß jedes Sprechen eine gewisse Struktur des Versprechens in sich trägt, selbst wenn es zugleich etwas anderes tut. Jede Sprache richtet sich an einen anderen, um ihm zu versprechen, zu ihm zu sprechen. Auch wenn ich es tue, um zu drohen, zu beleidigen, einen wissenschaftlichen Diskurs zu führen, um also etwas ganz anderes zu tun als zu

versprechen, gibt es in der einfachen Tatsache, daß ich zum Anderen spreche, eine Art Verpflichtung, meinen Satz zu Ende zu sprechen, ihn mit anderen Sätzen zu verknüpfen, zu bestätigen. Diese allgemeine Struktur hat zur Folge, daß man sich keine Sprache vorstellen kann, die sich nicht in gewisser Weise im Raum des Versprechens bewegte. Noch bevor ich beschließe, was ich sagen werde, verspreche ich zu sprechen, antworte ich auf das Versprechen zu sprechen, *ich antworte*. Ich antworte dem anderen, sobald ich spreche, und folglich verpflichte ich mich. Deshalb würde ich sagen, daß ich *diese* Sprache nicht beherrsche: selbst wenn ich etwas anderes tun wollte als zu versprechen, würde ich noch versprechen. Ich beherrsche dieses Versprechen nicht; denn es ist älter als ich, die Sprache ist da, bevor ich da bin, und in dem Moment, da ich mich in ihr verpflichte, sage ich in gewisser Weise *ja*, und *ja* sagen ist auch versprechen, nämlich versprechen, das *ja* zu bestätigen. Es gibt kein *Ja*, das nicht das Versprechen seiner Bestätigung wäre. Es geht mir voraus. Sobald ich spreche, bin ich in ihm. So groß meine Redekunst sein mag, bin ich zugleich der Sprache und der Versprechensstruktur unterworfen, die bedingt, daß Sprache an jemanden adressiert ist und daß sie folglich dem Anderen antwortet. Und an diesem Punkt bin ich verantwortlich, noch bevor ich meine Verantwortlichkeit gewählt habe. Insofern ist die Verantwortlichkeit keine Erfahrung von etwas, das man frei wählt. Ob man will oder nicht, man ist verantwortlich. Man antwortet dem anderen, man ist für den anderen verantwortlich, noch vor jeder Art von Freiheit im Sinne der Beherrschung. Und vielleicht ist es diese Verantwortlichkeit, die mir auch meine Freiheit schenkt.

Weber: Ich würde gerne auf die Grenzgänge Ihrer Schrift zu sprechen kommen.

In einem Gespräch äußerten Sie einmal, daß Sie in einigen Ihrer Werke eine neue Art des Schreibens versuchten, ein, ich zitiere, "heftiges, gewaltsames Schreiben, das den Brüchen und Abweichungen der Sprache nachspürt, so daß der Text in sich eine eigene Sprache entwickelt, die, obwohl und indem sie in und an der Tradition weiterarbeitet, zu einem bestimmten Zeitpunkt als *Monstrum* auftaucht, als monströse Mutation ohne Tradition und ohne normative Vorbilder."

Das bezog sich auf das in Deutschland noch nicht übersetzte Buch *Glas*, aber es könnte sich ja auch, wie mir scheint, auf Texte wie *Die Postkarte* beziehen. Nun steht außer Zweifel, daß der philosophische Diskurs der Sprache Gewalt antut - soll das Monstrum diese Gewalt anklagen, indem es sie überbietet, oder soll es sie gar entschärfen?

Andernorts äußerten Sie jüngst, wir seien ab einem gewissen Punkt "machtlos". Ich darf Sie wieder zitieren: "Die Dekonstruktion ist von diesem Standpunkt aus kein Werkzeug, keine technische Anweisung, wie Texte, Situationen oder irgendetwas anderes zu beherrschen wären; sie ist im Gegenteil das Gedächtnis einer bestimmten Machtlosigkeit. Und selbst die scheinbar gewaltsamsten dekonstruktivistischen Gesten sind (...) eine Weise, den Anderen, das Andere zu erinnern und mich selbst an die Grenzen der Macht, der Herrschaft zu erinnern... Darin mag eine gewisse Macht liegen."

Wie stehen nun die, wie Sie sagten, monströsen Gestalten Ihres Schreibens und das Andenken der Machtlosigkeit zueinander?

Derrida: Wenn es in meinem Schreiben Monstren gäbe, so würde die Tatsache, daß die Schrift Monstren oder ihren eigenen Monstren preisgegeben ist, zugleich ihre Ohnmacht anzeigen. Eine der Bedeutungen des Monströsen ist, daß es uns ohnmächtig zurückläßt, daß es eben zu mächtig oder jedenfalls eine Bedrohung für die Macht und das Können ist. Das also würde ich sagen, wenn es Monstren in meiner Schrift gäbe. Nun ist es schwer, das Wort "Monstrum" zu umgrenzen und zu stabilisieren. Ein Monstrum - das kann natürlich eine zusammengesetzte Gestalt aus mehreren Organismen verschiedener Natur sein, die aufeinandergepfropft wurden. Dieses Pfropfen, diese Hybridisierung, dieses Zusammensetzen verschiedenartiger Körper kann ein Monstrum genannt werden. Das kommt in der Tat in manchen Schriften vor. In solchen Momenten kann die Monstrosität bewirken, daß man wahrnimmt oder sich darüber bewußt wird, was die "Normalität" ist. Das heißt, vor einem Monstrum wird man sich der Norm bewußt, und wenn diese Norm eine Geschichte hat - was zum Beispiel für die diskursiven, philosophischen, soziokulturellen Normen gilt: sie haben eine Geschichte -, dann erlaubt das Auftauchen der Monstrosität eine Analyse der Geschichte der Normen. Um das jedoch zu erreichen, genügt keine theoretische Analyse, sondern es ist nötig, etwas zu produzieren, das in der Tat einem diskursiven Monstrum ähnlich sieht, damit die Analyse eine praktische Wirkung hat; die nämlich, die dazu zwingt, sich der Geschichte der Normalität bewußt zu werden.

Aber ein Monstrum ist nicht nur diese gewissermaßen chimärische Gestalt, in der ein Tier auf ein anderes, ein Lebewesen auf ein anderes gepfropft wird.

Ein Monstrum ist immer lebendig, vergessen wir das nicht! Monstren sind Lebewesen. Außerdem ist das Monstrum etwas, das zum ersten Mal auftaucht und folglich noch nicht erkannt oder wiedererkannt werden kann. Für das Monstrum haben wir noch keinen Gattungsnamen, was jedoch nicht bedeutet, daß diese Gattung anormal ist, bzw. sich aus bereits bekannten Gattungen durch Hybridisierung zusammensetzt. Sie *zeigt sich* einfach - das bedeutet das Wort "Monstrum" -, sie zeigt sich in einem Wesen, das sich noch nicht gezeigt hatte und deshalb einer Halluzination gleicht, das ins Auge fällt, Erschrecken auslöst, eben weil keine Antizipation möglich war oder bereit stand, um diese Gestalt zu identifizieren.

Aber sobald man in einem Monstrum ein Monstrum erkennt, beginnt man damit, es zu zähmen, man erkennt es *als* Monstrum und vergleicht es damit mit den Normen, man beginnt zu analysieren, folglich zu beherrschen, was diese monströse Gestalt an Entsetzlichem haben konnte. Damit ist die Bewegung der Gewöhnung, aber auch der Legitimierung und folglich der Normalisierung schon in Gang gesetzt. So monströse Ereignisse oder Texte auch sein mögen - von dem Moment an, wo sie in die Kultur eintreten, hat die Bewegung der Akkulturation, der Domestizierung, der Normalisierung schon begonnen. Man beginnt damit, das Trauma zu wiederholen, das die Wahrnehmung des Monstrums bedeutete. Vielmehr als monströse Texte zu schreiben, habe ich öfters das Wort "Monstrum" benutzt, um die Situation zu beschreiben, von der ich gerade spreche. Ich glaube, in der *Grammatologie* oder am Ende von *Die Schrift und die Differenz* (7) habe ich geschrieben, daß die Zukunft notwendig mon-

strös ist: die Gestalt der Zukunft, das heißt, dasjenige, das nichts anderes als überraschen kann, dasjenige, worauf wir nicht vorbereitet sind, nicht wahr, kündigt sich als Monstrum an. Eine Zukunft, die nicht monströs wäre, wäre keine Zukunft, sondern ein vorhersehbares, berechenbares, programmierbares Morgen. Jede für die Zukunft offene Erfahrung bereitet sich darauf vor, etwas Monströses zu empfangen, und empfangen heißt, demjenigen Gastfreundschaft zu bieten, das absolut fremd ist, heißt aber auch, das darf man nicht vergessen, es zu zähmen zu versuchen, ihm Gewohnheiten beizubringen und uns neue Gewohnheiten beizubringen - das ist die Bewegung der Kultur.

Die Texte und Diskurse, die zunächst Abwehrreaktionen hervorrufen und als anormal oder monströs denunziert werden, sind oft Texte, die, bevor sie selbst angeeignet, assimiliert, akkulturiert werden, die Beschaffenheit des Rezeptionsfeldes, die soziale, historische und kulturelle Erfahrung transformieren. Die Geschichte hat gezeigt, daß jedes Ereignis, das zum Beispiel in der Philosophie oder der Dichtung stattfand, die Form des Inakzeptablen, ja des Unerträglichen, des Unverständlichen annahm, das heißt die Form einer gewissen Monstrosität.

Weber: In der *Postkarte* bemerkt der Briefeschreiber in einer seiner Sendungen an eine weibliche Adressatin, die er liebt, das Lachen und der Gesang ließen sich nicht senden, "die Tränen auch nicht". Er fährt fort: "Mich interessiert im Grunde nur das, was sich nicht expedieren, sich keinesfalls depeschieren läßt." (S. 21) Könnte man fortfahren und sagen: "was nicht lesbar ist"? Und könnte man hier eine Verbindung ziehen zur verborgenen Tradition der Opfer bei Walter Benjamin, deren Geschichte

auch nicht in der Geschichtsschreibung lesbar ist?

Kreisen Sie, wenn ich so sagen darf, in einer "besessenen Meditation" um die Schrift, weil sie wie die Briefe und wie die Tränen nicht nur *nicht* ankommen kann, sondern weil sie auch in gewisser Weise unlesbar ist? Klagen die "Monstren" das Recht des Lachens, des Gesangs und der Tränen ein, und das Recht der Opfer?

Eben dies, was die Philosophie in ihrer Begrifflichkeit nicht einklagen kann?

Derrida: Was den Unterzeichner der Sendungen in der *Postkarte*, denjenigen, den Sie den Briefeschreiber nennen, interessiert, sagt er, ist eben das, was sich nicht senden läßt. Und die gewählten Beispiele sind das Lachen, der Gesang und die Tränen. Was haben das Lachen, der Gesang oder die Tränen gemeinsam? Was läßt den Briefeschreiber sagen, sie ließen sich nicht senden? Vielleicht eben jenes, um auf das zurückzukommen, was vorhin gesagt wurde, das sie mit der unwiederholbaren Einzigkeit verbindet. Eine in Sätzen angeordnete und artikuliert Rede zum Beispiel kann man versenden, weil sie schon im Element der Universalität lesbar ist, weil sie über eine Konsistenz und eine Übersetzbarkeit verfügt. Das ermöglicht, daß ihr postalisches oder nichtpostalisches Versenden, die Tatsache, daß man sie adressiert, daß sie Ort und Zeit wechselt, dennoch bis zu einem gewissen Grad nichts an ihr verändert, daß sie gewissermaßen bleibt, was sie ist, weil sie sich vom einzigen und einmaligen Moment ihrer Entstehung losgelöst hat. Demgegenüber lösen sich das Lachen, der Gesang und die Tränen sehr viel schwerer von der Einzigkeit dieses Momentes. Zunächst kann man die Tränen nicht mit der Post

verschicken, auch nicht ein Auflachen oder einen Gesang. Der Gesang ist gerade an etwas gebunden, das sich in der Sprache nicht leicht wiederholen läßt, das jedenfalls weniger wiederholbar ist als zum Beispiel die Erzählung. Was sich nicht senden läßt ist dasjenige, das sich in gewisser Weise nicht wiederholt, oder sich nur sehr viel schwerer wiederholen läßt. Der Unterzeichner der Sendungen der *Postkarte* sagt, ihn interessiere im Grunde nur das, was der postalischen Vermittlung widersteht, was nur ein Mal stattfindet, was nur an Einen oder Eine adressiert und bestimmt ist und was sich, wie er es mit einem französischen Ausdruck sagt, nicht "depeschieren" läßt. "Depeschieren" heißt im Französischen verschicken, delegieren, aber auch "sich beeilen". Das also, was Zeit nimmt, läßt sich nicht senden, ebenso wenig wie die genommene Zeit. Die Zeit läßt sich auch nicht senden.

Die Einzigkeit des Augenblicks läßt sich keinem Dritten erklären und läßt sich nicht in einen Briefumschlag stecken, läßt sich nicht schnell versenden. *Expédier*, "expedieren" heißt im Französischen mit der Post verschicken, aber auch schnellstens absenden, eilig abfertigen, zusammenpfuschen, in einer berechenbaren Zeit sehr schnell machen. Dagegen lassen sich weder die Zeit der Tränen noch die Zeit des Lachens und des Gesangs berechnen und wiederholen. Dann aber sind sie auch nicht lesbar. Eine Träne ist unter diesem Gesichtspunkt nicht lesbar, wenn man unter Lesbarkeit eine Verständlichkeit meint, die man anderswohin tragen kann, so wie ein Buch lesbar ist, insofern man es mehrmals und anderswo lesen kann. Ein Satz ist lesbar, wenn seine Identität genügend festgestellt wurde, damit man ihn übersetzen, übertragen kann, wäh-

rend die Tränen in dieser Hinsicht nicht lesbar sind. Natürlich weiß ich, daß das alles so einfach nicht ist - es gibt auch eine Lesbarkeit der Tränen; eine Lesbarkeit, die bewirkt, daß es trotz allem, selbst im absolut einzigen Augenblick des Gesangs, der Tränen und des Lachens schon die Wiederholung gibt. Diese Wiederholung ist jedoch für das Einzigartige viel weniger offensichtlich destruktiv, als sie es in einem philosophischen oder journalistischen Diskurs ist. Dieser Unterschied wirkt im Innern eines analogen Gesetzes. Ihn galt es wahrzunehmen.

Sie haben Recht, die Kategorie des Unlesbaren mit dem Opfer in Verbindung zu bringen. Eine der Bedeutungen dessen, was man ein Opfer nennt, ist eben genau, daß es in seiner Bedeutung als Opfer ausgelöscht wird. Das absolute Opfer ist ein Opfer, das nicht einmal mehr Einspruch erheben kann. Man kann es nicht einmal mehr als Opfer identifizieren. Es kann seinem Opfersein keinen Ausdruck verleihen. Es ist also vollständig aus der Sprache oder aus der Geschichte ausgeschlossen oder von ihnen überdeckt.

Über die Schrift, und das heißt ebensogut über das Auslöschen zu meditieren - wie Sie wissen, ist die Schriftproduktion für mich auch die Produktion eines Systems des Auslöschens: die Spur schreibt sich ein und löscht sich gleichzeitig aus -, über die Schrift zu meditieren, bedeutet auch eine dauernde Meditation über das, was unlesbar macht oder das, was unlesbar gemacht wurde. Und zwar nicht nur über die Vorhin zum Datum erwähnte unmittelbare Unlesbarkeit, die sich mit der ersten Einschreibung ereignet. Sondern auch solche Unlesbarkeit, die auf der Gewalt des Ausschlusses und der Verwerfung beruht. Die ge-

samte Geschichte ist ein konfliktgeladenes Kräftefeld, in dem es darum geht, unlesbar zu machen, auszuschließen, eine beherrschende Macht einzusetzen und durch Ausschluß aufzuerlegen, und zwar nicht nur dadurch, daß man die Opfer an den Rand drängt und beiseite schiebt, sondern dadurch, daß man es erreicht, noch jede Spur der Opfer auszulöschen, so daß man nicht einmal mehr davon Zeugnis ablegen kann, daß es Opfer gibt, und auch die Opfer selbst können nicht mehr von ihrem Opfersein Zeugnis geben. Die Vermittlung der Schrift ist eine Vermittlung der absoluten Schwäche dessen, was Sie Opfer nennen.

Weber: Daher die Bedeutung des Zeugen und der Asche in Ihren Texten.

Derrida: Ja, das absolute Unglück - und das ist das Unglück der Asche - liegt darin, daß der Zeuge verschwindet. Die Asche ist eine Zerstörung des Gedächtnisses, die so weit geht, daß noch das Zeichen der Zerstörung mit fortgerissen wird. Der Name des Opfers wird ausgelöscht. Es geht hier auch um das Paradoxon des Namens, das demjenigen des Datums analog ist. Der Name nennt eine Singularität, jedoch bedeutet er aufgrund der Möglichkeit, diese Benennung zu wiederholen, ebenso sehr das Auslöschen jener Singularität. Benennen und den Namen verschwinden machen sind nicht unbedingt widersprüchlich. Daher die extreme Gefahr und die extreme Schwierigkeit, vom Auslöschen der Namen zu sprechen. Es kommt vor, daß das Auslöschen des Namens seine Rettung bedeutet; in anderen Fällen bedeutet es die schlimmste Verfolgung des Opfers. Auf diesen *double bind* werden wir ständig zurückgeworfen, und das macht eine bestimmte, bestimmbar Entscheidung unmöglich, was vorzuzie-

hen ist; denn wie oft bedeutet einen Namen einzuschreiben, den Träger des Namens auszulöschen! Die Meditation der Schrift muß ohne Unterlaß versuchen, die absolute Zerstörung wieder sichtbar werden zu lassen, was nicht notwendigerweise heißt, sie zu retten.

Weber: Sie sagten, daß die Asche für das Verschwinden des Gedächtnisses zeugt, ja sogar für das Verschwinden noch des Zeugen. Sie ist gewissermaßen die Spur des Vergessens noch des Vergessens. Aber indem Sie dies bezeugen, rufen Sie ja über Ihre Bücher, auch wenn es auf eine indirekte Weise geschieht, Zeugen an...

Derrida: Ja, sehen Sie, sobald man von der Asche spricht, sobald man über sie schreibt, beginnt man oder fährt man fort, die Asche selbst einzuäschern. Der Text zum Beispiel, auf den Sie anspielen, *Feuer und Asche*, ist nicht nur oder nicht zunächst eine Meditation über die Asche im allgemeinen, über den Begriff der Asche, mit allem, was er in sich aufzehrt...

Weber: Würden Sie "Begriff" sagen?

Derrida: Das ist es nicht allein. Das Buch ist auch das Gedächtnis und die Lektüre eines sehr besonderen, einzigartigen Satzes: "*Il y a là cendre.*", der in sich selbst unübersetzbar ist. Die Tatsache, daß dieses Büchlein ins Deutsche übersetzt wurde, bedeutet nicht, daß der Satz übersetzbar ist. *Il y a là cendre* ist nicht übersetzbar, was das Spiel des *là* im Französischen betrifft, das den ganzen Text trägt. (8) Mit der Folge, daß noch vor jeder Übersetzung, in der Schrift des Textes selbst, der kurze Satz, der verschlüsselt sein kann, der möglicherweise nur ein einziges Mal stattgefunden hat und nur für eine ganz bestimmte Person in einer besonderen Si-

situation bestimmt gewesen ist, ausgelöscht wurde. Er wurde fortgerissen, von neuem im Wort selbst eingäschert. Der Satz *il y a là cendre*, der eine an ein ganz besonderes Ereignis gebundene Widmung ist, hätte sich nicht einmal wiederholen dürfen. Nun, er wiederholt sich im Text; folglich verliert er sich oder bewirkt das Verschwinden der Zeugen, sobald er Satz wird. Diese Einäschierung beschäftigte mich in diesen Texten, die irgendwo sagen, daß die Figur oder das Motiv der Asche letztendlich das treffendste Motiv darstellt, um die Spur oder *le pas* (9) zu sagen, das heißt dasjenige, das zuleich den Überrest einschreibt und auslöscht, ihn fortträgt.

Weber: Sie haben vorhin von einem Begriff der Asche gesprochen. Handelt es sich noch um einen Begriff?

Derrida: Es gibt einen Begriff der Asche, das steht fest. Man kann den Begriff analysieren. Die Asche, das ist jenes Ding - die Asche ist ein Ding -, das übrigbleibt, nachdem eine Materie verbrannt wurde, die Asche einer Zigarette, einer Zigarre, die Asche eines menschlichen Körpers, die Asche einer verbrannten Stadt. Aber von dem Moment an, wo dieser Begriff der Asche die Figur für all das wird, was gerade jede Figürlichkeit verliert, also in der Einäschierung und folglich im Verschwinden des Körpers, von dem die Asche das Gedächtnis bewahrt, seine Form verliert, von diesem Moment an ist die Asche kein bestimmter Begriff mehr. Sie ist dann eine Trope, eine Wendung, die die Stelle von alledem einnimmt, was verschwindet, ohne eine identifizierbare, bestimmbare Spur zu hinterlassen. Der Unterschied zwischen der Spur, die die Asche ist, und anderen Spuren besteht darin, daß der Körper, dessen Spur die Asche ist, völlig verschwunden ist. Er hat seine

Umrisse, seine Form, seine Farben, seine natürliche Bestimmung auf absolute Weise verloren, ist nicht mehr identifizierbar. Und noch das Vergessen wird vergessen. Alles ist in der Asche vernichtet. Die Asche ist die Figur dessen, wovon nicht einmal mehr, gewissermaßen, Asche übrigbleibt. Nichts bleibt übrig.

Weber: Aber die Leser dieses Textes, zum Beispiel von *Feuer und Asche* werden doch, selbst wenn es gegen ihren Willen geschieht, zu Zeugen dieses Verschwindens, auch wenn es ein absolutes Verschwinden ist. Und wenn es davon Zeugen gibt, kann das Verschwinden nicht *absolut* sein...

Derrida: Nun, das sind merkwürdige Zeugen: sie wissen nicht, wovon sie Zeugnis ablegen. Sie zeugen von einer Erfahrung, in deren Verlauf jemand sagt: "Es gibt da Asche", aber sie wissen im Grunde weder, was das heißt, noch wer das sagt und wovon diese Asche Asche ist. Sie sind Zeugen von etwas, wovon sie nicht Zeugen sind. Das ist übrigens keine außergewöhnliche Situation. Wir sind Zeugen von Geheimnissen; wir sind Zeugen von etwas, wovon wir kein Zeugnis ablegen können; wir sehen der Katastrophe der Erinnerung zu. Man könnte große kollektive, historische, politische Beispiele für Zeugen geben, die nicht zeugen können oder die nicht wissen, wovon oder von wem sie Zeugnis ablegen. Das ist eine Situation, die angesichts von Kataklysmen, Völkermorden, vernichtenden Katastrophen völlig unproportionierte, immense Ausmaße annehmen kann. Aber sie kann auch in der alltäglichsten Normalität stattfinden.

Weber: Sie denken auch an Ereignisse des 20. Jahrhunderts...

Derrida: Ja, dieser Text spielt in direkter Weise darauf an. Zum Beispiel nennt er die Verbrennungsöfen oder die Völkermorde durch das Feuer, aber auch alle anderen Völkermorde, von denen der Völkermord durch das Feuer eine Figur ist. Es geht um alle Zerstörungen, deren Opfer nicht einmal mehr identifizierbar oder zählbar sind.

Weber: In Ihrem Essay über Levinas, *Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich* (10) unterbricht gewissermaßen eine weibliche Stimme die philosophische Rede. Man könnte sagen, daß die Pluralität der Stimmen wie die der Timbres in Ihren Texten den Einen Logos des Abendlandes aufsplintern. Ins Werk wird also gesetzt, was ein Text aus dem Jahre 1986 folgendermaßen affirmiert: "*L'autre*, also der, die oder das Andere ruft, verlangt zu kommen, und dies geschieht nur mit mehreren Stimmen."

In einer der Sendungen der *Postkarte* heißt es "Du hast mich den absoluten Schrecken entdecken machen, den Haß, die Ungerechtigkeit, die schlimme Konzentration des Bösen - ich war unschuldig, ganz einfach, auch wenn ich alles wußte. Bleibt nurmehr der Gesang, er ersteht jedesmal neu, nichts vermag etwas gegen ihn und ich liebe nur ihn, in ihm. Nie wird irgendein Brief ihn je zu verstehen geben." (S.56) Wird auch nie eine Philosophie ihn zu verstehen geben, selbst eine wie die Ihre? Waren Sie nie versucht, über die Mehrstimmigkeit in der Musik zu schreiben?

Derrida: Bevor ich versuchen werde, auf diese Frage zu antworten, aber ich weiß nicht, ob es möglich sein wird, würde ich Folgendes sagen: jedesmal, wenn ich Texte mit mehreren Stimmen

schrieb, wie etwa *Die Wahrheit in der Malerei* (11), *Feuer und Asche, Eben in diesem Moment...*, tat ich es in einem Moment, in dem es mir unmöglich, buchstäblich unmöglich war, eine monologische Rede zu halten, in einem Moment also, da sich mir das Zwiegespräch, die Vielstimmigkeit aufdrängte und ich ihr Raum geben mußte.

Andererseits gehe ich von der Hypothese aus, daß die Philosophie, die auch die Geburt der Prosa ist, die Unterdrückung der Musik oder des Gesangs bedeutet. Die Philosophie kann als solche also nicht oder nur schwer den Gesang ertönen lassen. Aus diesem Grund ist es um so schwerer, auf Ihre Frage zu antworten. Jedes Mal, wenn sich mir die Vielstimmigkeit aufdrängte, in der Weise, wie ich sie darzustellen versucht habe, nämlich indem ich mehrere Stimmen ins Spiel brachte und so tat, als würde ich meinen Text in verschiedene Stimmen aufteilen, gab es immer Frauenstimmen oder eine Frauenstimme. Für mich, in meiner Lage, besteht die erste Weise, einem anderen das Wort zu lassen, darin, die Stimme einer Frau oder mehrerer Frauen ertönen zu lassen, die in gewisser Weise auch schon am Anfang der Rede, am Anfang meiner Rede standen. Es gibt Frauenstimmen. Ich schreibe nicht über diese Stimmen - Sie fragen, ob ich nicht versucht bin, über die Mehrstimmigkeit in der Musik zu schreiben -, nein, ich schreibe nicht *über* sie. In gewisser Weise versuche ich, sie durch mich hindurch das Wort ergreifen zu lassen, *ohne* mich, jenseits der Kontrolle, die ich über sie ausüben könnte. Ich lasse sie, ich versuche, sie sprechen zu lassen. Und folglich kann ich nicht sagen, daß ich diese Musik, wenn es sie gibt, unterzeichne. Ich schreibe nicht über sie, und wenn sie aufkommt, *falls* sie ertönt, würde ich

von ihr das sagen, was ich einmal, glaube ich, über das Gedicht geschrieben habe: daß ich das Gedicht nicht unterzeichne. Die Musik der Stimmen, wenn es sie gibt, unterzeichne ich nicht. Ich kann eben nicht über sie verfügen, sie nicht beherrschen. Wenn es Musik gibt und wenn sie sich im Text ereignet, in meinem oder in anderen, wenn es sie gibt, diese Musik, dann *höre* ich ihr zu.

Weber: Lassen Sie uns also zuhören.

Derrida: Hören wir zu.

(Dieser Beitrag stellt den vervollständigsten Text einer Einführung und eines Gespräches dar, das am 22. Mai 1990 im *Abendstudio* des Hessischen Rundfunks gesendet wurde. Aus dem Französischen von Elisabeth Weber)

(1) Zitate: *Die Postkarte*, Berlin 1982, S.14 und 34, sowie *Psyche. Inventionen de l'autre*, Paris 1987, S.524

(2) *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M 1979, S. 103-4

(3) Zitate: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 299-301

(4) *Ulysses Grammophon*, Berlin 1988

(5) *Schibboleth. Für Paul Celan*, Wien 1986

(6) *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989

(7) Frankfurt/M 1974 und 1972

(8) Vgl. *Feuer und Asche*, Berlin 1988, S. 5f:

"*Là''da'* schrieb sich mit einem 'accent grave': '*là''da'* gibt es Asche, es gibt, *da*, Asche. Aber der Akzent ist, auch wenn er mit dem Auge gelesen wird, nicht hörbar: *Il y a là cendre*. Beim Hören läuft der bestimmte Artikel '*la''die'* Gefahr, den Ort, die Erwähnung oder das Gedenken des Ortes, das Adverb '*là'* zum Erlöschen zu bringen... Aber bei der stummen Lektüre ist es umgekehrt, '*là'* bringt '*la'* zum Erlöschen <...>."

(9) "*Pas*" heißt sowohl "Schritt" als auch "nicht".

(10) In: *Parabel*, Bd. 12: Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, hrsg. M. Mayer, M. Hentschel, Gießen 1990

(11) Erscheint demnächst beim Passagen-Verlag, Wien

Strophe und Katastrophe

Apokryphes zu Baudrillards negativer Phänomenologie in "La Transparence du Mal"
(1990)

1. Was tut man nach der Orgie?

- Sich ausruhen, natürlich!

Allen Beschreibungen der Modernität ist eines gemeinsam: der Verweis auf die Orgie, den Verschleiß von Bewegung und Kraft, die endlose Verstrickung von Ressourcen, das Melange aller Säfte. Alles wurde in ihr ausprobiert, jede Kreuzung, jede Abzweigung, jede Hybridation, jede Konzentration, jede Derivation. Man hätte ihr eine Pause gegönnt, eine Pause, wie sie z.B. bei Synkopen gemacht oder erduldet werden.

Doch statt der Ruhe oder der Ausnüchterung kam der Wiederholungszwang, der wunschlose Taumel. Die Wiederholung der Szenarii, das ist die Welt der Simulation: reine Zirkulation der Zeichen in ihrer selbstlosen Autoreferenz, Wiederholung der Drehbücher, denen das Buch abhanden gekommen ist.

In seiner *Critique de l'économie politique du signe* hatte Baudrillard drei Stadien des Wertes unterschieden. Das natürliche Stadium des Gebrauchswertes, der durch das endlose Differieren der Bedürfnisse bestimmt wurde; das ökonomische Stadium des Tauschwertes, in dem der Wert aus der Mundanität des Geldes deduziert wurde; das "strukturelle" Stadium des Wertzeichens als Zeichen unter anderen Zeichen - und Zeichen um so mehr, als es seine Symbolhaftigkeit, seine "Wertigkeit" verlor. Hegel, Marx, de Saussure. - Heute kommt nun ein viertes hinzu: das fraktale (oder virale) Stadium des Wertes, die allgemeine Wertinfektion. Eine Wertepidemie, eine generalisierte Metastase des Werts, eine aleatorische Dispersion etc. Um dies zu verstehen, genügt der Hinweis auf zwei transhistorische Fügungen:

Die Sukzession dieser Wertstadien ist nämlich gekennzeichnet 1) durch eine fortschreitende Dematerialisierung des Wertssubstrats, 2) durch eine unablässig wuchernde Universalisierung der Verwertungsprozesse - so, wie es Georg Simmel in seiner "Philosophie des Geldes" als erster begrifflich dargestellt hat (Wertkondensierung qua Zerstörung "personaler" Werte). Im baudrillardischen Klartext heißt es: "Wenn die Dinge, die Zeichen, die Handlungen von ihrer Idee, von ihrem Begriff, von ihrem Wesen, von ihrem Wert, von ihrer Referenz, von ihrem Ursprung und ihrem Zweck befreit sind, dann treten sie ein in eine unendliche Selbstreproduktion" (14). Von der Zeichenhaftigkeit des Werts zu seiner katastrophalen Selbstdarstellung geht nur ein Weg: das Auswachsen der Verweisungszusammenhänge der Zeichen in die pure *Selbstreferentialität, die laterale Ansteckung, der Verlust jeder mathesis*. Das ist nichts neues. Wer spricht heute nicht schon von Autopoiese und Selbstreferentialität, so als wären sie die desinkarnierten Avataren der antiken Autonomie? Nur bei Baudrillard gelten folgende Retouchen: 1) die Einbettung in seine Logik der Werte, 2) der dezidierte Verweis auf das Böse, das Fatale dieser Entwicklung.

Die Fortschrittsidee ist verschwunden - aber der Fortschritt geht weiter. Kommunikation ist längst Exkommunikation, aber es wird weiter und hektischer kommuniziert denn je. Und das gilt auch: für den Reichtum, die Produktion, die Politik, das Fernsehen. Usw. *Es* wird fortgeschritten. Kein *Man*, das man noch inkriminieren könnte. Prozeß ohne Prozeßidee, und ohne Subjekt dieses Prozesses. Gäbe es eine Vorstellung des negativen *kairos*, eines Augenblicks ohne Einsicht, man müßte sie hier und

heute suchen. Und man suchte nicht lange.

Jedes Ding, das seine Idee verliert, ist wie der Mann ohne Schatten, sagt Baudrillard - es verfällt dem Delirium oder es verliert sich. Das Peter-Schlemihl-Motto, das Baudrillard in *L'échange symbolique et la mort* so eindrücklich entfaltet hat, wird auch hier wieder abgerufen, wobei - wie sich zeigen wird - das Bild des Schattens eine bedeutungsvolle Wende erhalten wird.

Was in dieser "fraktalen" Wertkonzeption anklingt, ist so etwas wie eine Anti-Monadologie. Die Dinge, die Wesen, die Handlungen: sie unterscheiden sich nur noch durch die Proliferation des Gleichen. Hatte Leibniz die wesenhafte Differenz zwischen den Monaden damit erklärt, daß ein Compositum sich von einem anderen Compositum nur dann qualitativ unterscheidet, wenn sie aus grundsätzlich verschiedenen Elementen gebildet sind, so kommt Baudrillard auf eine cartesianisch-scholastische Position zurück, für die es lediglich quantitative Differenzen zwischen Composita geben kann. Leibniz, der seine *demonstratio ab absurdo* Erkenntnissen der Chemie verdankte, und sich neulich gar als Ziehvater des neuzeitlichen Individualismus ausnimmt (cf. Alain Renauds *L'ère de l'individu*), kritisierte bekanntlich Descartes' Physikalismus. Und siehe da, Descartes' Physikalismus ist aktueller denn je.

Anti-Systemtheorie klingt an: statt funktionaler Differenzierung - jeder gesellschaftliche Funktionsbereich schön an seinem Platz, mit seinem eigenen Medium, seinen eigenen Erwartungsstrukturen - die universelle Vermischung aller Genres; des Sex in der Politik aber nur nicht im Sex und umgekehrt, des Sports im Geschäftsleben aber nur nicht

im Sport ("that's sport" - sagt der Schweizer Konzernherr Stefan Schmidheiny, wenn er enthusiastisch von seinen Photoindustrie-Projekten in Europa schwärmt) und umgekehrt; usw. Jede Kategorie - ob Sex, ob Politik, ob Macht, ob Ästhetik etc. - ist zu ihrem höchsten Verallgemeinerungsgrad getragen, verliert dadurch jede Spezifität und resorbiert sich schließlich in allen anderen Kategorien.

(Notiz: Würde man Baudrillard vor die Wahl stellen, auf die hundertfach, vielleicht schon tausendfach verwendete Floskel "nicht mehr" zu verzichten, er würde kein Wort mehr schreiben. Er wäre ein gar schlechter *oulipien* geworden ...)

Keine Revolution mehr, keine Avant-Garde, keine Kunst (schon gar nicht!), keine Sexualität, keine Politik, keine Wirtschaft, keinen Wert - fast könnte man darin einen enttäuschten Stalinisten entdecken; kein Proletariat mehr? keine Partei? kein kritisches Subjekt? keine Weltrevolution? kein Kosmosol? Ja, dann gleich die große Geste des Verwaisers.

Das Soziale existiert nicht mehr. Das Soziale, das wäre für Baudrillard gewesen: ein Traum, ein Mythos, eine Utopie, eine konfliktuelle, kontradiktorische Form, eine gewalttätige Form, ein außerordentliches, intermittierendes Ereignis (vgl. 20). Das klingt so: das Soziale existiert, ich habe es getroffen. Aber eine Kommunikationsgesellschaft ist notwendigerweise utopielos. Von Kommunikation zu Kommunikation spinnt sich der transparente Schleier, die unendliche Replikation der Klonen. Der Kommunikationsterror (im Alltag und in der Wissenschaft) indiziert den irreversiblen Verlust des Sozialen Eros. Eine Kommunikationsgesellschaft ist notwendig

gerweise auch eine Gesellschaft der Exkommunikation, der Ausklammerung und der Sprachlosigkeit. Nietzscheanisch wird bei Baudrillard Kommunikation auf das Gregarisch-kommune reduziert, statt sozialem Sinn gar Herdentrieb festgestellt.

Interessant, ja folgenreich ist, daß sich hier in dieser Trauerrede jener Anonym zur Verdinglichung der sozialen Beziehungen wiederfinden läßt, gleichsam - ein Mann *mit* Schatten, der in Baudrillards Werken seit 1968 (*Le système des objets*) herumgeistert. Es ist dies die Vorstellung einer onirischen Sozialität, einer konvulsiven *Begegnung* - "das Jahrhundert wird konvulsiv sein, oder es wird nicht sein" heißt es in der Programmatik des *Grand Jeu* -, eines sozialen Orgasmus letztlich, der ganz nah an Levinas' Vorstellung einer Unendlichkeit der Beziehung zum Anderen steht. Baudrillard spricht es nicht aus, wohlwissend, daß der Ausspruch zugleich eine endgültige Sentenz bedeutet, oder aber er spricht es aus, aber die Gewalt des zum Ausdruck gebrachten Mangels verschlägt ihm die Sprache.

Aber wo kann man anderswo die gleichen Gedanken lesen, wenn nicht in *Autrement qu'être* - Gedanken, die etwas durchaus imperatives haben: "Nicht selbst sein, aber auch nicht entfremdet: sich wegschreiben (*s'exinscrire*) in der Figur, dem Antlitz des Anderen, in einer seltsamen Form von anderswo, in dieser geheimnisvollen Figur, welche die ereignishaften Prozesse und die singulären Existenzen ordnet" (180)? Der letzte Satz, wie ein Epitaph: "Der/das Andere ist dasjenige, was mich daran hindert, mich endlos zu wiederholen" (*ibid.*) - mich endlos zu reproduzieren, dem Cloning ein Ende zu bereiten, Opfer des perfekten Tausches zu sein, d.h. der

Kommunikation. Hier spricht Baudrillard in der ersten Singularform aus (und nur hier), negativiert, was anders heißen müßte: "Der/das Andere wäre dasjenige, in dessen Geheimnis ich zu mir kommen könnte".

2. Baudrillard ist der letzte Moralist des Industriezeitalters. Er verkoppelt Physik und Metaphysik, nennt die eine bei den Namen, um letztere zu kaschieren. Die Unmöglichkeit, das Bubersche "DU" auszusprechen, läßt ihn fassungslos herumirren in den Ruinen der Menschengesellschaft. Er verfaßt Nekrologe. Jagt das Phantom des Sozialen Eros.

Eine negative Phänomenologie ist so etwas wie eine Erinnerungskunst an längst überwundene Ganzheiten, der Tatsache eingedenk, daß solche Ganzheiten auch nie ganz ganz waren. Phänomenologisch assoziiert man noch einmal die verschiedenen Splitter der vergrabenen Erfahrung zu einem ephemeren Spiegel. Aber der Spiegel ist gebrochen, man weiß das; endlos rennt man deshalb an, rechnet ab mit seinen Brechungen. Moralisch ist Baudrillard nicht zuletzt, weil er diese Brechungen als *virtuelle* Katastrophe kennzeichnet. Aber das ist ein ganz provisorischer Schluß.

3. Es wäre ein leichtes, Baudrillard der Wortspielerei zu bezichtigen. So zum Beispiel, wenn er durch die Assoziation zwischen ökonomischem *crash* und atomaren *clash* Ökonomie und Kriegswissenschaft zusammenbringt. Beide "Wissenschaften" stehen doch fassungslos vor der Evidenz ihres Scheiterns. Alle Wahrscheinlichkeitsrechnungen, alle Trendextrapolationen, jede Logik und jeder Determinismus wiesen doch auf die Unausbleiblichkeit eines *c(ash)* hin. Die Assoziation ist also nicht willkürlich,

und braucht man unbedingt Querverweise, so sei nebenbei auf Friedrich Engels' Predilektionen hingewiesen. Getreu der Prozeßlogik ohne Prozeßidee (s.o.) folgt Baudrillard: "Letztlich produzieren die Wirtschaften ja weiter, dessen ungeachtet die kleinste Fluktuation der fiktiven Ökonomie ausgereicht hätte, die reale Wirtschaft zu zerstören" (34) - volumenmäßig entspricht der Kapitalverkehr in der fiktiven Ökonomie dem fünf- undvierzigfachen der realen Gütertransaktionen. Das gleiche ließe sich vom Atomkrieg behaupten.

Und das sei gut so! - Ins Fiktive, Fiktionale abtransportiert, sind die flottierenden Kapitale wie die orbitalen Bomben Exorzismen ihres Überflusses, in ihrer Hyperrealität lassen sie die Welt in Frieden. André Glucksmann hatte sich einmal an einer vergleichbaren Argumentation versucht; doch er beließ es beim Gleichgewicht des Schreckens, soviel Bomben hier und dort und in der Mitte die mathematische Erkenntnis ihrer unmöglichen Interaktion. Just im Sinne von Raymond Arons Praxeologie waren solche Waagespielchen bescheidene Modelle für die entsprechenden theoretischen Bedürfnisse von Instituten für Internationale Beziehungen. Esoterisch wendet Baudrillard das exoterische Geplänkel - (und das ist gleichsam ein ganz zentrales erkenntnistheoretisches Vehikel seines Diskurses) - vom Bombenzählen um in die Selbstcharakterisierung des atomaren Rituals.

4. Negative Phänomenologie heißt bei Baudrillard der nie abbrechende Versuch, Bilder einer Welt zu produzieren, die definitiv ikonoklastisch geworden ist. Phänomene lassen sich nicht mehr einfach so darstellen. Es gibt keinen reinen Spiegel der Apperzeption mehr, seit

die Spiegelmetapher nur noch die Krümmung der Seele darstellt. Aber diese Difformität, das Exorbitante ihrer Entstellung, dies kann allmählich so zusammengefügt werden, daß zwar kein Ganzes entsteht, daß aber letztlich die Difformität als Diffformität erkannt werden kann. Und dies spürt Baudrillard schon bei den bloßen Worten auf: die Szene wandelt sich ins Obszöne, das Wachsen wird Auswuchs (*croissance - ex-croissance*), Pulsion - Repulsion; die Worte selbst dehnen sich ins Diffforme, sind obszöne Hinweise ihrer Pervertierung. Baudrillard tut so nichts anderes, als sich an jene Bruchstellen anzunähern, wo das Wort gebricht; und schon hilft es ihm weiter, liefert ein Bild. Anschaulich wird es dann durch Wirklichkeiten besetzt, die Baudrillard virtuos abruf: Terrorismus und Geiselnahme, Transsexualität, flottierende Kapitale, Virusepidemien, Retroviren, Supraleiter usw., alles *extreme Phänomene*, die einer kohärenten Logik unterliegen: "In den transparenten, homöostatischen oder homöofluiden Systemen gibt es keine Strategie des Guten gegen das Böse mehr, es gibt nur noch die Strategie des Schlimmeren Übels - des Bösen gegen das Böse" (75). Der Computervirus schützt uns vor der totalen Transparenz der Kommunikationsgesellschaft, die Spekulation schützt uns vor der Expansion der Tausch- und Geldlogik in die Exklaven unserer Lebenswelt, ein systemimmanentes Übel wird zur Prophylaxe gegen das größte Übel.

Negative Phänomenologie schreibt Baudrillard ganz gewiß auch, wenn er auf den Verlust der Vermittlungen insistiert - Ver-lust der Ver-mittlungen als Lust an den Extremen: an der Verabschiedung des *performativen* "ver-", oder des faktitiven "faire", das sich in

unserem unspektakulären Alltag an die Stelle jedes Aktivverbs stiehlt. Lust am Kurzschluß, an der Aufhebung der Zeit, der Distanzen, der Referenzen, des Sinnes: hier wiederholt sich als folgerichtige Thanatosprophylaxe die Parole: Zu den Sachen selbst, rein in die Materie.

5. Mit dem Bösen ist es wie mit der Metaphysik: durch die Große Tür geschafft, tritt es ungehindert ein durch die kleine Pforte. Und dies umso mehr, als in der Behausung unvermindert nach ihm gejagt wird, als die Große Tür gegen jede Form von Okkultismus für dumme Kerle verbarriadiert wird. Doch längst ist das Böse mitten im Raum, fällt in den Rücken der dummen Kerle vor der Großen Tür, auch wenn wir glauben, es nur in einem dumpfen Poltern aus der Gerätekammer ausmachen zu können. Mitterrand nannte mitten in der Rushdie-Affäre seinen Ayatollah tapfer "Mal Absolu". Wie recht hatte er auch! Denn das Abendland ist in der gleichen Situation wie die Flugzeuginsassen bei einem brusken Druckabfall. Alles wird durch die Bresche nach außen gesogen. Der aktuelle Islam ist dabei, rund um das Abendland Breschen zu reißen, wodurch alle seine Werte in die Leere evakuiert werden. In unserer Druckkammer, unseren Immunsystemen, unseren Netzwerken werden wir anfällig auf das elementare Böse: "Wir können das Böse nicht mehr aussprechen. Was wir nur noch deklamieren können, ist der Diskurs der Menschenrechte - jener gottgefälligen, schwachen, scheinheiligen Werte, die auf dem Glauben an die verklärende Anziehung des Guten aufbauen, auf einer Idealisierung der menschlichen Beziehungen (wo es doch offensichtlich nur eine Kur des Bösen durch das Böse geben kann)" (92).

Baudrillard, ein Rassist, ein Misanthrope? Ein Rufer gegen den Untergang des Abendlandes und gegen die Verklärung der Zwischenmenschlichkeit? Man könnte dies - unterm Aspekt einer resolut zynischen Interpretation seiner Gedanken - bejahen. Und man würde sich auch nicht blamieren, wenn man einen jüngst wieder erfundenen menschenfreundlichen Ton in der Philosophie anschlagen würde. Denn Baudrillard müßte notgedrungen zugeben, daß mit der Diskriminierung des Bösen, wie er sie feststellt, eine wahrlich degoutante euphemistische (Sprach-)Kultur entstanden ist (den Krüppel nennt man nicht mehr Krüppel, und auch dem Idioten erweist man noch manche Grazien), die aber mit einer Glorifizierung des Guten nur noch ihr ideologisches *Streben* gemeinsam hat. Dennoch, das Gute ist besetzt. Von den dummen Kerlen, die die Vordertür bewachen. Das Böse hingegen, je radikaler es ausgesprochen und angemäßt wird, hat einen noch nie erreichten Freiraum erhalten. Doch die dummen Kerle schreien: Ökologie und Menschenrechte, und andere billigen ihnen Kommunikationskompetenz zu. "L'ascension irrésistible de la bêtise..." (94).

6. Wo ist das *thaumazein* geblieben, das philosophische Staunen? Warum und wann ist an seine Stelle der Schrecken, die Fassungslosigkeit oder das stumpfe Konstatieren in Klartexten getreten? Auch das eine Wende, die im Zeitgeist zu diagnostizieren wäre. Eine fatale Strophe. Für Baudrillard gilt uneingeschränkt die Retroversion von *Gut und Böse in die Katastrophe*. Cata-strephain, fatales *Streben* (hier wiederum im leibnizianischen Sinne, dem inneren Prinzip der Monaden gehorchend, das Streben von Perzeption zu Perzeption (Monado-

logie 15) als unendliche, nichtkausale Kontamination der Perzeptionen) - Streben der menschlichen Systeme zu größeren Ungleichgewichtszuständen in einer Physik, die uns verschlossen bleibt, metaphysisch. Fatale Koppelung von Physik und Metaphysik, Ungleichgewicht und Unkenntnis - Baudrillard gibt diesem *Streben* einen Namen: Befreiung der Energie.

Der *banale* Diskurs, gegen den Baudrillard endlos polemisiert, der Diskurs der Ökologen, Ökonomen und Önologen, spricht von Energie stets in Begriffen von Knappheit, Konservierung, Endlichkeit. Der Topos ist derjenige der antiken Kosmologie - das Nullsummenspiel. Der banale Diskurs ist die Sprache der sachverständigen dummen Kerle, der Okkultisten der Letzten Stunde (wie man in Frankreich nach der *Libération* von den Vichy-Wendehälsen als *résistants de la dernière heure* sprach). Für sie kann von Befreiung der Energie keine Rede sein. Für sie gibt es nur Ströme, die schleunigst in Ordnung gebracht werden müssen, Schreckensbilanzen, Strombilanzen, Energiebilanzen: so als ob das Wort "Bilanz" genügte, um Ordnung zu präfigurieren. So nominalistisch ist unser Zeitalter geworden, daß Wortschablonen genügen, um die Fiktion einer prästabilisierten Harmonie, einer *mathesis universalis*, anzurufen und sich in ihrem beruhigenden Schatten auszu-ruhen. After the orgy.

Dem *fatalen* Diskurs hingegen fehlt diese Ruhe des Sachverständigen. Nicht weil Energie knapp, sondern unendlich vermehrbar geworden ist, weil die Energieorgie der Modernität sich fortsetzt als Prozeß ohne Prozeßidee, weiterstrebt nach dem Prinzip der Promiskuität, der Proliferation, der viralen Ansteckung. Dieses synthetische *pleroma*, diese un-

endliche, aus dem Nichts (der Sonne, den Gezeiten, den Atomkernen, der kosmischen Energie, den Tachyonen usw.) geschaffene Fülle weist auf ein neues Topos hin.

Leibniz' Kritik an Descartes gründete bekanntlich in der scholastischen Frage des Verhältnisses zwischen Substanzen und Akkzidenzien. Stand Descartes noch auf der Seite eines passiven, *rezeptiven* Subjekt- qua Substanzbegriffes, der die Akkzidenzien in sich aufnimmt, um sie aufzuheben, so vertritt Leibniz eine wesentlich dynamischere Konzeption des Subjekts, eines *perzeptiven* Subjekts, das die Akkzidenzien in sich aufnimmt und sie transformiert. Berkeley wird diese Position radikalisieren, die Welt gänzlich zur Vorstellung machen (*esse est percipi vel percipere*). Dieser Bruch zwischen Descartes und Leibniz kann auch anders dargestellt werden - an der Verschiebung etwa von der cartesianischen Logik der *Bewegung* hin zur Logik der *Kraft*. Unendlich bedeutsam ist nun, daß in Leibniz' Universum die Monaden als Kraftatome erscheinen, als unabhängig durcheinander strebende, fensterlose, anarchische Monome - wie sonst könnte man sich die dogmatische Verbohrtheit seiner *Theodizee* erklären, wenn es nicht just darum ginge, die in Ermangelung eines solchen starren Ordnungsrahmens irre werdenden Monaden zur *Raison* zu bringen, unter die List der *Raison*... Monaden sind daher Minikatastrophen. Addiert man die *Theodizee* weg, so ist das Resultat - Nietzsche hat das kristallklar deduziert - das nackte Chaos. Der *fatale* Diskurs ist so die Lektion der Dinge, wenn, wie uns Nietzsche gezeigt hat, keine *Theodizee* mehr möglich ist.

Stark euphemisierend, in deplazierter Anwendung eines *terminus technicus*, könnte man diesen Topos als Topos des

Nicht-Nullsummenspiels (NNS) bezeichnen, als unbestimmte Negation des Anaximandrischen Satzes: "Aus welchen (seienden Dingen) die seienden (Dinge) ihr Entstehen haben, in diese hinein findet auch ihr Vergehen statt nach der Schuldigkeit; denn sie erstatten einander Ausgleich und Genugtuung für die Übertretung gemäß der Anordnung der Zeit" (Anaximandros B1) - "*kata ten tou chronou taxin*", nach Dikès Uhr, der Sentenz der irreversiblen Zeit. Statt der allgegenwärtigen Regulation durch die Ganze Gerechtigkeit tritt die sich akzelerierende Produktion von Energieschüben, die Kumulation der Minikatastrophen. Oder mit Baudrillard: "Die Energie tritt in Überfusion. Das ganze irdische Transformationssystem tritt in Überfusion. Einst materielle und produktive Variable wird Energie jetzt zu einem schwindelerregenden Prozeß, der sich selbst nährt (und das ist übrigens auch der Grund, warum wir nie mehr an Energiemangel leiden werden)" (107). Statt Knappheit Unordnung, statt Endlichkeit dynamische Ungleichgewichte, statt banale Reziprozitäten fatale Paradoxien. Das leitende Prinzip des NNS ist die Geldform, die epidemische Besetzung des offenen Kosmos der Unendlichkeit, und es ist daher kein Wunder, daß das Substrat dieses Topos, die Energie, Geldcharakter erhält. Mit Recht weist Baudrillard hier auf Mandevilles *Fable of the Bees* hin - die übrigens im gleichen Jahr erschien (1714) wie Leibniz' Monadologie: "Energie, Reichtum, der Glanz dieser Gesellschaft entstammen ihren Lastern, Übeln, Exzessen und Schwächen. Widersinn des ökonomischen Postulats, wonach einer Verausgabung ein produktiver Akt vorangeht. Hier trifft es nicht zu. Je mehr man Energie und Reichtum verschwendet, desto

mehr nehmen sie zu. Das ist die eigentliche Energie der Katastrophe, von der kein ökonomisches Kalkül je Rechenschaft wird abgeben können" (107/108).

Exzeß, Fülle, Verausgabung, Verschwendung, Kollusion von Luxus und Laster - klassische Orte humanwissenschaftlicher Marginalien klingen an: Werner Sombart, Ezra Pound, Georges Bataille. Den Überschuß verstehen, so könnte man eine Konstante in Baudrillards Schaffen bezeichnen: ging es ihm in seinem *Système des objets* um den Überschuß an zeichenbeladenen Gütern, in seiner *Société de consommation* um dem Überschuß an Informationen, in seiner *Pour une critique de l'économie politique du signe* um den Überschuß an Zeichen, so radikalisiert sich seit den *Stratégies fatales* die Überschußthematik zusehends; sie radikalisiert sich und fundamentalisiert sich zugleich: Güter, Informationen, Zeichen und schließlich: Energie. Etappen seiner Wertlehre. Zugleich die Wegmarken des Verlusts jeder Transzendenz. Gab es noch mit den Gütern, Informationen und Zeichen einen Ordnungsrahmen, eine "List der Vernunft", die "in letzter Instanz" alle Irrationalitäten und Irrationalismen gegeneinander ausglich, so hat jetzt Baudrillard den Punkt überschritten, wo solche Regulative noch wirken. Das epidemische Prinzip kennt nur sein eigenes Streben, die virale Ausdehnung, die Paradoxierung der Kausalitäten, die Wende ins Katastrophische. Nochmals bringt Baudrillard das "Grand Jeu" ins Spiel, jene verzweifelte Zuckung zwischen Dada und Surrealismus in den Dreißiger Jahren, der wohl in unserer Kunstgeschichte einzigartige Versuch, der Perversion aller Regeln (d.h. Nullsummenspielen) durch die Regel der Perversion beizukommen. Wir sind bei Georges

Bataille, dessen Theorem des "verheißenen Parts" Baudrillard nochmals umschreibt: "Vor einem Prozeß, der den individuellen und kollektiven Willen der Handelnden so weit überschreitet, kann man nichts anderes als sich eingestehen, daß jede Distinktion zwischen Gut und Böse (und in unserem Fall: die Möglichkeit, rational über das richtige Maß technologischer Entwicklungen urteilen zu können) nur innerhalb der winzigen Marge unseres Rationalitätsmodelles betrachtet werden kann; innerhalb dieses Modelles sind ethische Reflexion und praktische Bestimmung zwar möglich, außerhalb jedoch, auf der Ebene des Gesamtprozesses, den wir eingeleitet haben und der jetzt ohne uns mit dem Eigensinn einer Naturkatastrophe abläuft, regiert (...) die Unentscheidbarkeit zwischen Gut und Böse und so die Unmöglichkeit, das eine ohne das andere zu befördern" (110).

7. Das Böse ist im Haus. Ich nenne es Nicht-Nullsummenspiel, Hayek Katallaxie, Baudrillard: Ungleichgewicht, Tausel, Schwindel, Komplexität, Seduktion, Inkompatibilität, Antagonismus, Irreduktibilität, Wunschwelt, *paradis artificiel*.

Kritik ist heute so selten geworden, daß schon bald eine geistvolle Andeutung unverstänlich sein wird. Es bleibt Ekel und Konsternation.

Wer das schreibt, Baudrillard, ist und bleibt ein Moralist, auch wenn Kritik längst über die Mauer gesprungen ist. Seine endlose Invokation des "nicht-mehr" - also ein Anti-Blochianer *könnte man meinen* - verdankt sich der Tatsache, daß er inmitten und aus dem Bewußtsein der Alten Welt denkt. Fuchteln, voziferieren, palavern seine Schriftstellerkollegen schon längst auf der an-

deren Seite der Mauer, sie haben es nicht einmal geschafft, das Antlitz der Alten Welt zu verstehen - und deshalb stehen sie seit je her auf der anderen Seite und reden drauflos. Es gibt zwar auch Kollegen, die der Mauer den Rücken zudrehen - und dies um so berechtigter, als es jetzt keine reale Mauer mehr gibt (aber - so könnte man anmerken - ist es nicht so, daß die imaginäre nicht umgekehrt proportional zur Destruktion der realen gewachsen ist?) - und es gibt ihrer viele, die auf der anderen Seite glauben, schon wieder in die Zukunft blicken zu können.

Baudrillard ist Moralist insofern, als er die Kollusion von Gut und Böse als Gewalt an der Vernunft wahrnimmt. Die Befreiung der Energien ist zugleich ein Freipaß zur Katastrophe: "Alles was wir noch tun können, ist, unsere Scheinwerfer darauf zu richten, eine teleskopische Öffnung auf diese virtuelle Welt zu *be-wahren*, in der Hoffnung, daß einige dieser Ereignisse die Güte haben, sich darin zu verfangen. Schicksal der Theorie: eine Falle zu sein in der Hoffnung, daß die Wirklichkeit so naiv sein wird, sich darin ertappen zu lassen" (115). Daher die Forderung, die Theorie als perfektes Verbrechen zu inszenieren, deren Fremdheit der Fremdheit der Phänomene kongruent sein könnte. Artauds Theater der Grausamkeit.

8. In seinen *Ecrits politiques* (1819) hatte Benjamin Constant die Individualität von der Subjektivität unterschieden, indem er die beiden Kategorien der Autonomie und der Unabhängigkeit einander gegenüberstellte. Folgt man Hegel, Nietzsche und gar Heidegger, und läßt man die individualistische Wende im abendländischen Humanismus mit Leibniz beginnen, so weist die ontologische

Angewiesenheit der Monaden auf die prästabilisierte Harmonie darauf hin, daß im Gegensatz zu Heideggers These von der Besetzung des Seins durch Subjektivität, wohl nur Individualität jene konstante Vereinnahmung des Seienden darstellte, deren Progression Heideggers Ingrimme provozierte. Waren die Monaden zumindest in ihrem horizontalen Bezug zueinander unabhängig, so bestand im Verweis auf die gottgeschaffene Harmonie ein permanenter vertikaler Zusammenhang. Er bestand bis Hegel. Auch da noch garantierte eine "List der Vernunft", daß jede Absurdität, jede Irrationalität, jede Infantilität "in letzter Instanz" zu einem harmonischen Ganzen führte, so wie es Mandeville in seiner Fabel und Adam Smith in seiner ökonomischen Theorie exemplarisiert haben. Ein *Ende der Philosophie* war es in der Tat, als Nietzsche sich daran machte, selbst diesen vertikalen Bezug zu demontieren. Was Baudrillard nun macht, ist letztlich nichts anderes als ein - wie immer auch und mit welchen Worten immer auch gearteter - humanwissenschaftlicher (ich wage das Wort: soziologischer) Nachvollzug dieser philosophischen Demontage.

Der Verweis auf Simmels "quantitativen Individualismus", ja selbst auf René Girards Inferno des mimetischen Dreiecks, deutet auf die Grundparadoxie dieser universalen Unabhängigkeit der Individuen hin: Über Girards Diktum "Jeder wähnt sich einsam in der Hölle, und das ist die Hölle" hinaus, geht es um die Unmöglichkeit der Schaffung von Differenzen. Ist die Alterität ein für alle Mal resorbiert, bleibt den Individuen nur der panische Gestus des Differieren-wollens; doch die Modalität dieses Differierens ist bei allen dieselbe. Jeder will sich von jedem unterscheiden, ein panisches

Volk von Beobachtern, und alle gleichen sie sich letztlich, weil sie alle dasselbe tun.

Die Figur dieser Panik spürt Baudrillard auf in seiner Analyse des Doppels. Wiederum liefert ihm die Wirklichkeit reiches Anschauungsmaterial. Hier ist es das Cloning, die identitäre Reduplikation. Das menschliche Double, das in den Horizont des Machbaren gerückt ist, bedeutet das Ende jeder möglichen Alterität, also auch das Ende des Imaginären. Die Monaden in ihrem freien Lauf gleichen jenen Hologrammteilen, die für sich allein schon das komplette Hologramm wiedergeben. Ende der Totalität, weil sie in jedem Fragment vorhanden ist. Das Streben der Monaden ist wie der Sexus der Clonen: entbehrlich geworden. Von gleich zu gleich, von Fragment zu Fragment, immer die gleiche Enttäuschung: er ist, es ist, gleich wie ich. Auch hier wieder das leitende Prinzip des NNS, die Geldform. Entauratisiert besiegeln die Doppel das Ende der Widerspiegelung. Jede Münze ist Geld, jede Münze hat zwei Seiten, jeder Gebrauch der Münze läßt die Geldform expandieren. Was Baudrillard *in petto* schreibt, ist nichts anderes auch als das Spiel der Geldtautologie. Im Grunde bräuchte er nicht Begriffe wie Prothese, Epidemie, Katastrophe - sie fallen ihm zu als gefällige Schablonen. Würde er sich einen Moment lang dem Geldphänomen zuwenden, er erhielte daraus endgültige Bilder von der anderen Seite der Mauer. Auch hier noch dies letzte Tabu.

Mit dem Ende der Alterität, der unendlichen Spiegelung des Immerselben, endet auch die Entfremdung und mit ihr die Utopie des mündigen Selbstbewußtseins. Was resultiert ist die Permanenz des Unbestimmten; entlassen ins expandierende Universum, tritt an die Stelle

der Verschiedenheit, der Division der Monaden (vgl. 9 der Monadologie) ihre endlose Demultiplikation.

9. Wiederum ganz Soziologe ist Baudrillard, wenn er aus dem Ende der Alterität heraus eine gesellschaftliche Inszenierung zur Wiederbelebung des Anderen destilliert. Wieder ganz Soziologe, d.h. da, wo der Philosoph zu schweigen beginnt, glaubt Baudrillard dennoch im radikalen Exotismus eine irreduzible Alterität finden zu können. Es ist das Prinzip des Exoten, wie es Victor Segalen einst formulierte, das ihn dazu veranlaßt, einen letzten Ausweg aus der fundamentalen Indeterminiertheit des universalen Individualismus zu finden. Nochmals eine Wendung - oder ist es gar Sentimentalität, die ihn von der Katastrophe abbringt? - in Baudrillards Diskurs, eine Strophe, ein Lobgesang auf des Anderen Geheimnis: "Tatsache ist, daß das Leben einer seltsamen Anziehung anheimfällt" (164). Die Strophe des Anderen, der es mir ermöglicht, mich nicht endlos zu wiederholen. Die Anziehung des Geheimnisses des Anderen befiehlt mir, ihm zu folgen. Nur so werde ich ihn nicht treffen, nur so bewahre ich sein Geheimnis. Die Wendung, die Strophe, die Baudrillard hier einschlägt, ist dem Gewaltkarussell eines Girard diametral entgegengesetzt. Die Leere, die Indeterminiertheit meiner Individualität behält *eine* Chance: das Bewußtsein dieser Leere. Seine letzte Strophe, die Wendung der Katastrophe, des Anderen, der es mir ermöglicht, mich nicht endlos wiederholen zu müssen, basiert auf diesem ultimen Bewußtsein. Wo das Individuum keinen Schatten mehr besitzt, hat es einen Verfolger - der es bekanntlich wie sein eigener Schatten begleitet.

Sich in die Hände des Anderen begeben - seiner Spur folgen, seine Träume träumen. Hat man seinen eigenen Schatten verloren (sein Selbst-Bewußtsein), so wartet dennoch das Geheimnis des Anderen. Nicht daß er eines hätte, er selbst ist es, er, der Unbefragte, in dessen Schatten man sich begibt, er ist das Geheimnis: "Mein Leben, weil es sich im Anderen abspielt, wird sich selbst zum Geheimnis" (171).

Ist man denn der Wirklichkeit seiner Lust, des Imperativs seines Willen so sicher? Paradoxerweise wissen wir es nie so recht und es scheint, daß des Anderen Lust und Willen weit weniger aleatorisch ist. Das hat nichts mit masochistischem Ritual, der Lust an Unterwerfung, zu tun. Die minimale Alterität, die Baudrillard zu retten versucht, diese Strophe an den Anderen, ich finde sie in seinem Schatten, in der Distanz zu seinem Geheimnis, in der Spur, die mich von ihm entfremdet.

ereignis, zyklologie, kairologie *

überlegungen nach foucault

die diskursanalyse bzw. diskurstheorie foucaults ist (wie vor ihr schon der "strukturalismus") nicht nur in der bundesrepublik, aber hier mit besonderem pathos von der kollektivsymbolik der 'StahlStarrheit' (vs 'Lebendiges Fließen'), der 'Maschine' (vs 'Organismus'), der 'Kastration-Verstümmelung-Vergewaltigung' usw. beredet worden. dieses interdiskursive symbolik-dispositiv hat sich am ausgang des 18. jahrhunderts zusammen mit der historizistischen episteme durchgesetzt. es wurde in deutschland von anfang an häufig mit nationalistischer, anti-'französischer' wendung benutzt: jene 'StahlStarre Maschine', der das Fließen von Vitalität, Kreativität und

Subjektivität im wahrsten sinne zum Opfer fällt, das ist seit damals die Guillotine im Französischen (d.h. Beschneiten) Park. als aktuellen beleg möchte ich hier zunächst manfred franks symbol von den 'fließenden uhren' anführen, weil es möglicherweise so etwas wie eine friktion innerhalb der kontinuierlich-identischen reproduktion des symboldispositivs seit 200 jahren signalisiert:

"Da die Diskursanalytik sich in strenger Gegenführung zur humanwissenschaftlichen Individualitätshermeneutik definiert, muß sie die absolute Opposition zum Code-Modell vermeiden. Sie muß und will es lediglich aufweichen, wenn ich auch nicht sehe, wie dies geschehen kann (mir fällt Dalís Gemälde der weichen Uhren ein, die eben eine surrealistische Phantasie sind und denen nichts Wirkliches entsprechen kann). (...)

Nachdem er (foucault, j.l.) die Uhren des Codes - durch seine allzu schroffe Gegenführung von Diskurs und System - gar zu sehr aufgeweicht hat, sorgt er sich nun um ihre Rückverhärtung." (*Was ist Neostrukturalismus*, 230) (1) hätte der advokat der Kreativität an dieser stelle noch mehr kreativität investiert, so hätte er im anschluß an dalí das symbol einer 'Weichen Guillotine' generieren können, um noch drastischer darzutun, daß für foucault extra hermeneuticam nulla salus blüht. aber welche vorgebliche aporie foucaults und welche tatsächliche aporie franks hat nun an dieser stelle eigentlich die zwei jahrhunderte alte symbolmaschine von der 'StahlStarren Maschine' zu diesem erfrischend innovativen, "surrealistisch phantastischen" ausstoß, mithin zu einem nicht alltäglichen diskursiven ereignis stimuliert? es ist das problem der

innovation, eben das des nicht bloß repetitiven, sondern variierenden diskursiven ereignisses. frank sieht bei foucault die folgende aporie: die diskursanalyse erkenne die individualität der diskursiven ereignisse an, dies geständnis sei im sinne der irreduktibilität der ereignisse auf alle "Strukturen" und "Systeme" zu interpretieren. da die diskursanalyse aber (absurderweise) gleichzeitig eine origo diskursiver ereignisse in so etwas wie einem Subjekt leugne, müsse innovation und kreativität in ihrem bereich sozusagen notwendig wieder verkümmern. foucault finde statt freien gewimmels schließlich doch bloß die bekannten 'Starren' langzeitregulierungen, die er dann als manipulationseffekte der "Macht" deute (237 ff.).

natürlich wären hier zunächst einige 'übersetzungsfehler' franks zu korrigieren: foucaults feststellung in der *archéologie du savoir*, nach der die "aussage" ("énoncé") als diskursives ereignis nicht linguistisch zu definieren sei, hat mit rebellion gegen die strukturalistische annahme von sprachsystemen überhaupt nichts zu tun, sie hebt die gültigkeit linguistischer regeln für die formulierungen von aussagen absolut nicht auf, sondern postuliert umgekehrt zusätzlich einschränkende regeln, eben solche der historischen aprioris. zweitens kommt foucaults "macht" den diskursen nicht als Guillotine StahlStarr von oben auf den weichen hals, sondern existiert u.a. gerade auch als ambivalentes netz von regelnden beziehungen innerhalb der diskurse selbst - ambivalent insofern, als jede dieser beziehungen potentiell nicht bloß als hegemoniale, sondern auch als antihegemoniale machtrelation wirksam werden kann. trotz alledem erscheinen mir die frankschen sowie ähnliche einwände in mindestens einem punkt dis-

* der folgende beitrag wurde auf dem hamburger foucault-kolloquium im dezember 1988 zur diskussion gestellt und mit einigem interesse aufgenommen. aus dem bei suhrkamp geplanten band der kolloquiumsbeiträge (hg. bernhard waldenfels) wurde er ausgeschlossen, da er angeblich zu "polemisch" sei. das bezieht sich natürlich auf einen bestimmten aspekt des artikels, nämlich die replik auf manfred frank. diese replik wurde m.e. nötig, weil die polemischen ausfälle gegen die "Mimikry, die einige deutsche Fans ohne eigenen Standpunkt an den (sic) neufranzösischen Stil betreiben" (*Was ist Neostrukturalismus*, 12) usw. nicht nur in der folgezeit weiter eskalierten (s. artikel in der "frankfurter rundschau", leserbriefe...), sondern weil sie es darüber hinaus auch weiterhin versäumen, roß und reiter zu nennen. so etwas (wie übrigens auch das unterschlagen von artikeln) ist, finde ich, nicht die feine frankfurter art eines fair die GeltungsAnsprüche abwägenden Diskurses.

Wir veröffentlichen den Text Jürgen Links in der von ihm benutzten, nicht der in den "Spuren" üblichen, Schreibweise, da sie seiner Diskursanalyse nicht äußerlich ist, sondern ihrerseits eine "textuelle Intervention" darstellt. Red.

kussionswert zu sein: tendiert der begriff des "diskursiven ereignisses" bei foucault nicht wirklich ungewollt zu einem dualismus, der uns in die semidialektische (2) opposition von "quantitativen" vs "qualitativen veränderungen" zurückzuwerfen droht? ist es nicht so, daß wir es innerhalb einer gegebenen diskursformation mit einem typ *a* diskursiver ereignisse zu tun hätten (kontinuierlich-repetitiv-"Starr"), dem in den raren zeiten der "brüche" ein typ *b* diskursiver ereignisse entgegenstände (diskontinuierlich-innovativ-"Energisch")? hätten wir es nicht schlicht mit einer art von 'terrasendynamischem' historizismus zu tun? foucault antwortet auf diese frage zunächst mit einer radikalen zurückweisung dualistischer interpretationen: alle diskursiven ereignisse (sowohl die des typs *a* wie die des typs *b*) gehören gleichermaßen der 'oberfläche ohne tiefe', der "punktualität" (*ads* (3), 37; dt. 39) entsprechender 'positivitäten' an, sie unterscheiden sich lediglich in ihren effekten wie die routinemäßige faltung eines gewebes von ebeneinersolchen faltung, die eine laufmaschine auslöst. insbesondere liegt die ursache einer diskontinuität nicht im Willen von (individuellen oder kollektiven) Subjekten. allerdings unterscheiden sich die bei foucault verwendeten metaphern für die typen *a* und *b* deutlich: während bei *a* von "serien", von 'circularité' (*ads*, 17; dt. 18: "kreisförmige Kausalität") die rede ist, geht es bei *b* um 'denoûment' (auflösung: *mc* (4), 185, frank sagt "zersetzen": 167), "renversement" (umkehrung, *mc*, 186, 222), "déplacement" (verschiebung, *mc*, 230), "dérive" (abdriften: *mc*, 229), "décalage" (versetzung: *mc*, 250), "redistribution" (*mc*, 356), "apparition" (*mc*, 328), "émergence" (*ads*, 40, 46, 75; metaphor von monod), ja um ein "leuchten"

wie von "sternen" (*ads*, 170; ähnlich *mc*, 262). ich betrachte diese "streuung" von metaphern als impuls zum weiterdenken und möchte dabei im folgenden die kategorien "zyklogie" und "kaiologie" ins spiel bringen.

foucault ist sich sehr wohl bewußt, daß die übergroße mehrzahl aller diskursiven ereignisse aus serien bestehen, in denen sich etwas wiederholt; er ist sich ferner bewußt, daß dieser befund direkt aus der materialität der diskurse folgt, aus ihrer "matérialité répétable" (*ads*, 134, 138; dt. 149, 153: "wiederholbare Materialität"):

"Le régime de matérialité auquel obéissent nécessairement les énoncés est donc de l'ordre de l'institution plus que de la localisation spatio-temporelle; il définit des possibilités de réinscription et de transcription." (*ads*, 136; dt. 150: "Möglichkeiten der Re-Insription und der Transkription")

ich schlage vor, ein theoretisches verfahren, das u.a. z.b. biologische oder historische prozesse als (mikro-)zyklische folge von selbstreproduktionen zu rekonstruieren versucht, als "zyklogisch" zu bezeichnen. dann wären zwei absichtlich sehr verschiedene beispiele zyklologischen denkens die marx'schen (5) (und moderner die rraffaschen) reproduktionsschemata der kapitalbewegung auf der einen und die darwinschen (und moderner maturanaschen) reproduktionsschemata biologischer populationen bzw. systeme ("autopoiesis") auf der anderen seite. schon an dieser stelle ist es wichtig klarzustellen, daß die suche nach den (mikro-)zyklischen reproduktionsformeln eines gegenstandsreichs völlig "positivistisch" im foucault'schen sinne ist und bleibt, daß es dabei ganz und gar nicht um das humanwissenschaftliche graben nach einer

Energie der Tiefe geht. es sind nun gerade bestimmte befunde (wie die serialität und langfristige kontinuierität diskursiver ereignisse), bestimmte kategorien (wie die der "formationsregeln") sowie bestimmte metaphern der foucault'schen diskursanalyse (wie die der "populationen" und der "emergenzen"), die das projekt ihrer zyklologischen reformulierung nahelegen. wenn z.b. die geisteswissenschaftliche polemik gegen die diskurstheorie in der bundesrepublik u.a. ein synchrones system von kollektivsymbolik reproduziert, das sich um 1800 (mit gehlens begriff) "kristallisiert" hatte, so liegt die annahme nahe, daß ein solches diskursives ereignis sich als simulierbarer 'output' eines sich seit damals kontinuierlich 'drehenden' generativen diskursapparats erweisen könnte.

ich habe an anderen orten versucht, einzelne sehr begrenzte schritte zu einer solchen zyklologischen, d.h. generativen diskurstheorie zu gehen und kann die ergebnisse hier nicht wiederholen (6). dabei erwiesen sich die beiden instanzen des interdiskurses (als ensemble aller nicht spezialdiskursiven, also "integrierenden" und "totalisierenden" elemente einer diskurskonfiguration) sowie des synchronen systems der kollektivsymbolik (d.h. des ensembles aller gebräuchlichen bilder, symbole, modelle und metaphern usw.) als eingrenzbar und zyklologisch modellierbare teilbereiche. wichtige durchlaufphasen ihres reproduktionskreislaufs sind neben pragmatischen und semantischen selektions-, distinktions-, serienbildungs- und kombinationsregeln die pragmatische applikation und subjektivierung, vor allem durch die ermöglichung eines polemischen spiels entgegengesetzter diskursiver positionen. ein beispiel bildet manfred franks kollektivsymbolik in seiner

auseinandersetzung mit der diskurstheorie: immer wieder (besonders deutlich im deleuze-, aber auch im foucault-abschnitt, etwa anlässlich des ausdrucks "fonctionner") appliziert er pathetisch die symbolische opposition Maschine vs Organismus (wie wir gesehen haben, ggf. durchaus mit aktuellen modifikationen und neuinvestitionen) in einer entgegengesetzten diskursiven position zu der der behandelten texte. immer wieder subjektiviert er sich und die gegenseite auf dieser basis, indem er entgegengesetzte gruppen von eigennamen generiert (etwa "Schelling, Kierkegaard und Marx" + "Nietzsche bis hin zu Heidegger, Sartre und Gadamer": 116 vs Nietzsche-Foucault-Deleuze: 237 ff.), wodurch GeistesTypen als konkurrierende subjektive "identitäten" entstehen. die subjektivierung (und damit die subjektivität i.s. einer bestimmten, je individuellem fassonierung des gesamten körpers) ist also in diesem modell eine notwendige zyklische durchlaufphase des diskursiven reproduktionsprozesses: nur solche diskursiven elemente (énoncés; z.b.: "X ist eine StahlStarre Maschine") können reproduziert, d.h. wieder gesagt, geschrieben usw. werden, die subjektiv appliziert worden sind, in die subjektivität investiert wurde, d.h. mit denen eine "Subjektive Identifikation" stattgefunden hat. (eine präzisere modellierung würde also bei dieser durchlaufphase regeln des "unbewußten" formulieren müssen, etwa nach analogie der freud-schen produktionsregeln von traum-interdiskursen und ihren subjektiven investitionen.)

bevor ich am schluß auf solche spielen zwischen entgegengesetzten diskursiven positionen und ihre subjektiveffekte noch einmal zurückkomme, ist hier zunächst zwischen der zyklischen repro-

duktion von einzelnen relativ autonomen diskursiven bereichen und der von kopplungen zwischen mehreren solcher bereiche oder auch der von kopplungen zwischen diskursiven und nichtdiskursiven zyklen zu unterscheiden. eine zyklologische betrachtung von kopplungen entspräche dem foucaultschen begriff des dispositivs. so beschrieb foucault im einzelnen, auf welche weise z.b. der psychiatrische spezialdiskurs über normalitäts- und sexualitätsdispositiv u.a. an ökonomische, juristische, politische und 'private' zyklen gekoppelt ist. ein typ solcher kopplung ist der der zufuhr und des transfers von elementen zwischen zwei gekoppelten zyklen (beispiel: der juristische diskurs liefert dem psychiatrischen material). entsprechend ist ein interdiskurs stets an eine ganze reihe von spezialdiskursen gekoppelt und umgekehrt. das kollektivsymbolsystem seit 1800 ist z.b. stets in erster linie an die auffälligen zyklen veralltäglichter technologie und besonders deren spektakuläre innovationen gekoppelt (mithin dominante stellung der symbolischen Maschinen von der Uhr über Dampfmaschine und Eisenbahn, Elektrizität und Auto usw. bis zum Computer). es ist also simulierbar, daß als symbolische Maschine aktuell vor allem der symbolische Computer investiert werden wird: die verifikation bietet z.b. manfred frank (vgl. seine - dominant symbolische - polemik gegen "code-modelle" und "input-output-modelle").

wir können nun weiter danach fragen, wie sich die problematik des innovativen diskursiven ereignisses unter zyklologischen prämissen darstellt: offenbar vor allem als frage nach der notwendigen erwartbarkeit von kopplungsfriktionen. nahezu alle metaphern (wie "déplacement", "décalage", "dénou-

ment" usw.), die foucault im zusammenhang mit den epochenbrüchen verwendet, zielen auf kopplungsfriktionen bzw. entkopplungen und umkopplungen. so habe sich um 1800 in der entstehenden biologie das diskursive teilsystem der analyse und beschreibung von organischen funktionen von der repräsentation abgekoppelt und später dann an evolutionistische modelle angekoppelt. m.e. kommt dabei die rolle der "emergenz" völlig neuer praktiken (wie der kapitalistischen produktionsweise, der großtechnologie, der modernen militärtechnik, der kommunikationsmedien usw.) zu kurz, deren friktionale auswirkungen auf die reproduktionsfähigkeit bestehender kopplungen mir enorm zu sein scheinen. aber sicherlich hätte foucault nichts gegen entsprechende ergänzungen einzuwenden gehabt. worauf es mir ankommt, ist folgendes: in einem solchen zyklologischen modell von diskurstheorie gibt es genauso wenig wie bei foucault einen dualismus diskursiver ereignisse: prinzipiell kann jedes noch so kontingente ereignis, bis hin zum versprecher, eine reproduktionsfriktion und dadurch eine kopplungsfriktion auslösen, die wiederum in einer gegebenen aktuellen konjunktur eine entkopplung nach sich ziehen kann. es gibt also auch keinen dualismus zwischen prinzipiell prognostizierbaren und simulierbaren diskursiven ereignissen und prinzipiell nicht prognostizierbaren und nicht simulierbaren, sondern lediglich ein kontinuum verschiedener wahrscheinlichkeit solcher prognosen und simulationen je nach dem angenommenen raumzeitlichen parameter und der verfügbaren informationsdichte über die entsprechenden zyklen und die formeln ihrer generativen reproduktion.

an diesem punkt kann ich meinen zweiten begriff, den der "kairologie" anschließen. ich verstehe darunter eben die frage nach aktuellen ereigniskonjunkturen, wie sie foucault immer wieder, sowohl in bezug auf kant etwa und die zeit der französischen revolution als insbesondere auch in bezug auf möglicherweise bevorstehende kulturrevolutionäre brüche heutzutage, fasziniert haben. kairologische fragestellungen schließen also insbesondere auch die problematik der bewußten intervention von individuen und gruppen ein. das scheinbar paradoxe verhältnis zwischen foucaults theoretischer arbeit und seinem politischen engagement wäre demnach ein fall angewandter kairologie (7). ich meine nun, folgende aussage treffen zu können: es gibt keinen dualismus zwischen zyklologie und kairologie; alle gegenstände von kairologie, also die diskursiven und sonstigen ereignisse, sind theoretisch betrachtet nichts als resultate des gangs gekoppelter reproduktionszyklen. während aber die zyklologische betrachtungsweise nicht weiter gehen kann, als es ihre datenlage zuläßt, kann die kairologische gar nicht anders verfahren als "engagiert", weil wir uns stets schon im "engagement" (in analogie zur militärischen konnotation des wortes) befinden. kairologisch gesehen, kommen wir nicht um "strategisches" verhalten, wie foucault sagt (ich würde lieber sagen: taktisches), herum - nicht um experimente und nicht um lediglich 'gewettete' prognosen, simulationen und interventionen. mehr noch: unter den verschiedenen empirischen, "positiven" subjektivitäten, die sich in jedem empirischen menschenindividuum gekoppelt reproduzieren, gehört die 'strategisch-taktische' (sozusagen der 'innere schachspieler') zweifellos zu den wichtigsten

'aufgeklärten', 'transparent-bewußten' - man könnte vermuten, daß gerade diese form von empirischer subjektivität der vorstellung eines ZentralSubjekts pate gestanden haben dürfte.

ich möchte meine überlegungen nun konkretisieren, und zwar am beispiel des diskursiven ereignisses der "rezeption" und der wirkung foucaults und seiner diskursanalyse in der bundesrepublik (8). bekanntlich war dieses diskursive ereignis zunächst einmal durch eine je nach einschätzung paradoxe bis lächerlich-groteske interdiskursive friktion vom typ eines versprechers gekennzeichnet: ich meine die kontamination des foucaultschen mit dem habermaschen diskursbegriff. dieses auf seine weise ebenfalls recht surrealistisch-phantastische ereignis des zusammen-treffens eines GeltungsAnsprüche verfechtenden Zurechnungsfähigen Subjekts (vgl. habermas-luhmann-debatte, 118, 122) (9) mit den apparaturen der wahnsinnsproduktion auf dem diskurs-tisch läßt sich beim besten willen nicht hermeneutisch, sehr wohl aber diskurs-theoretisch rekonstruieren: versuchen wir es.

die zeitliche priorität in der bundesrepublik liegt eindeutig bei habermas, dessen Diskurs-konzept (ich unterscheide es von dem foucaults im folgenden durch majuskel) infolge der habermas-luhmann-debatte (publiziert 1971) weiteste verbreitung erfuhr. bei habermas ist der begriff offenbar aus einer synthese zwischen der psychotherapeutischen "discourse analysis", ihrer linguistisch-pragmatischen verallgemeinerung sowie dem aufklärerischen genre gleichen namens entstanden. die prototypen des Diskurses sind juristisch, psychotherapeutisch und wissenschaftlich (121), für sie ist eine dialogische struktur mit ideal

zu postulierender "Chancengleichheit" (137) und "Herrschaftsfreiheit" vorausgesetzt, gegentypen sind reden unter "Handlungszwang" sowie "Ideologien". eine diskursanalyse im sinne foucaults würde die entsprechenden ausführungen als juristisch-politisch-dialoglinguistischen interdiskurs bestimmen, dessen kopplung an einen bestimmten typ von politischem diskurs konstitutiv ist. das zugehörige begriffsfeld umfaßt neben Diskurs: Kommunikation, verstanden als Interaktion; "Argument" (137), "Willensbildung" (120) und Konsens; Norm; "Wahrheit"; "verantwortlich" (119); "symmetrische Verteilung" (137, 139); Links-Rechts-topik (169); "Identität" (177). insofern war es prognostizierbar und simulierbar, daß dieses konzept vor allem im bereich wissenschaftlich-politischer diskurskopplungen sowie im politischen diskurs und im medien-interdiskurs reproduziert werden würde. anders gesagt: hätte nicht peter glotz dem Diskurs zum politischen und medialen durchbruch verholfen, so hätte es ein anderer Links-Mitte-Politiker im kopplungsbereich zu medien und wissenschaft getan. (inzwischen reproduziert auch schon der Daimler-Benz-Chef edzard reuter den Diskurs.)

worin besteht nun, zyklologisch gefragt, die applikations- und subjektivierungsenergie und damit die reproduktive potenz des Diskurses? offenbar in ihrer gleichzeitig kritischen wie kompensatorischen funktion gegenüber dem realen binären regierbarkeitsparlamentarismus und gegenüber dem realen medien-interdiskurs. kritisch insofern, als der Diskurs "ideologische" und manipulatorische deformationen beseitigen möchte - kompensatorisch, insofern er sich an manipulationstheorien anschließt und mit ihnen die prämanipulative unschuld

des Diskurses statuiert. der Diskurs fungiert also den beiden reproduktionszyklen der politik und der medien gegenüber als angekoppelter Spiegel des Ideals: er läßt sich deren konzepte und aussagen (énoncés; wie z.b. 'Jeder soll sozial symmetrisch eine gleiche Chance, einen fair share usw. haben') einspeisen, prozessiert sie im eigenen zyklus nach den eigenen diskursregeln durch und transferiert sie so verarbeitet selektiv an die beiden praktischen zyklen wieder zurück. dabei fällt vor allem gegenüber dem modernen medien-interdiskurs eine kritische wie kompensatorische 'trockenheit' (als erbe des juristischen anteils) gegenüber dessen 'saftigen sound' auf. dieser medien-interdiskurs läßt sich ja als technische implementierung des alten, je aktuell recycelten kollektivsymbolsystems plus entsprechender alter, aktuell recycleter "Charakter"-taxonomien unter entzug historizistischer narrativierungen auffassen. der Diskurs ist also - ich übertreibe nun bewußt zu darstellungszwecken - in seinem Ernstfall auf das abschließende TV-duell zweier präsidenten- oder kanzlerschaftskandidaten zu beziehen, deren "Identitäten" ("Charakter-Profil"), "Geltungsansprüche", "Argumente" und "Chancen-Gleichheit" er bei aller manipulationskritik dennoch ans ideal des Diskurses zu binden erlaubt.

diesem bereits in voller zyklischer reproduktion rotierenden Diskurs ist nun also wie ein kuckucksei der "französische diskurs" foucaults und anderer ins nest gelegt worden. der Diskurs mußte auf den unerkannten fremdling also seine eigenen formationsregeln, d.h. vor allem Subjektivierung und Juristifizierung anwenden. dabei trat aber eine kuriose erneute spaltung und widersprüchliche verdopplung ein: zum einen las

der Diskurs den discours als sein eigenes ei, also als Diskurs. dementsprechend wurden die regulierungen, kanalisierungen usw., von denen foucault besonders in der antrittsvorlesung im collège de france sprach, allen gegenteiligen klarstellungen foucaults zum trotz, als ausschließlich extradiskursiv statt als dominant intradiskursiv gelesen und konnten dann schlicht mit "Ideologie", Manipulation und Herrschaft synonym gesetzt werden. beim abgleich dieser software mit foucaultschen texten mußten aber natürlich immer wieder friktionen und 'schleifen' auftreten, woraufhin sich dann automatisch die zweite lektüre einschaltete: der discours selbst ist bereits der durch die analyse du discours entsprechend verdorbene widersacher des Diskurses. dieses immer wieder aufleuchtende: "Diskurs kann nicht geladen werden! lektürefehler in laufwerk c!" generierte dann auf dem höchstmöglichen niveau bei manfred frank aussagenketten, bei denen man fast versucht ist, die in ihnen entwickelte folterthese ernstlich am werk zu sehen:

"Die (wenn auch noch so undeutliche) Definition des Diskurses als eines singulären, systematisch unbeherrschbaren und multiplen Rede-Zusammenhangs tritt in extreme Spannung mit der Methode der Diskursanalytik als einer (nichthermeneutischen, sondern strengen) Wissenschaft. Diskurse könnten so, wie Foucault selbst es tut, nur beschrieben und analysiert werden, wenn sie nach Formationsprinzipien aufgebaut wären, die ihrer Definition widersprechen.

Bekanntlich hat Foucault in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France auf diesen Widerspruch reflektiert. Er versucht dort, die methodologisch unverzichtbare These von der Ordnung des

Diskurses machttheoretisch zu begründen: Diskurse sind geordnet nicht per se, sondern durch Intervention des Willens zur Macht. Sie fungieren als folterähnliche Restriktions- und Ausschlußsysteme, die ihre Einheit der Fesselung jener Disseminalität verdanken, die die Archéologie du savoir ihnen mit Engagement zuzuschreiben gesonnen war. Wäre diese These fundiert, ergäbe sich die unerträgliche Konsequenz, daß die Wissenschaftlichkeit der Diskursanalytik nur garantiert werden könnte durch die Repressivität jenes Übermächtigungswillens, der die Disseminalität unserer Reden der Restriktivität von Ausschlußsystemen unterwirft und so bündigt. Dann wäre die Diskursanalytik auf die Vergewaltigung von Subjekten (deren Existenz sie übrigens vorab leugnet) als ihre transzendente Ermöglichungsbedingung angewiesen." ("Zum Diskursbegriff bei Foucault", 41f.)(10)

es ist evident: im Diskurs-programm ist ein virus am werk. die aussagen über den Diskurs drehen durch: 'Der Diskurs ist frei geboren, doch überall liegt er in Fesseln' - 'Der Wille zur Macht ist die Fessel des Diskurses' - 'Die Analyse des Diskurses ist engagierte Widersacherin des Willens zur Macht, um den Diskurs zu entfesseln' - 'Die Analyse des Diskurses ist die Fessel des Diskurses' - 'Der analysierte Diskurs ist erstens freier Diskurs und zweitens Fessel des freien Diskurses'. es steht leider zu befürchten, daß eine reinigung des Diskurs-programms vom discours-virus undurchführbar sein dürfte (11).

unglücklicherweise verbreiten sich viren bekanntlich sofort über alle nur irgendwie miteinander verbundenen programme, so auch hier: nicht nur im wissenschaftlichen, auch im politischen diskurs wie im medien-interdiskurs begann

der D(d)iskurs bedrohlich zu blinken. er wurde "modisch", was er überhaupt nicht gewollt hatte. in einer bochumer berufungskommission fiel das énoncé, der D(d)iskurs sei an die stelle des marxistischen ideologiebegriffs getreten, die "taz" meldete (verzweifelter wunsch als vater des gedankens) sehr verfrüht am 4.2.1984 den tod des D(d)iskurses und wollte gleichzeitig wissen, er sei in kneipen "übergeschwappt". willi oelmüller lancierte seine UTB-reihe "Diskurs: X", die schon an die zehn bände zählt, und auf dem GermanistenTag 1987 kam es gleich zu mehreren diskurs-eklats (12). peter glotz wurde zum spektakulären opfer des virus, weil die sozialdemokratischen kanalarbeiter offenbar rein atmosphärisch aus dem medien-interdiskurs herausgerochen hatten, daß der D(d)iskurs nicht KonsensFähig, daß er ein "Übermächtigenswille" von intellektuellen sei. an zerstreuten orten disseminierten sich laufmaschinen, die sich aber eigenartigerweise an strategischen orten kumulierten: eben in den hegemonial lebenswichtigen kopplungszyklen zwischen wissenschaft und politik, wissenschaft und medien-interdiskurs, politik und medien-interdiskurs - dort also, wo es angeblich um "politische sprache", "rhetorik" und "semantik" geht. denn die pannen im Diskurs-programm hatten noch etwas bewirkt: sie hatten immer mehr interesse für den discours, den diskurs mit kleinem d geweckt. mochten die gewählten Abgeordneten des Diskurses auch noch so sehr foucault gegen das grauerregende niveau seiner "Deutschen NachBeter" in schutz nehmen: auch diesseits des rheins begannen eigenständige diskursanalysen und diskurstheorien ihre zyklische reproduktion. wenn heutzutage ein bundestagspräsident zurücktreten muß, weil er eine

rede, die ein experte für ihn geschrieben hat, nicht zu der dort verwendeten erlebten rede passend intonieren kann, aber niemand den namen des experten wissen will, dann gibt es immerhin inzwischen in vielen universitätsstädten studierende, die spontan rufen: "ein lehrstück in diskursanalyse! wo bleiben die hermeneutiker, die uns die Subjekt-Origo des Diskurses an diesem beispiel erläutern?" allgemeiner gesagt: die parasitäre reproduktion der analyse du discours im kopplungsbereich zwischen wissenschaft, politik und medien-interdiskurs könnte sich zu einem nicht alltäglichen diskursiven ereignis auswachsen.

dazu abschließend ein wenig kairologische spekulation, die sich immerhin auch ein wenig zyklologisch absichern kann: die elektronische revolution ermöglicht künftig die direkt technische kopplung zwischen wissenschaftlichem, politischem und mediendiskurs. die entsprechenden kopplungen werden sich also auf edv-basis zyklisch prozessieren. durch die technische implementierung der kollektivsymbolsysteme, der "Charakter"- und "Identitäts"-typologien einschließlich der Freien Diskurse (vgl. talk-shows und "podien") wird der bedarf an kompensatorischer und kritischer kopplung zu bestimmten wissenschaftlichen diskursen (wie der geistestypologischen und der kritischen hermeneutik) enorm anwachsen. die Guillotine des tv ist durch eine unersättliche nachfrage nach Köpfen (in jedem sinne des wortes) gekennzeichnet - aber es ist jene weiche Guillotine, in der die Köpfe trotz schnitt sitzen bleiben. damit die binären kandidaturen auch künftig noch nach "Charakter" schmecken können, brauchen die medien die kontrastive repräsentation echter, alter, Klassischer Charaktere. die technische implementierung

GeistesTypologischer name-droppingserien (vom typ Sartre-Marx-Darwin-Nietzsche-Freud-Heidegger-Gadamer, vgl. *Neostrukturalismus* 117) einschließlich ihrer bebilderung mit hilfe des kollektivsymbolsystems ist prognostizierbar und simulierbar.

schon längst hat ja die GeistesTypologie das historizistische wissen mit hilfe des kollektivsymbolsystems in taxonomien neuen typs verwandelt: wie die köpfeserien auf kommunistischen fahnen lassen sich 'linke' und 'rechte' klassikererien, Guillotine-Charaktere von robespierre bis stalin, Pflanzen-Charaktere von rousseau bis capra usw., okzidentale vs orientalische KulturKreise generieren. solche GeistesTypen bilden über applikation und subjektivierung die nötigen Identitäten aus. die diskursanalysen drohen nun das geheimnis auszuplaudern, daß auch die hermeneutisch-geistestypologischen diskurse selber, an denen kritik und kompensation der mediendiskurse hängt, daß auch diese diskurse selber horrible dictu nach formationsregeln generierbar, also simulierbar und also implementierbar sind. damit bricht aber ihre kritische und kompensatorische potenz zusammen (deshalb das grabeschweigen über den reale Autor-Subjekt der jenningerrede). was wir also derzeit erleben, ist eine höchst komische verfolgungsjagd: geistestypologische und zunehmend auch kritische hermeneutiken inclusive semidialektiken fliehen vor den operativen diskursanalysen, die ihre formationsregeln formulieren und diese diskurse damit simulierbar machen. aber auch ganz abgesehen von den diskursanalysen lenkt der lärm dieser panischen flucht die aufmerksamkeit der implementierungstechnologen auf sie. so sitzen die computer ihnen überall im nacken. die diskursanalysen sorgen

nicht nur für diese friktionen im koppelungsbereich von Geisteswissenschaften, politik und medien; sie führen zusätzlich zu desinteresse und disinvestment im bereich der kollektivsymbolischen alternativen (einschließlich der zwischen Links und Rechts), der "Charaktere" und Identitäten, sabotieren also die subjektive applizierbarkeit der humanwissenschaftlich bestimmten interdiskurse und damit deren traditionelle zyklische reproduzierbarkeit (d.h. reproduktion ohne einsatz von elektronik). darauf werden die Geisteswissenschaften ihrerseits wiederum mit der frage nach GeistesTyp und Identität der diskursanalysen reagieren. die antwort, die die Geisteswissenschaften aufgrund der für sie gültigen generativen regeln auf diese frage notwendig produzieren müssen, ist simulierbar: sie müssen die diskursanalyse einem spezifischen "Französischen" GeistesTyp zuordnen (ggf. + gleichzeitige zuordnung zum "negativ-Deutschen" GeistesTyp des Irrationalismus). das haben sie getan, bis hin zu manfred frank. diese art aussagen-streuung in aktuellen hermeneutischen diskursen, für die die verbindung von organizistischer kollektivsymbolik, der genealogischen konstruktion von GeistesTypen und entsprechenden semdialektischen Linien (wie im "philosophischen diskurs der moderne" von habermas) mit kuriosen aussagen über deutsche, französische usw. nationalität charakteristisch ist, ist hoch symptomatisch als diskursives streißphänomen. ich bin sicher, daß manfred frank als Verantwortliches Subjekt bestimmte einschlägige formulierungen (13) gar nicht "sagen wollte": es war sein diskurs, der in seinem gehirn prozessierte so wie mein diskurs in meinem. warum um himmels willen sollte eine solche feststellung ei-

gentlich schlimm sein? wenn wir mit foucault davon ausgehen zu müssen meinen, daß in unserer Tiefe kein prädiskursives und extradiskursives Subjekt haust, sondern daß unsere subjektivitäten je schon effekte der diskurse waren, in denen wir existierten und existieren, warum sollen wir dann reif sein für die symbolische Guillotine?

aber, mag nun gefragt werden, aber was wäre denn die alternative der diskurstheorien: etwa die schlichte ratifizierung der wachsenden technischen implementierung unserer diskursiv-subjektiven zyklen? auch beim versuch, diese frage zu beantworten - und natürlich kann ich das nicht allein tun -, bleiben foucaults hinweise relevant: das ist zum einen die these von der durchgängigen polyfunktionalität jeder machtbeziehung. keine machtbeziehung ist bloß hegemonial, jede kann auch antihegemonial funktionieren, jeder kann zudem diskursive und subjektive energie entzogen werden. all das geschieht übrigens ständig 'spontan', 'unbewußt' und wie die entsprechenden begriffe heißen. aber auch und gerade die bewußte intervention gewinnt in diesem kontext und unter diesen voraussetzungen möglicherweise ganz neue kraft: "strategisches" (bzw. taktisches) verhalten bedeutet den einsatz unserer natürlichen und künftig immer mehr unserer künstlichen simulationsfähigkeiten in unserem kairologischen machtfeld. allerdings funktioniert der einsatz dieser unserer sagen wir natürlichen und künstlichen reproduktionszyklen von "intelligenz" keineswegs souverän nach art eines Freien Subjekts (etwa im gegensatz zu den unbewußt vom "begehren" gesteuerten zyklen, mit denen sie ja übrigens ständig unbewußt gekoppelt sind). vielmehr bleibt auch dieses taktische intervenieren, bleibt

mithin unser "engagement", vom kairologischen feld determiniert, das uns zuweilen in diskursive und subjektive positionen stößt, die mehr hegemonial, zuweilen in solche, die mehr antihegemonial bzw. ambivalent funktionieren. ob wir unsere subjektivität im einzelfall ganz an einen infernal hegemonialen zyklus binden lassen oder nicht, das geschieht als kairologisches ereignis, zu dessen bewirkungsfaktoren jedenfalls immer auch lust-unlust-effekte, sexuelle und sozioerotische sehnsüchte, aber auch scheinbar banale "ästhetische" effekte wie langeweile-spannung usw. gehören, die sämtlich ihrerseits wiederum produkte des kairologischen feldes gekoppelter reproduktionszyklen sind. wenn zyklologisches denken angesagt ist, kommen wir aus den kreisläufen nicht hinaus.

(1) hier und künftig zitiert nach der es-ausgabe frankfurt/main 1983.

(2) unter "semdialektisch" verstehe ich eine teilmenge "semsynthetischer" gedankenfiguren. unter "semsynthese" wiederum fasse ich alle formen von denken, die mittels korrelierung, identifizierung, kombinatorik, antithese usw. von "semen" (d.h. kleinsten semantischen einheiten im sinne von greimas) Wahrheiten konstruieren, insbesondere auch Totalitäten verschiedener 'ebenen der gesellschaftlichen realität'. weil karikaturen häufig besonders illustrativ sind, entnehme ich ein beispiel der *fackel* von karl kraus (nr.150): "Herrn Schütz sind auch die Laster, denen er (Oscar Wilde, J.L.) dort fröhnte, bekannt: Er trinkt Cognac und wird katholisch. Einmal will er sich besonders gütlich tun und läßt Austern kommen, sie sind verfault und geben ihm den Tod. Ist das nicht bezeichnend? Der Dekadent greift auch nach verfaulten Nahrungsmitteln." der von kraus attackierte feuilletonist entdeckte also im factum brutum wie im GeistesTyp ein identisches sem: 'fäulnis'; durch diese synthese produzierte er Sinn. "semdialektisch" verführe nun ein feuilletonist, der aus dem ersten sem rein se-

mantisch einen "umschlag" in das antithetische sem ('gesundung') herleiten würde: er müßte demnach etwa in wildes tod wie in seinem werk den 'keim neuer gesundheit sich ankündigen' sehen.

(3) hier und künftig zitiert nach *L'archéologie du savoir*, Paris 1969 (dt. Ffm 1973).

(4) *Les mots et les choses*, Paris 1966.

(5) dazu verf., "marx denkt zyklologisch", in: *kultuRRevolution*. zeitschrift für angewandte diskurstheorie, 4/1983, S. 23-28. foucault hat das sporadische auftauchen einer 'zyklologisch-generativen' episteme seit dem 18. jahrhundert (bei quesnay, malthus, marx, darwin) übersehen. tatsächlich ist diese sich erst in der zweiten hälfte des 20. jahrhunderts durchsetzende episteme besonders bei malthus und bei marx von elementen der historizistischen episteme sozusagen umzingelt. deshalb ist es so wichtig, die Tiefen-Kreativität (typisch humboldts "Energiea" oder comtes "Arbeit") von der operativ-generativen formel (mikro-)zyklischer reproduktion scharf zu unterscheiden. dabei ist ferner die frage nach der mikro-zyklischen reproduktionsformel von der gänzlich anderen (geschichtsphilosophischen) nach Makro-Zyklen der Geschichte abzuheben.

(6) s. vor allem die beiträge des verf.s in j.l./wulf wülfing (hgg.), *Bewegung und Stillstand in Metaphern und Mythen*. Fallstudien zum Verhältnis von elementarem Wissen und Literatur im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1984.

(7) gegenüber dem gebrauch des begriffs in der theologie (und etwa auch beim frühen heidegger) geht es mir also um eine ganz "positive" wendung: alle konnotationen von EndZeit, Zeit-Ewigkeits-Grenze usw. sind fernzuhalten - manche kairoí im hier intendierten sinne können sogar ganz 'banal' sein. (schön trifft es sich, daß "kairós" im neugriechischen zu "wetter" geworden ist!) auf der anderen seite zielt der "dialektische" augenblick bei walter benjamin (trotz seiner theologischen 'herkunft' und trotz seiner sem-dialektischen komponenten) auf etwas ähnliches wie den kairós des intervenierenden engagements. die mögliche engführung von benjamin mit foucaultscher bzw. postfoucaultscher diskurstheorie würde allerdings sehr umfangreiche ausführungen erfordern.

(8) vgl. zum folgenden auch wolfgang eßbach, "zum eigensinn deutscher foucault-re-

zeption", in: *spuren* nr.26/27/1989, s.40ff. (mit köstlichem belegmaterial und fröhlich-wissenschaftlicher präsentation).

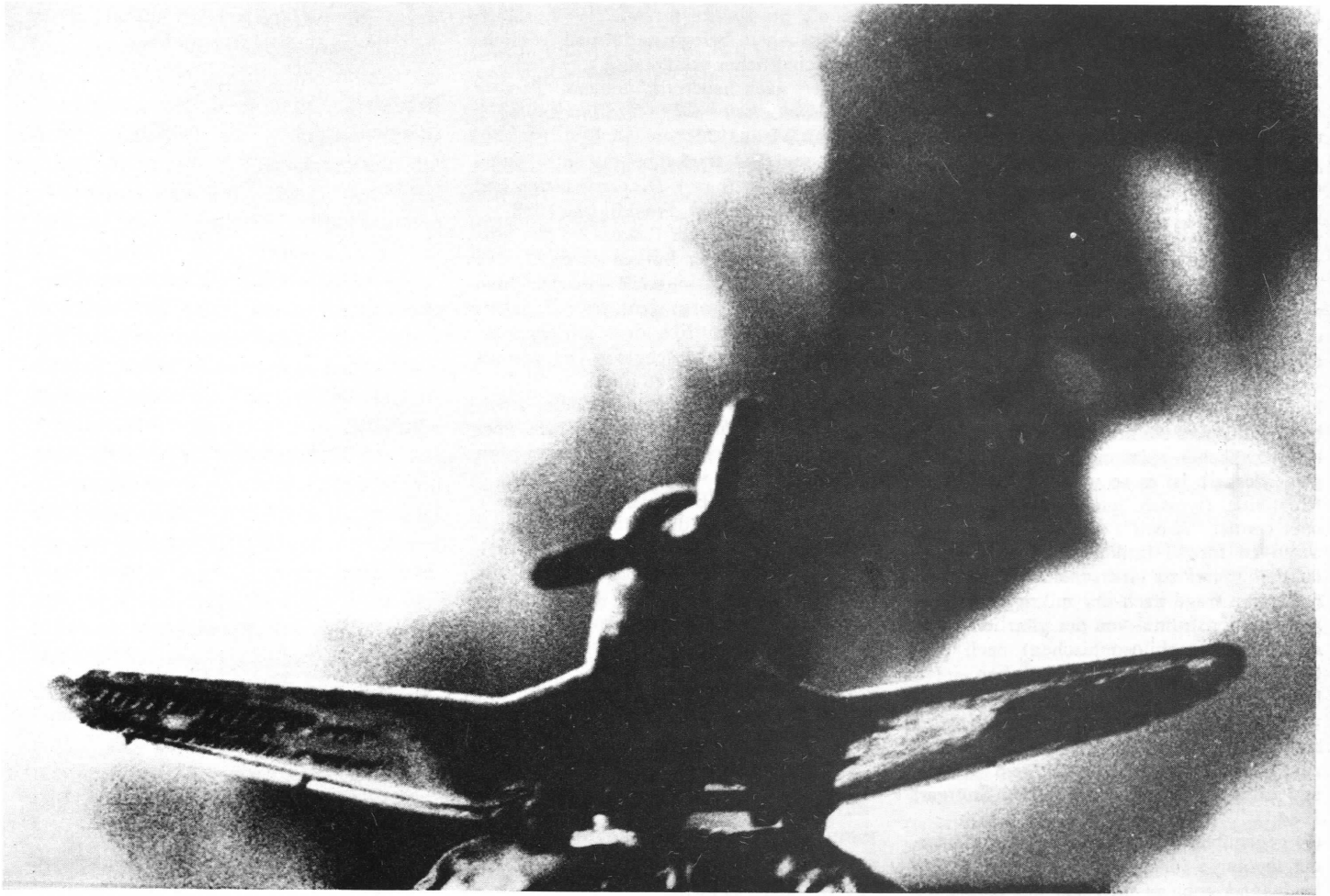
(9) zitiert nach habermas/luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt/Main 1971.

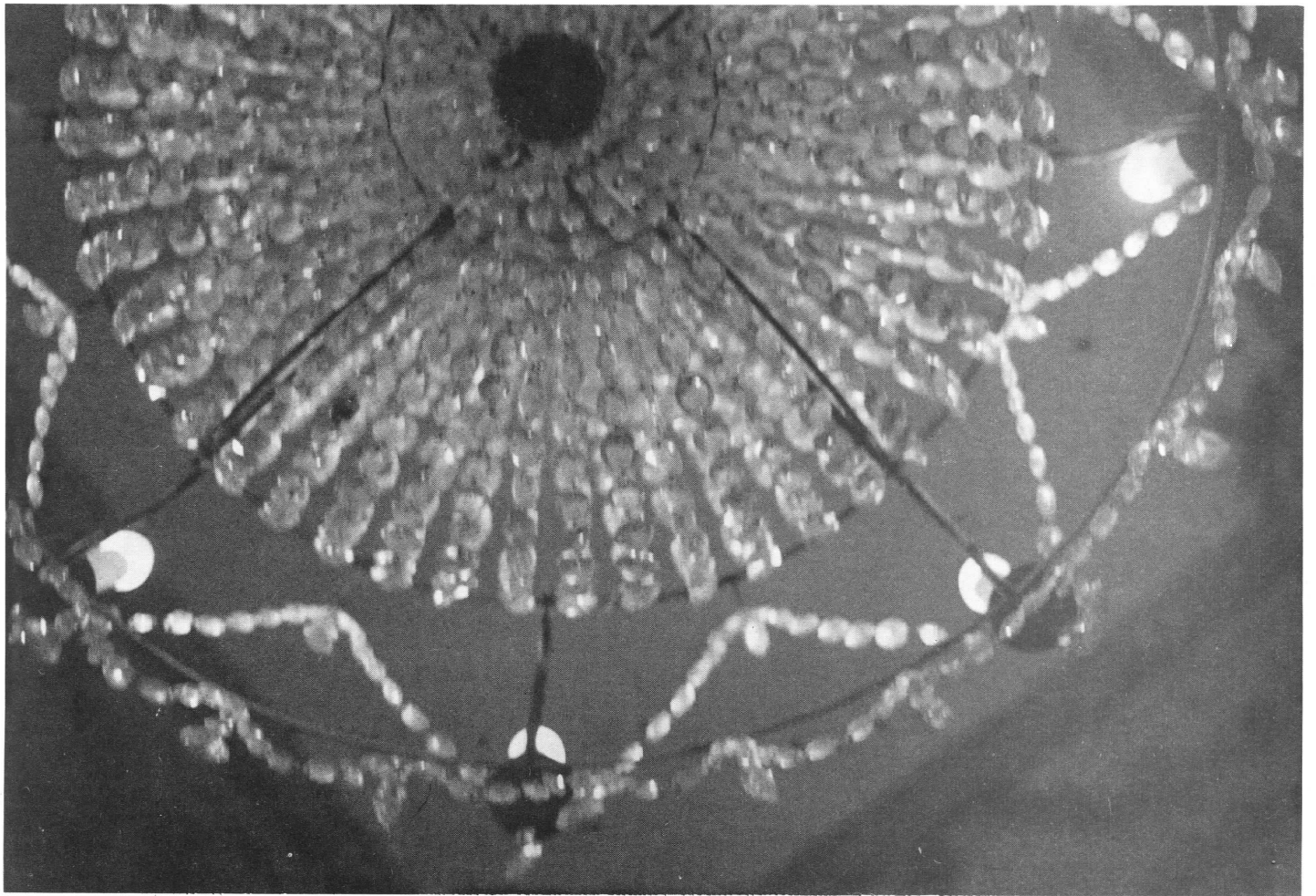
(10) s. manfred franks beitrage in: j. fohrmann/h. müller (hgg.), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt/M 1988.

(11) in der hamburgener diskussion des vortrags bemerkte peter bürger zu recht, daß auch ich kollektivsymbolik einsetze: und zwar ironisch, wie man sieht, um z.B. pathetische Subjekt-Identifikationen mit der symbolischen antithese Maschine vs Organismus aus ihrer verkrampfung zu lösen.

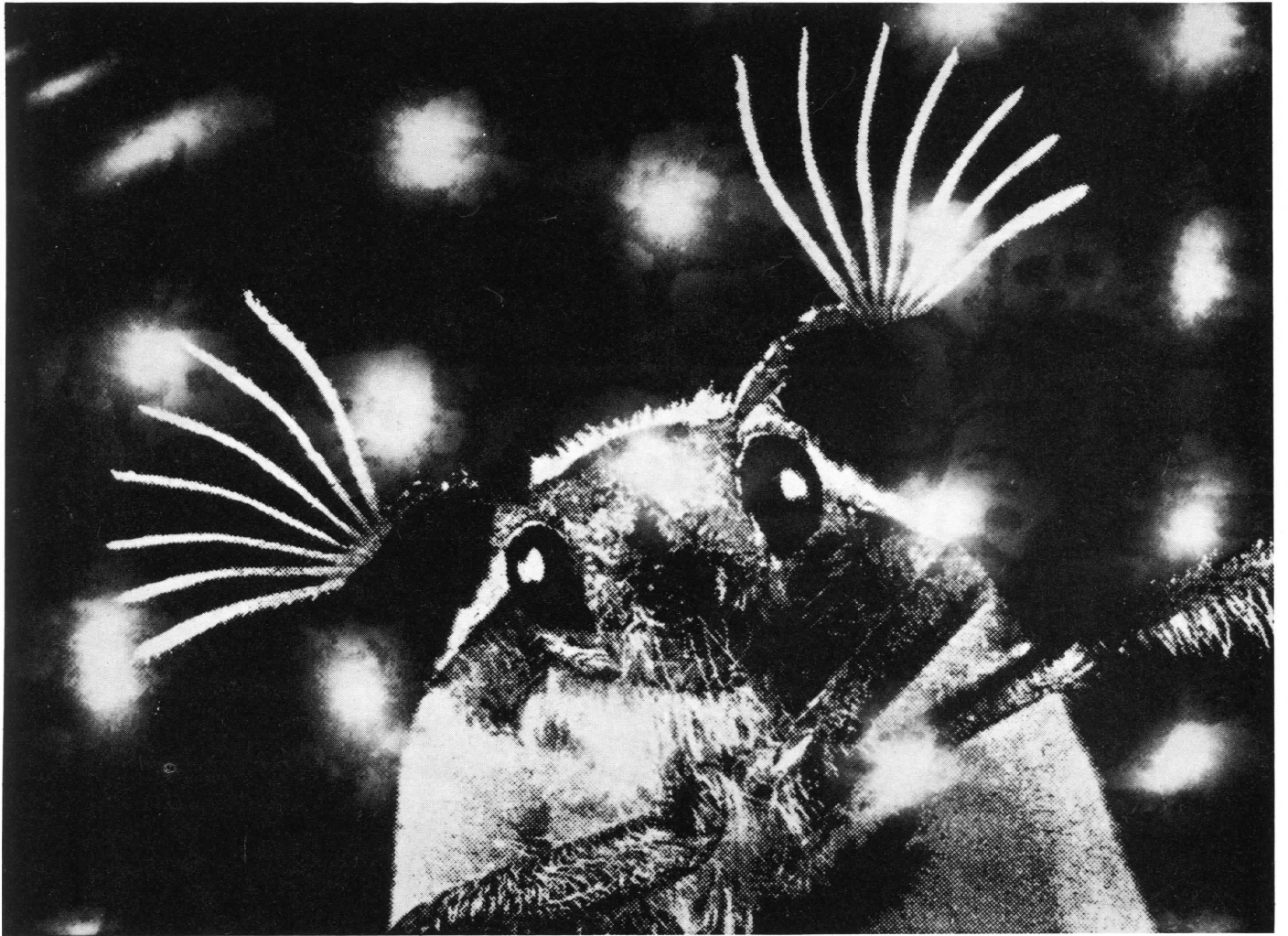
(12) s. dazu auch die teils polemische debatte im *Schiller-Jahrbuch* 1988 und 1989 über wissenschaftssprache (mit einer satirischen stellungnahme des verf.s).

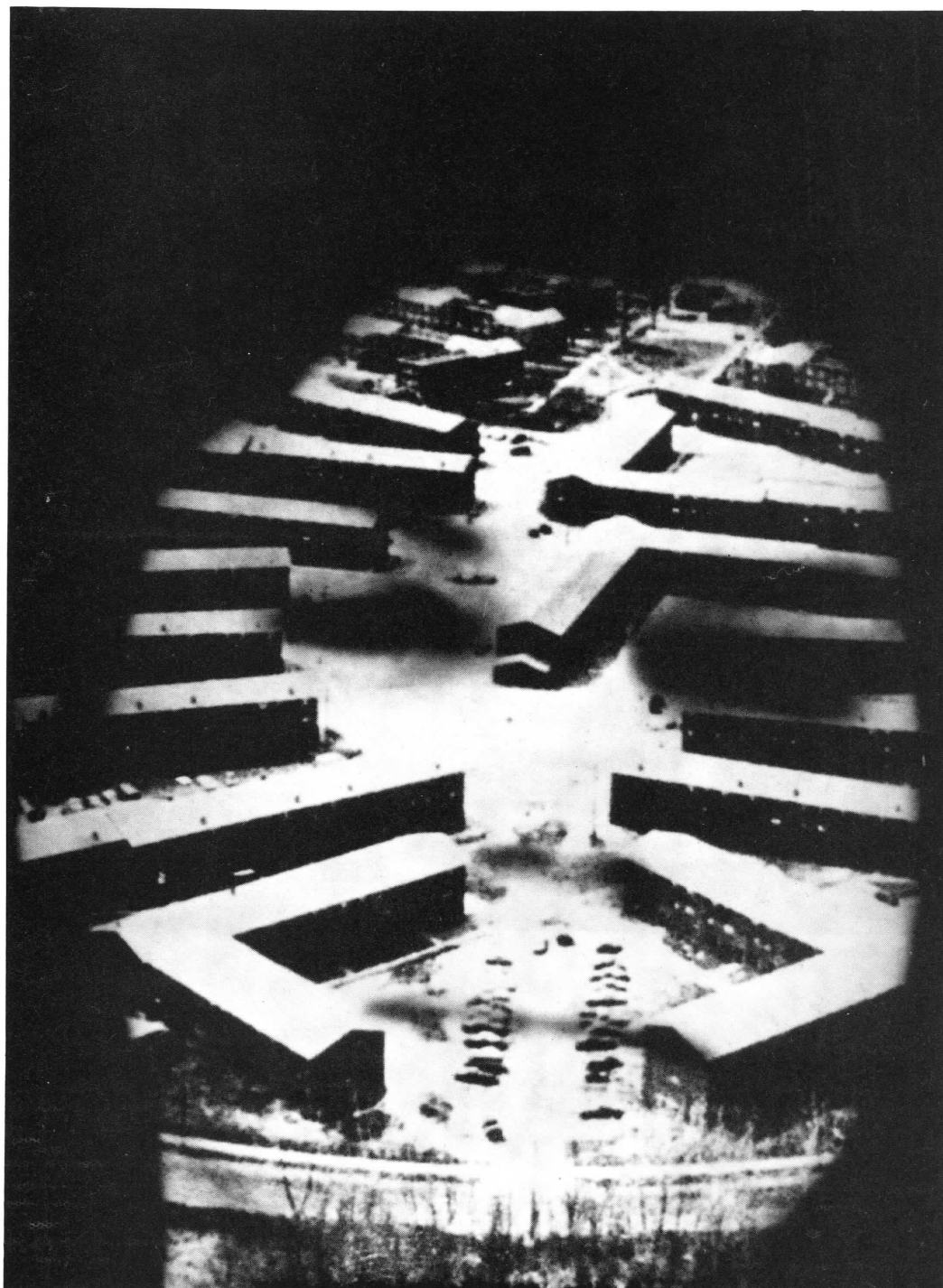
(13) etwa auf s.8 ("Einführung ins Fremde"), 17 ("in den Maschen des strukturalen Netzes zu strangulieren"), 20 ("Kontaktinfektion, die den viralen Herd in Paris") u.v.a. von *Was ist Neostrukturalismus?* (hierher gehören sicher auch die denotierten und konnotierten faschismusvorwürfe gegen deleuze und guattari.)

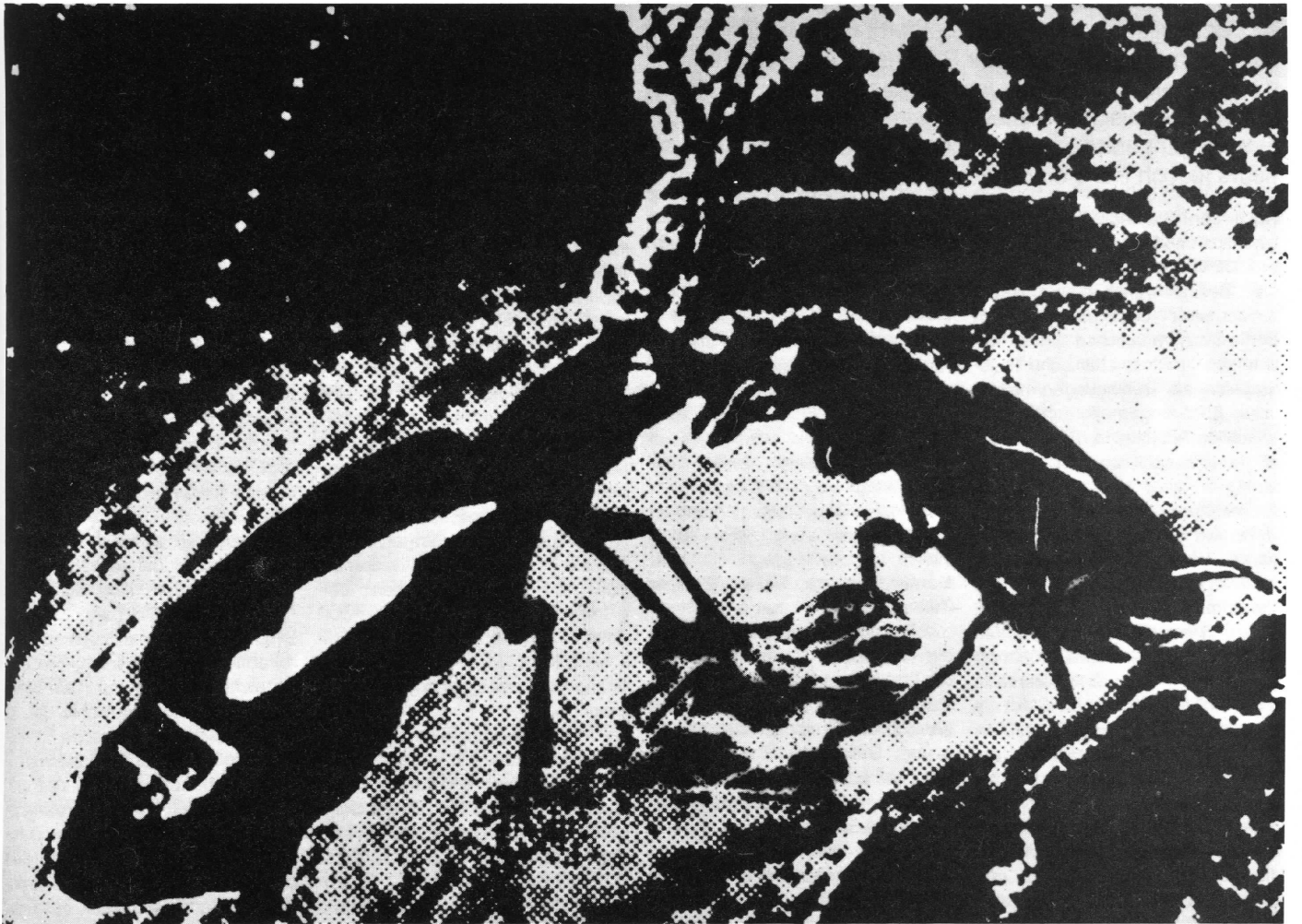












Magazin

Ansichtspostkarten

Das Kondensat seines zweimonatigen Aufenthaltes in der russischen Metropole begann Walter Benjamin 1927 so: "Schneller als Moskau selber lernt man Berlin von Moskau aus sehen." In einer Rezension bezeichnete er die Stadt einmal, gemeint war wiederum Berlin, als einen "mnemotechnischen Behelf des einsam Spazierenden" in ihre Vergangenheit, dessen Typus in Gestalt des Flaneurs jedoch Paris erschaffen habe.

Nach den Städtebildern Neapels, Moskaus und Marseilles unternahm er 1932 von Ibiza aus eine Reise in die "Berliner Kindheit um Neunzehnhundert". Doch es wurde kein Berlin-Buch im üblichen Sinne, entspringen ihm doch städtische Topographien als Bedingungen historischer Erfahrungen allererst in ihrer textuellen Artikulation. Erschließende Stadtbeschreibungen geraten einzig in einer Verspannung von Anwesenheit und Abwesenheit, Nähe und Ferne. Die damit verbundenen Verschränkungen der Zeit eröffnen zugleich einen Prozeß der Verräumlichung, in dem die Stadt als ein Ensemble von Architekturen lesbar wird. Als er einmal "früh morgens mit dem Auto durch Marseille zur Bahn" fuhr, "wurde die Stadt ein Buch in meinen Händen", hieß es bereits in einer Formulierung der "Einbahnstraße". Wird damit das Buch zu einer Metapher der Stadt oder die Stadt zu einer Metapher des Buches? Und was bedeutete dies für die Stadt, das Buch und das Lesen über die Stadt und das Buch in Büchern über Städte? Es wird nicht gelingen, unmetaphorisch von der Metapher zu sprechen. Der Autor Benjamin schrieb die Erfahrung, in der ihm die Stadt zu einem Buch geriet, der Fahrt in einem Auto durch Marseille zur Bahn zu, in einem Text. Die "Berliner Kindheit" zählte er zur Gruppe seiner "zerschlagenen Bücher". "Zu nahe" warnt der Titel eines seiner Traumtexte über Paris.

In der letzten Dekade sind Stadtbeschreibungen, Essays, gar literarische Annäherungen an Berlin selten geworden. Eine der wenigen, unscheinbar genau gearbeiteten

Ausnahmen stellt der mit dem Untertitel "Ein kleiner Roman" 1987 erschienene Text "Anders oder Vom Aufenthalt in der Fremde" der Ost-Berliner Autorin Brigitte Burmeister dar, in dem der Name der "großen Stadt", Ost-Berlin, gleichwohl kein einziges Mal genannt wird. Seit mit dem Abriß der Mauer begonnen wurde, scheint jedoch eine Auferstehung Berlins zur "Hauptstadt Deutschlands" gewiß. Der im selben Jahr gegründete West-Berliner Verlag "Fannei & Walz" begann dagegen mit der Herausgabe der Reihe "Berliner Texte".

Tatsächlich sei "Berlin niemals ein natürliches Zentrum, niemals die vorbestimmte deutsche Hauptstadt" gewesen, sondern "recht eigentlich eine Kolonialstadt" "Ostelbiens". Daß es sich ursprünglich um zwei zu Beginn des 18. Jahrhunderts "durch Not zusammenschweißte Städte, Alt-Kölln und Alt-Berlin" handelte, zeige schon ein Blick auf den verworrenen Grundriß der Stadt. Karl Scheffler schildert in seiner Geschichte einer zur "Reichshauptstadt gewordenen Siedlung germanischer Ackerbauern und wendischer Fischer" mit dem Titel "Berlin - ein Stadtschicksal" die Entwicklung der Stadtanlage, der Bevölkerung und ihrer Lebensformen, der Architektur und Künste und konstatiert jegliches Fehlen "ursprünglicher Schöpfungskraft", "eklektizistischen Traditionsimport" und in Folge dessen "eine Art sekundärer Gesamtkultur". Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts sei Berlin durch die Expansion des Gründerzeitkapitalismus ein "riesiges Notgebilde"

geworden. Vor allem Bevölkerungsanteile des Ostens haben seine Einwohnerzahl so rapide vermehrt. Bezeichnend an seiner Entwicklung zur Weltstadt sei, daß es sich "am rücksichtslosesten in ganz Europa amerikanisiert hat". Folge sei eine "Kulturlosigkeit, die bereits Züge barbarischer Monumentalität" annähme und deren kaiserlicher Repräsentant in seinem Mittelmaß ein "Fürst der Quantitäten" sei.

Als das Buch 1910 erstmals erschien, löste es aufgrund seiner respektlosen Einschätzung der wilhelminischen Monarchie und des "reichshauptstädtischen Illusionismus" einen Sturm der Entrüstung aus. Viele Buchhändler weigerten sich damals, es zu verkaufen. Scheffler verknüpft die in einzelne Kapitel gegliederten städtebaulichen, ökonomischen, politischen und künstlerischen Entwicklungsfäden immer wieder zu überraschenden Tableaus und kontrastiert sie als weitgereister Hamburger, der bis 1933 in Berlin für Bruno Cassirer die Zeitschrift "Kunst und Leben" redigierte, wiederholt mit Paris. Dort gehe einem der "Stadtplan unmerklich ins Gefühl, die Geometrie des Grundrisses wird zur rhythmischen Empfindung", da einem "das Zeitliche als ein Raumhaftes entgegentritt". Berlin dagegen sei ein "Irrgarten ohne Anfang und Ende". Diese polemische Charakteristik der Stadt beschreibt auf bestimmte Weise auch die Struktur des Buches. Denn einerseits impliziert der "Irrgarten" oder das Labyrinth die Idee eines Fadens, der die Linearität eines "Stadtschicksals" konstituiert, in dessen Verlauf sich das "Zeitliche als ein Raumhaftes" objektiviert, und die zugleich die kontinuierliche Homogenität seiner narrativen Darstellung verbürgt. Diese Vorstellung kündigt sich explizit im "noch einmal" eines Vorhabens an, das in "einer sozusagen naturgeschichtlichen Betrachtung" "das Anschauungsergebnis der Entwicklungsgeschichte noch einmal zu gewinnen" trachtet. Dabei verkennt ein solches Vorhaben die topo- und historisch-graphische Effekte zeitigende Bewegung eines je ursprünglichen und

damit ursprungslosen "noch einmal", wie sie sich bereits im Doppel des Ursprungs seines Sujets ankündigt und allererst die Bedingungen der Möglichkeit einer jeden "Geschichte" konstituiert. Andererseits zeichnen die Wiederholungen, Raffungen und Polemiken des Textes entgegen den monographischen Intentionen ihres Autors einen Aufriß von Diskontinuitäten und Intermitenzen, die die Notwendigkeit und Zwangsläufigkeit der "Entwicklungsschicksale" unterlaufen und das Labyrinthische des Labyrinths selbst als eine Schrift der Stadt zu lesen aufgeben. Die narrativen und diskursiven Brüche und Schnittstellen in den Schefflerschen Tableaus markieren Spuren einer architekturellen Bewegung, die eine Verräumlichung der Grenzen sowohl der "Stadt", als auch des "Buches" ihrer "Schicksale" eröffnen, indem sie sie in sich einschreiben und zugleich überschreiten.

Liest man es heute im Kontext des Abbaues der Militärblöcke in Europa, in dem sich durch den "Anschluß" der DDR eine Lage der BRD ergibt, die man auch als Wiederauflage der "Bismarckposition" bezeichnen könnte und in der Berlin zur "Hauptstadt Deutschlands", ja durch die ökonomische Weltmachtposition der BRD zum heimlichen Zentrum einer EG des entfesselten Kapitalismus zu avancieren droht, in dem das "Haus Europa" nur als familiales Alibi fungiert und zu fragen bliebe, wer denn der Herr im Hause sein wird, dann gewinnen viele Wendungen Schefflers eigensinnig aktuelle Konnotationen. "Daß Berlin Reichshauptstadt werden konnte, ist ein Beweis, ein wie schwieriges und künstliches Gebilde das ganze neue Reich ist. Als Kolonialstadt ist Berlin geworden was es ist; trotz seiner Amerikanisierung wird Berlin eine östliche Stadt auch ferner sein, abhängig im wesentlichen von der Geschichte des Ostens. Gerade jetzt bereiten sich im Osten wichtige Dinge vor".

In einer Anthologie mit dem Titel "Hier schreibt Berlin" findet sich "Die Fabel von der aufgekratzten Wand", in der man lesen kann:

"Ich war der Pojatz unter den Wänden. Ich mußte Maskerade spielen. Aber jetzt werde ich neu geputzt und bekomme einen himmelblauen Anstrich." Der Topf mit blauer Farbe sagte vorsichtig: 'Seien sie nicht zu früh so aufgekratzt! Wenn ich meine Kolleginnen hier so betrachte, scheint es mir eher, als ob man eine Alpenlandschaft mit Kühen und grüner Weide auf ihnen anbringen wird. Es wird sich wohl um kondensierte Milch handeln.' 'Da wundern sich die Menschen, wenn eine alte Wand wackelt', rief die Wand entrüstet. 'Wer entwürdigt mich vom Sinn zum Unsinn, vom Zweck zum Mittel?' 'Der die Mittel hat', sagte der Anstreicher und tauchte den Pinsel ein. Handelt es sich hier um die Fabel von einer Mauer, die 28 Jahre lang die Stadt auch zusammengehalten hat und auf deren Wände sich ein Palimpsest ihrer Geschichte einschrieb, das nun zerstückt, gesammelt und verkauft wird? "Hier schreibt Berlin" erschien erstmals 1929 und vereinigt Beiträge u.a. von Zuckmayer und Kästner, Döblin und Ringelnatz, Hasenclever und Huelsenbeck und umfaßt von Lyrik und Satire über Novelle, Drama und Roman bis hin zum Essay alle traditionellen Genres. Die Idee zu diesem Buch kam dem damals 23jährigen Lektor und Herausgeber Herbert Günther in München. Im Vorwort spricht er vom "Versuch einer literarischen Selbstdarstellung" der Stadt.

Viele Texte wenden sich der Dynamik, dem Tempo und Verkehr der "Hauptstadt" zu. Lion Feuchtwanger schildert nicht die "Linie 1", sondern eine Fahrt im "Waggon 419 der Berliner Hoch- und Untergrundbahn am 28. Juni abends". Kästner stellt Landbesucher auf den Potsdamer Platz: "Sie wissen vor Staunen nicht aus und nicht ein. / Die Bahnen rasseln. Die Autos schreien. / Sie möchten am liebsten zu Hause sein". Paul Westheim weiß zu berichten: "Ich kenne einige Menschen in Berlin, für die, wenn sie müde, abgespannt, nervös sind, die Erfrischung ist, sich am Potsdamer Platz auf eine Cafeterrasse zu setzen und hineinzublicken in das Gewühl der großen Stadt. Wie da von allen Seiten die Verkehrsströme heranbrausen, die Elektrischen, die Automobile..." Mehr als die Hälfte der 50 Autoren mußte 1933 "Deutschland" verlassen, viele starben im Exil, das Buch landete auf dem Scheiterhaufen: verbrannt und verboten.

Wir lesen in einem Buch, in dem, metaphorisch natürlich, eine Stadt über ihren Verkehr schreibt, ohne von der Metapher fortgetragen zu werden? Sind die Blumen der Rhetorik, ihre Tropen, in steter Bewegung und eher dem Quecksilber vergleichbar als Blumen oder Schmetterlinge, die man noch hoffen kann, in saubere Taxonomien einzuordnen, so muß die Metapher des "Automobil" (gr. Selbstbeweger) durch ihre metonymischen Trassierungen in der Anthologie einer Stadt das Florilegium ihres Textstraußes und damit die Einheit sowohl der "Stadt", als auch des "Buches" zerreißen. Die tropischen Zonen an den Wendekreisen der "Stadt" und des "Buches" lassen sich weder durch das Herbarium einer Metaphorologie, noch durch das "autos" (gr. Selbst) von Autor-schaften (lat. auctor: Schöpfer, Urheber) beherrschen. Wenn eine Metapher die "Übertragung eines fremden Nomens" (Aristoteles) ist, dann sind Tropen nicht bloß Reisende, sondern auch Schmuggler von gestohlenen Gütern. Ist das Verkehrsmittel des "autos" eines Autors bekanntlich der Text einer Schrift, so wird sie ihn und sein Selbst in ihrer über-setzenden Automobilität immer auch schon fortgetragen und enteignet haben. "Hier schreibt Berlin" dürfte folglich weder metaphorisch noch unmetaphorisch, sondern müßte buchstäblich gelesen werden, handelte es sich dabei nicht wiederum um eine Metapher. "Hier schreibt Berlin" enthielte auch die Anweisung zum Lesen einer Schrift, deren Architekturen sich an keinem Verkehrsknotenpunkt bündeln und von keinem Buch mehr umfassen ließen und deren Bewohnbarkeit es noch zu erschließen gälte, denn unkundige Besucher "machen alles verkehrt. / Sie lächeln bestürzt. Und sie warten dumm. / Und stehen auf dem Potsdamer Platz herum, / bis man sie überfährt".

"Konstruktionen wechseln, Straßen verändern sich, unveränderlich bleibt aber der Stern das weltbekannte Wahrzeichen für Höchstleistungen auf allen Gebieten", lautete eine Auto-Anzeige von Daimler-Benz in der Zeitschrift "Die Kunst im Dritten Reich" im August 1939. Die astralen Ambitionen seines Wahrzeichens realisieren sich in den jüngsten Fusionen. Am Potsdamer Platz ist ein Repräsentationsbau des Unternehmens bereits beschlossene Sache.

Wenn die Stadt ein Diskurs ist, dessen Architekturen die Grenzen der "Stadt" und des "Buches" in sich einschreiben und zugleich überschreiten, dann entwerfen deren Leser, Sprecher und Schreiber immer nur Fragmente. "Konzentrierung des Großkapitals auf der einen Seite und Expansion der Großbetriebe auf der anderen sind zwei wichtige Entwicklungszentren des modernen Wirtschaftslebens. Es gibt in der Volkswirtschaft des letzten Dezenniums Erscheinungen, die in selten klarer und deutlicher Weise uns ein Bild geben von dem ganzen Wesen neuzeitlichen Fortschritts und Verkehrs überhaupt. Hierzu gehören in allererster Reihe die Warenhäuser". Leo Colzes Buch "Berliner Warenhäuser" erschien 1908, ein Jahr nach der Eröffnung des damals größten Warenhauses des Kontinents, dem "Kaufhaus des Westens". Wenn Warenhäuser uns ein selten klares "Bild" vom "ganzen Wesen neuzeitlichen Fortschritts und Verkehrs" liefern, dann kann es nicht überraschen, daß Reisende am Beginn ihrer Entwicklung stehen. Einer Firmenchronik ist zu entnehmen, daß Hermann Tietz am Anfang der Geschichte seines Unternehmens als "Reisender" agierte, der "nicht mehr wartete, bis der Reisende des Grossisten zu ihm kam und ihm seine Waren anbot, sondern direkt den Fabrikanten aufsuchte, um bei diesem abzuschließen". Im Gegensatz zu den Warenhäusern Tietz, Wertheim und Jandorf wurde das "Kaufhaus des Westens" als erstes Berliner Warenhaus von Anfang an in größtem Maßstab geplant und innerhalb zweier Jahre von einer G.m.b.H. errichtet. Colze erklärt es zum Paradigma seiner Art, da es "alle Vorzüge, alle Lehren Amerikas und Deutschlands in sich vereinigend der geklärteste Organismus ist, den das moderne Geschäftsleben zurzeit besitzt". Der syntagmatischen Charakteristik seiner Lage zwischen den Wohnabschnitten und Straßenzellen "Groß-Berlins" und seiner Funktion im Kontext der Entwicklung des "neues Westens" folgt sowohl eine ausführliche Schilderung der architektonischen Anlage, als auch ein detaillierter Bericht über die materiale und künstlerische Gestaltung der Inneneinrichtungen seiner 120 Abteilungen mit Friseursalons für Damen und Herren, Erfrischungs- und Teeräumen, Photoatelier und Leihbibliothek, sowie Wechselstube und Reisebüro.

"Die Hauptuhr des Hauses, ein Meisterwerk in künstlerischer Hinsicht, befindet sich über dem Haupteingang. Die sichtbaren Teile sind in Bronze getrieben. Wie an den mittelalterlichen Werken der Baukunst schwebt das Zifferblatt scheinbar vor dem Mittelfenster der Fassade, flankiert durch zwei zierlich ausgebildete kleine Bronzetore, deren Flügel sich zu bestimmter Zeit öffnen, um ein bronzevergoldetes Schiff, dem Wahrzeichen der 'Gesellschaft des Kaufhauses des Westens', mit geblähten Segeln in stolzer Kurve vor dem Zifferblatt zu zeigen". Das Wahrzeichen der "Gesellschaft des Kaufhauses des Westens" ist zugleich das klassische Verkehrsmittel der rhetorischen Pädagogik. Zur Illustration der ersten Form der Metapher, die von der Gattung zur Art fortschreitet, wählt Aristoteles an prominenter Stelle die Formulierung "Dies Schiff steht mir nun still", wobei das Vor-Anker-Liegen als eine Art von Stillstehen bezeichnet wird, die ihrerseits ein Zitat aus der "Odyssee" ist, in der bekanntlich von der Rückkehr des Helden zu seinem Haus, seinem Ausgangspunkt und Ursprung in der Ökonomie einer Erzählung berichtet wird, die die odysseeische Struktur eines Zirkels entwirft, der auch moderne Vorstellungen von der Zirkulation der Waren, des Geldes, der Zeit und der Zeichen beherrscht.

Will man die ihrerseits metaphorische Rede vom "wiedervereinigten Deutschland" als dem europäischen "Kaufhaus des Westens" auf ihre Tragweite hin überprüfen, wird man sie auch an der Infrastruktur ihres Modells messen müssen. Deren "Verkehr" organisiert sich in Termen von Expansion und Konzentration, Vernetzung und Zirkulation, deren strukturierendes Zentrum jedoch die Figur des Zirkels bildet. "Ein weitverzweigtes Netz von Wasserleitungs-, Dampf- und Kabelanlagen durchzieht alle Räume der einzelnen Stockwerke". Die vier Wasseranschlüsse des "Hauses" "sind so untereinander verbunden, daß bei Rohrbrüchen alle Leitungen von einem einzigen beliebigen Anschluß aus gespeist werden können". Es sind "Zirkulationsleitungen". Die Elektrizität wird "in Form von hochgespanntem Drehstrom dem Kabel-Strabennetz des städtischen Elektrizitätswerkes Charlottenburg entnommen. Der jährliche Stromverbrauch kommt demjenigen einer Stadt von 100 000

Einwohnern gleich". Die große Nachfrage des "Hauses" nach Arbeitskräften bedingt, daß der "einzelne eine Nummer ist, ein kleines Rädchen in dem großen Riesenmechanismus, das, wenn es unbrauchbar wird, durch ein neues ersetzt wird, um den Gang des Ganzen nicht zu hemmen". Um innerhalb des "Hauses" einen reibungslosen Zahlungsverkehr zu gewährleisten, übernahm man das in England und Amerika erfolgreiche "Zentralkassensystem". Ein 60 PS starker, im Keller befindlicher "Motor bewegt eine Pumpe, welche in der Minute 8000 Kubikmeter Luft durch das bis in alle Gebäudeteile sich verzweigende Röhrennetz treibt. Die Gesamtlänge der Rohre beträgt 18 Kilometer. 154 Stationen sind in den Verkaufsräumen der verschiedenen Geschosse verteilt. Beim Einkauf von Waren wird das der Verkäuferin übergebene Geld an der Einkaufsstelle in ein hohles Projektil, den Wagen, verschlossen und der Station übergeben. Der Wagen wird von dort mit einer Geschwindigkeit von 1 Kilometer in der Minute, also in der Fahrgeschwindigkeit eines Expresszuges, durch die Rohrleitung zur Zentralkasse im Erdgeschoß getrieben, von wo aus das Wechselgeld auf gleichem Wege zur Abgangstation zurückgelangt."

"Ich wollte keine wissenschaftliche Abhandlung liefern, sondern einen Beitrag zu den für weiteste Kreise bestimmten Großstadtdokumenten", erläutert Colze den Status seines Buches. Aber der "Verkehr" durchquert alle Genres und scheint eine zuweilen anerkannte Quelle der Verwirrung für jeden diskursiven Gebrauch der Sprachen zu sein, der ihre tropischen Energien zu kontrollieren sucht, indem er die Diskurse hierarchisiert. Wenn das "Kaufhaus des Westens" uns ein selten klares "Bild" vom "ganzen Wesen neuzeitlichen Fortschritts und Verkehrs" bietet, dann wird es sich auch um die Dokumentation einer Metapher gehandelt haben. Was für Berlin das "Kaufhaus des Westens" ist für Europa das "wiedervereinigte Deutschland", lautet eine sich kritisch verstehende, metaphorische Rede "gemäß der Analogie", "wo das zweite sich zum ersten verhält wie das vierte zum dritten" und "an Stelle des vierten das zweite" (Aristoteles) gesagt wird.

Die Veränderungen in der DDR im Herbst letzten Jahres, das Wort "Revolution" wird mit Vorliebe von

jenen gebraucht, die insgeheim erleichtert darüber sind, daß sie nicht stattfand, die Distanzierung des Großteils der DDR-Bevölkerung von ihren aktiven Demokratiebewegungen und der Ruf "Deutschland einig Vaterland!" setzen in ihrer politischen Exekution als erste "gesamtdeutsche" Institution die "Deutsche Bundesbank" ein. Das "Zentralkassensystem" wurde zügig durchgesetzt. Modernisierung und Ausbau der Infrastrukturen des Verkehrswesens von Eisenbahn, Autobahn und Flugverkehr werden in größtem Maßstab geplant. Die Telekommunikation des "Kaufhaus des Westens" sah folgendermaßen aus: "Zur Herstellung der Haus- und Stadtverbindungen ist im 3. Stock eine Vermittlungsstelle eingerichtet, welche einen Zentralumschalter mit 150 Anschlüssen für den internen Verkehr und einen Zentralumschalter mit 16 Amts- und 80 Nebenstellen-Anschlüssen für den Stadt- und Fernverkehr enthält. 280 Fernsprechstationen sind in den einzelnen Etagen verteilt". Mit Hilfe von "Deutsche Bundespost Telekom" soll in der DDR eines der modernsten Fernmeldenetze der Welt entstehen. Da der Ziffernvorrat für Vorwahlnummern erschöpft ist, werden - wie bei Postleitzahlen und Autonummern - sämtliche Städte neu durchnummeriert werden müssen, damit am Ende alle Orte "Deutschlands" auch in ein einheitliches Zahlenraster passen. Aber "(w)as meinen wir, wenn wir 'Deutschland' sagen?" fragte der Verlag H.C. Beck in Werbeanzeigen und suggerierte, die Antwort sei in seinen neuesten Büchern zu finden. Im Gegensatz zu anderen Bezeichnungen dieses Typs leitet sich das Wort "deutsch" nicht von einem Volks- oder Stammesnamen her. Mag das Verhältnis zwischen ahd. "diutisc" und mlat. "theodiscus" (zum Volk gehörig) auch umstritten sein, aber wird ein Begriff singulärer Eigenname, impliziert dies immer auch eine exklusive Partikularisation und hierarchische Klassifikation der bezeichneten Gruppe. Das ahd. "folc" bedeutete übrigens "Kriegerschar, Herrhaufe". Wenn sich nicht einmal über die Grenzen, in denen "Deutschland" liegt, wer zum "deutschen Volk" gehört, geschweige denn darüber, was "Deutschsein" bedeutet, Einigung erzielen läßt, dann bezeichnet "Deutschland" sowohl einen Mangel, als auch eine mit wechselnden Inhalten besetzte,

historisch-formale Fiktion, ihn zu beheben: nämlich ein zirkulär "Wiedervereinigtes" und "Ganzes" zu werden. Der "Anschluß" nach GG-Art.23, der den "Beitritt" "anderer Teile Deutschlands" vorsieht, hält die Fiktion eines noch nicht realisierten "Ganzen" aufrecht. Man kann das Wort "Deutschland" stundenlang diskutieren, vorausgesetzt, die Anführungszeichen sind eine ausreichende Vorsichtsmaßnahme, gebrauchen kann man es nicht. Ist bereits das "Kaufhaus des Westens" auf bestimmte Weise eine paradigmatische Metapher, so wird in ihrer analogischen Übertragung auf das "wieder- oder vereinigte Deutschland" nur eine Metapher durch eine andere ersetzt.

Übertragung und Transfer - *metaphorikos* bezeichnet im sogenannten modernen Griechisch alles, was Transportmittel betrifft - das gesamte Verkehrswesen und seine Telekommunikation sind einbegriffen in die über-setzende Bewegung einer *Metaphora*, deren, metaphorisch natürlich, Passagiere wir sind. Der Prozeß der Über-setzung vom eigentlichen zum übertragenden Sinn läßt sich nicht, wie ein Steuermann sein Schiff, in dieser oder jener Region verankern und stillstellen, vielmehr stellt umgekehrt die Metapher den diskursiven Gebrauch der Sprachen "mit geblähten Segeln" insgesamt in ihren Dienst. Sie wird immer schon einen Schriftverkehr eröffnet haben, in dem die "Stadt" und das "Buch" nicht länger die alten Bekannten bleiben, als die wir sie zu kennen glaubten. Dies gilt von Georg Simmels Essay "Die Großstadt und das Geistesleben", über Siegfried Kracauers Berlin-Miniaturen bis hin zu Formulierungen Franz Hessels von "einer Art Lektüre der Straße", bei der "Menschengesichter, Auslagen, Schaufenster, Cafe-Terrassen, Autos und Bäume zu lauter gleichberechtigten Buchstaben werden, die zusammen Worte, Sätze und Seiten eines immer neuen Buches ergeben". Benjamin notierte einmal angesichts seines "Pariser Passagen"-Projektes: "Vor dem Eingang ein Briefkasten: letzte Gelegenheit, der Welt, die man verläßt, ein Zeichen zu geben". Selbst in das 0/1 digitaler Netze einer auf uns zukommenden Telematik und einer gewissen, mit ihr verbundenen "totalen Anwesenheit" werden sich aufgrund ihres irreduziblen und automobilen Schriftcharakters immer auch metaphorische Figuren eingeschrieben haben, deren postalische

Struktur sich niemanden als ein Selbst je wiedererkannt haben lassen wird.

P.S. Die "Berliner Texte" des Verlages "Fannei & Walz" stellen seit langem vergriffene und in Vergessenheit geratene Bücher vor, die zu Entdeckungsreisen nicht nur in die Vergangenheit einladen. Ihr Herausgeber Detlef Bluhm versteht sie als Beitrag zu einer Auseinandersetzung mit der Geschichte der Stadt. Jüngste Veröffentlichung ist das 1956 kaum beachtete Romandebüt von Ingeborg Wendt "Notopfer Berlin", in dem ein literar-technisch avanciertes Bild der Stadt und seiner Bewohner im Jahre 1950 entworfen wird, als sie noch ungeteilt und doch nicht eins war und das heute ungeahnte Aktualität gewinnt.

Werner E. Drewes

Karl Scheffler: *Berlin - ein Stadtschicksal*, 224 Seiten.

Hier schreibt Berlin. *Eine Anthologie*, 320 Seiten.

Leo Colze: *Berliner Warenhäuser. Mit 16 zeitgenössischen Photographien*, 104 Seiten.

Ingeborg Wendt: *Notopfer Berlin*, 565 Seiten.

Abel Gholaerts

"Das Leben ist kein Buch. Es beginnt nirgends. Es ist hier und da und dort, und alles geschieht zur gleichen Zeit. Ein Buch ist anders. Dieses Buch beginnt im Hause der van Geems."

Mit dieser gleichsam vorsorglichen Unterscheidung zwischen dem Leben und seiner Beschreibung leitete der große flämische Erzähler Louis Paul Boon 1944 seinen zweiten Roman ein, der in einer guten Übersetzung jetzt erstmals auch bei uns erschienen ist. Und was dort um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit der Strafversetzung des Brüsseler Lehrers van Geem auf den undankbaren Posten eines Dorfkaplans beginnt, mündet nach dem ersten von sechs Teilen in die mitreißende Lebensbeschreibung eines Menschen, dem wohl auch - wie Heinrich von Kleist seinen Freitod kommentierte - "auf Erden nicht zu helfen war". - Sein Name ist Abel Gholaerts, und *Abel Gholaerts* heißt der Roman. Doch kein geringerer als Vincent van Gogh ist die biographische Bezugsfigur, die in Abel Gholaerts nachempfunden oder besser: literarisch neu erfunden wird. Denn um eine Biographie, ja, auch um einen schlichten biographischen Roman handelt es sich nicht.

Gewiß, van Gogh-kundige Leser werden im figurenreichen, üppig ausufernden Erzählstrom auf eine Reihe von Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten mit reizvollem Wiedererkennungswert stoßen. Charakteristisch für den literarischen Eigenwert dieses Werks sind jedoch die Abweichungen von der Vita van Goghs, die freien Aus- und Umgestaltungen und die bewußten Verfremdungen. So erblickt Abel Gholaerts nicht wie der große Maler als Sohn eines reformierten, verheirateten Pfarrers das Licht einer kargen bäuerlichen Welt, sondern als illegitimes Kind eines katholischen Kaplans van Geem; das jedenfalls suggeriert der Roman auf vielfältige Weise, ohne es je *direkt* auszusprechen. Und den Geburtsort hat Louis Paul Boon vom niederländischen Zundert (1853) ins belgische Flandern verlegt, wo Boon 1912 selbst geboren wurde und 1979 starb.

Hier, "irgendwo auf dem Land zwischen Wind und Schlamm", "in einem kleinen Nest, durch das unser Herrgott noch nie gekommen ist", wie Boon halb ironisch anmerkt, läßt er seinen flämischen van Gogh, den kleinen Abel Gho-

laerts aufwachsen. Die Mutter hatte zwar vor aller schmachvollen Entdeckung und der Not gehorchend den mißgestalteten Dorfschneider Gholaerts geheiratet, um dem "Kind der Sünde" einen Namen zu geben. Doch Vater kann ihm dieser allorts verlachte Unglücksmensch nicht sein, zumal er schon bald wegen homosexueller Verfehlungen für einige Jahre im Gefängnis verschwindet. Die eigentliche Vaterrolle bleibt somit doch dem Kaplan van Geem aus dem benachbarten Pfarrhaus überlassen, der bei den Gholaerts ein und aus geht.

Diese familiäre Konstellation unter dem Siegel der Verschwiegenheit säumt die Lesestrecke des Romans und den Lebensweg Abel Gholaerts wie ein Ursymbol für die Nöte und Zwangsformen menschlichen Seins unter dem unmenschlichen Diktat einer sitten- und glaubensstrengen Moral, welche die Liebe zwischen dem Kaplan und Abels Mutter - und nicht nur diese - zur Sünde erklärt. Abels Versuche, "das Leben zu verstehen", wie es beschwörend viele Male heißt, führen ihn zwar immer wieder aus dem häuslichen Klima undurchdringlicher Heimlichkeit und aus der beklemmenden Enge der tristen dörflichen Welt fort; doch ebenso häufig kehrt er wie ein verlorener Sohn, krank und gescheitert, in dieses Leben hinter vorgehaltener Hand zurück.

Da ist der Zehnjährige, der von zu Hause ausreißt, "um ein Geheimnis zu sehen, wo das Geheimnis doch im eigenen Haus ist", wie Boon dem jüngeren Bruder Theo in den Mund legt. Da sind die qualvollen Jahre in klösterlicher Internatszucht, wo Abel wegen harmlos jugenhafter Freundschaftsbekundungen ins inquisitorische Gebet genommen wird und seinen ersten psychischen Zusammenbruch erleidet. Und wenig später, als Buchhandlungsgehilfe seines Onkels in Brüssel, ergeht es ihm nicht viel anders: Dort bewundert er - nun schon mit den Augen des künftigen Malers - die reine, kindliche Schönheit seiner badenden Kusine und wird prompt erneut als "kleiner unzüchtiger Sünder" hingestellt.

Gegen dieses von außen aufgedrückte Kainszeichen, das Abel, dem "guten Menschen", doch auch von innen her - in Form der jetzt erwachenden Sexualität - entgegenstarrt, führt er in der Folgezeit einen verzweifelten inneren Kampf -, ein Ringen zwischen Selbstverleugnung und Selbstanahme in einer verständnislosen, unverständenen Gesellschaft des moralischen und sozialen Elends: Er versagt sich der Erfüllung seiner ersten Liebe, um sich darauf noch verstörter in den "Gassen der billigen Freuden" und in einem wahren Pandämonium des großstädtischen Lumpenproletariats wiederzufinden. Er irrt als Mönch und selbstloser Samariter durch das trostlose Kohlerevier der Borinage, verspottet als "Möchtegern-Pfarrer", und schleppt sich gesundheitlich ruiniert einmal mehr zu seiner Familie zurück. Doch er beginnt auch zu zeichnen, begreift unter fortwährenden äußeren Anfechtungen und inneren Krisen die schon lange verspürte künstlerische Berufung.

Gleichzeitig mehren sich die Anzeichen des Wahns: Wieder in Brüssel bedroht er die inzwischen erwachsene Kusine mit einem Messer und bestiehlt seinen Lieblingsbruder Theo, der ihn schließlich nach einem neuerlichen Anfall vor dem Irrenhaus bewahrt und in den Heimatort zurückführt. In einer Bauernkate am Rande des Dorfes scheint er zur Ruhe zu kommen. Er malt eine kartoffelschälende Frau und hört vom Tod seiner Mutter.

Genau hier endet der Roman, der in der Erstausgabe noch den Untertitel "Das Talent" trug. Und Abel Gholaerts Talentphase endet mit einem deutlichen Fingerzeig auf die Entstehung des weltberühmten Gemäldes "Die Kartoffeleser" von Vincent van Gogh. Für "Das Genie", die explosive französische Schaffensperiode bis zum Freitod des Malers im Jahre 1890, war ursprünglich ein Folgeroman beabsichtigt, den Boon jedoch nie schrieb. Vielmehr bezeichnete er seinen *Abel Gholaerts* viele Jahre später einmal als "ein mißlungenes Meisterwerk". Und daran ist etwas Wahres: Zum einen weil der Roman einen doch etwas allzu zwangsläufigen, schicksalhaften Zusammenhang zwischen Geniewerdung und zunehmendem Wahnsinn unterstellt und anhand der Gholaerts-Figur illustriert. Zum anderen weil Boon ihr eine Art Nebenroman zur Seite gibt, der auf ein typisches

Bauprinzip seiner noch folgenden Meisterwerke zwar vorausweist (u.a. *De Kapellekensbaan*, 1953; *Zomer te Ter-Muren*, 1956, dt. Ausgabe: *Sommer in Ter-Muren*, Ost-Berlin 1986), hier aber hinter der umspannenden und inneren Schlüssigkeit eines Ganzen noch zurückbleibt.

Dieser Nebenroman kreist bezeichnenderweise um das Verkaufen, Lesen und Schreiben von Büchern. Zahlreiche Figuren, die Abels Lebensweg kreuzen, sind damit beschäftigt; und ein ums andere Mal schwenkt die einfühlsame Erzählperspektive mit ihnen mit: Abels Onkel in seiner Brüsseler Buchhandlung, wo auch der verkaufstüchtige Theo tätig wird, der lesebesessene Großvater mit seinen wachsenden Glaubenszweifeln, ein dichtender Internatsschüler, Kaplan van Geem mit dem Traum vom eigenen "großen Werk" "über Gott, das Leben und den Tod" sowie vor allem der Dorfschneider Gholaerts, der vergeblich darauf hofft, mit seinen Schundromanen Geld und Ruhm zu erlangen.

Offenkundig handelt es sich um Projektionen von Erfahrungen und Zweifeln, die Louis Paul Boon selbst bewegten, als er nach seinem Debütroman (1942) hier noch ganz am Beginn einer ungewissen Schriftstellerlaufbahn stand, und die sich mit Sartre auf die zugespitzte Formel "Raconter ou vivre" bringen ließen: Schreiben oder leben. Gegenüber der Stärke und Eigenart der Abel Gholaerts-Figur gewinnt dieser autobiographische Reflex allerdings noch nicht die zwingende Überzeugungskraft eines verspiegelnden oder gegenläufigen Erzählkommentars - etwa auf die Bedingungen und Triebkräfte des Schöpferischen.

Meisterlich bleibt dennoch die atmosphärische Dichte, die Louis Paul Boon um eine Vielzahl seiner Personen erstehen läßt, um ihre Einsamkeit und ihre verschämten Begegnungen in Gewissensnot und ohnmächtiger sozialer Leiderfahrung. Boons Erzählweise erreicht dabei oft die ergreifende Intensität alter Stummfilm-Bilder. Und seine Hauptfigur tritt daraus hervor wie einer, der die Last aller Mühseligen und Beladenen doppelt verspürt. So gelesen ist *Abel Gholaerts* nicht nur der Roman eines künstlerischen Einzelschicksals, sondern auch ein realistisches Erzählfresko finsterner gesellschaftlicher Zustände. Erhell werden sie nur vom gelegentlichen

Gestus grimassierender Ironie, wie sie der verzweifelten Hoffnung auf ein unverstelltes und aufrichtiges Leben eigen ist.

Wilfried W. Meyer

Louis Paul Boon: *Abel Gholaerts. Roman. Aus dem niederl. von Helga van Beuningen. Verlag Peter Selinka, Ravensburg 1990, 432 Seiten.*

Dorniger Schulweg

In den letzten Jahren sind mehrere Sammelbände erschienen, in denen die Schule im Mittelpunkt steht. Sie enthalten in den meisten Fällen Auszüge aus den Werken berühmter Männer und Frauen, die aus dem Abstand vieler Jahre ihre Schulerinnerungen aufgezeichnet haben. Diese Bände sind eine wichtige Quelle für den Erziehungshistoriker, weil sie ihm lebendige Einblicke in die Schulwirklichkeit vergangener Zeiten geben können.

Wer sich für die literarische Auseinandersetzung mit dem Thema Schule interessiert, mußte bisher auf eine ähnlich gute Quelle verzichten. Es fehlte an einer Sammlung, in der die bekanntesten Texte übersichtlich zusammengestellt sind. Der Konstanzer Germanist Josef Hoben, der sich seit längerem mit der Schule als Gegenstand der erzählenden Literatur beschäftigt, hat diese Lücke jetzt geschlossen. In dem von ihm herausgegebenen und eingeleiteten Sammelband findet man Ausschnitte aus über dreißig Werken, in denen von der Schule, ihren Lehrern und vom Schicksal der Schüler erzählt wird.

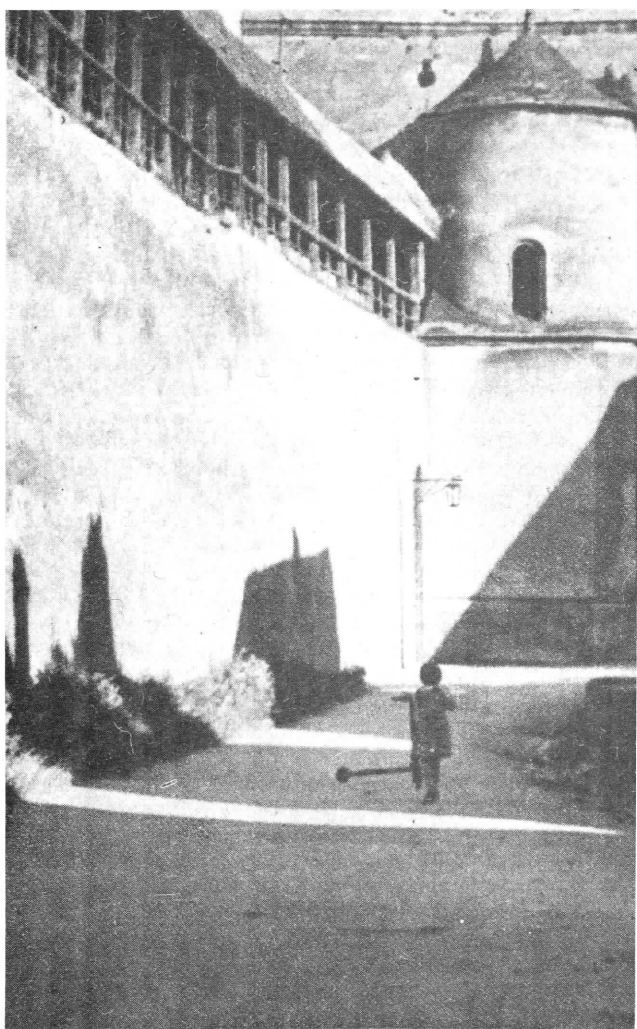
Hoben hat die Texte in acht Bereiche geordnet, die das Leben in der Schule in seiner ganzen Breite widerspiegeln. Sie stellen gleichzeitig die Themen dar, die in den Romanen, Novellen und autobiographisch getönten Berichten über die Schulzeit immer wiederkehren: "der empfindsame Schüler", "sonderbare Lehrer", "Gruppenzwänge", "der Schüler im Internat" usw. Auch ist die Zeitspanne beachtlich, die der Band überbrückt. Sie reicht vom frühen 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart.

Die Werkauszüge selbst sind mit viel Sachverstand ausgewählt. Auf der einen Seite läßt Hoben die Autoren zu Wort kommen, deren Werke man in einer solchen Sammlung einfach erwartet. Heinrich Mann gibt eine Charakterstudie von "Professor Unrat", Peter Rosegger läßt den Leser in seiner "Waldheimat" an einer Schulprüfung teilhaben, und Günter Grass beschreibt den unvergeßlichen ersten Schultag des kleinen Oskar aus der "Blechtrommel". Auf der anderen Seite hat der Herausgeber auch Auszüge aus den Werken von Schriftstellern aufgenommen, die weniger bekannt, aber nicht minder bemerkenswert sind. In dieser Hinsicht ist der Band eine Fundgrube, die manche überraschende Entdeckung ermöglicht.

Wer ein leichtes Lesevergnügen sucht, wird allerdings enttäuscht werden. Nur wenige Werkauschnitte entsprechen dem Muster der lustigen Schulabenteuer und launigen Erinnerungen, wie sie Jahre nach dem Schulabschluß auf Klassentreffen gern erzählt werden. Die meisten Texte handeln - wie der Titel des Bandes ankündigt - vom "dornigen Schulweg". Aus der Sicht des Opfers berichten sie vom Unglück des Schülers, von abstoßenden Lehrern, von den Schikanen der Mittelschüler und der dumpfen Enge einer bürokratisch reglementierten Institution mit all ihren furcht-einflößenden Ritualen. Diese eindringlichen literarischen Zeugnisse über das Leiden in der Schule lassen den Leser nicht ungerührt. Sie veranlassen jeden, der mit der Schule zu tun hat, neu über sie nachzudenken. Dadurch gewinnt Hobens Sammlung ihren eigentümlichen Reiz. Fast jeder Text gibt dem Leser neue Probleme und Einsichten. Aus diesem Grund ist der Band keineswegs nur für Literaturfreunde wichtig, die eine gute Quellensammlung suchen. Er ist eine Bereicherung für alle, die sich die Sensibilität für die seelischen Qualen des empfindsamen Schülers bewahrt haben.

Siegfried Uhl

Josef Hoben (Hg.): *Der dornige Schulweg. Erzählungen über die Leiden und Freuden der Schulzeit. Friedrichshafen, Gessler 1990, 254 Seiten.*



Phantom Avantgarde - Abenteuer im sozialen Raum

Was war die S.I. - die "Situationistische Internationale", die in den fünfziger und sechziger Jahren zuerst der Welt der Kunst, dann der gesamten "Gesellschaft des Spektakels" den Krieg erklärte - die Rückkehr der revolutionären Unruhe, als die sie ihre deutschen linksradikalen Epigonen sehen?

Eine kleine, elitäre Gruppe arroganter und größtenwahnsinniger Zyniker, wie ihre zahlreichen Gegner vermuteten? "Die erste revolutionäre Bewegung des Massenmedien-Zeitalters", wie die Londoner Times schreibt? Die Erben Dadas und die Vorläufer des Punk? Die Theoretiker des Pariser Mai '68? Guy Debord, ihr zentraler Kopf, definiert die "situationistische Bewegung" 1963 als "eine Avantgarde der Kunst (...)" sowie als ein Experimentalforschungsorgan auf dem Weg zu einer freien Konstruktion des alltäglichen Lebens und gleichzeitig als einen Beitrag zum theoretischen und praktischen Aufbau einer neuen revolutionären Kritik". Eine Definition, die Raum läßt für viele Vermutungen und Interpretationen, mehr Fragen aufwirft als beantwortet - vor allem die Frage, wie die praktische Tätigkeit dieses "Experimentalforschungsorgans" aussieht. Roberto Ohrt sieht in der S.I. unter anderem ein Phantom, eine Maschine zur Produktion von Phantasien. Am Ende seines aus seiner Dissertation hervorgegangenen Buches über die S.I. beantwortet er die Frage, was sie "wirklich" gewesen sei, so: "Wenn wir nach mehr fragen als nach den Freundschaften, den Neigungen zum Spaziergang oder zu Getränken, nach einer situationistischen Praxis also, dann begegnen wir eher unseren eigenen Phantasien als den Spuren einer Antwort. Die S.I. verstand es stets, außerordentlich hohe Erwartungen zu wecken; sie war vor allem in ihren ersten Jahren ein geschickter Kristallisationspunkt für phantastische Vermutungen, und ihre Geschichte begleitete eine Reihe von Überraschungen und Enttäuschungen, die sie sich freute, im Nachhinein ihrem Publikum und sogar ihren Mitgliedern bereit haben zu können. Kaum eine zeitgenössische oder ältere Gruppierung, Position oder Idee hielt ihrem Anspruch stand. Man kann sagen, die S.I. hatte den Mut, eine äußerst scharfe Kritik und einen hohen Anspruch zu

formulieren, aber sie war nicht minder tüchtig, als sie sich selbst immer aus der von ihr geforderten Untersuchung heraushielt." Ohrt beschreibt hier die Selbstinszenierung einer zum Mythos gewordenen radikalen Kritik. Der Analyse der Stilmittel, die diese Inszenierung benutzt, gilt ein zentrales Interesse seiner Arbeit.

Ohrt untersucht das Projekt der Situationisten als Kunsthistoriker. Diese Perspektive macht die Grenzen, aber auch die besondere Qualität seiner Arbeit aus. Zentrale politische Aspekte der S.I. werden nur am Rand, fast nebenbei betrachtet. Ohrt konzentriert sich auf die Vorgeschichte und die Jahre bis ca. 1962, deren "Hauptthema" Debord rückblickend in "der Aufhebung der Kunst" sah. In welcher Weise die Situationisten marxistische Theorien aufnehmen und modifizieren, welche Rolle die S.I. innerhalb der sich formierenden Radikalen Linken der sechziger Jahre spielt, inwiefern ihre Theorie im Mai '68 "die Massen ergreift" und "zur materiellen Gewalt wird" - all das ist nicht Thema der Arbeit. Das Verhältnis der S.I. zu Henri Lefebvre (mit dem Debord längere Zeit freundschaftlich verkehrte und dessen Einfluß auf die Thesen der S.I. zur "Kritik des Alltagslebens" nicht zu übersehen ist) oder der Gruppe um Cornelius Castoriadis und die Zeitschrift "Socialisme ou Barbarie" kann Ohrt nur streifen, ebenso die Beteiligung Raoul Vaneigems am situationistischen Projekt, da Vaneigem, neben Debord einer der zentralen Köpfe der S.I., erst ab 1961 an deren Aktivitäten teilnimmt.

Ohrts Ansatz ermöglicht ihm, Verbindungslinien zwischen der S.I. und der Avantgardekunst der Nachkriegszeit zu ziehen. Gleichzeitig gelingt es ihm, die in sich widersprüchliche, nicht immer von überzeugenden Argumenten geprägte Debatte innerhalb der S.I. um die "Aufhebung der Kunst" nachzuzeichnen. Innerhalb dieser Auseinandersetzung macht Ohrt als zen-

trale Protagonisten den "Antikünstler par excellence" Guy Debord und den "leidenschaftlichen Maler" Asger Jorn, der "durch nichts von der Verbrauchtheit seiner Ölfarben oder der Begrenztheit seiner Leinwand zu überzeugen" war, aus. Da Jorns Rolle in der S.I. bisher, von einigen Anekdoten abgesehen, wenig bekannt war, ermöglicht Ohrts Arbeit eine neue Sicht auf die Frühphase der S.I., vor allem zeigt sie die große geistige Beweglichkeit Jorns, der im Gegensatz zu Debord nicht in einem "ungegenständlichen Extremismus" befangen bleibt, sondern die aufrührerischen Energien in seiner Malerei umsetzt. Im Gegensatz zu Jorns Gemälden, die außerhalb seiner S.I.-Beteiligung entstehen, bleiben die meisten der von Situationisten produzierten Anti-Kunstwerke "zur Konstruktion von Situationen" äußerst dürrig, wie Ohrt mit der angemessenen Kaltblütigkeit und Respektlosigkeit feststellt. So hielt man es etwa 1963 im Rahmen einer Ausstellung für provozierend, die Ausstellungsbesucher auf die zu Zielscheiben umfunktionierten Photographien von Politikern schießen zu lassen - ein Scherz von bemerkenswerter Geist- und Harmlosigkeit. Angesichts dieser dürrigen Umsetzung ihrer Anti-Kunst-Thesen erscheint es als nicht geringe Leistung der S.I., die meisten ihrer Entwürfe und Projekte vor einer Realisierung bewahrt zu haben. Einzig die Gemälde der "Gruppe SPUR", des deutschen Flügels der S.I., und Debords Filmexperimente können als gelungen gelten. Allerdings war die Beziehung zwischen SPUR und S.I. nicht frei von größeren Mißverständnissen, so daß es gewagt scheint, in den Werken der SPUR-Maler Umsetzungen der S.I.-Thesen zu sehen. Was bleibt sind Debords Filme, die Ohrt ausführlich untersucht. Dabei interessiert ihn besonders Debords Montage, die Jahrzehnte vor Avantgardefilmern wie Kluge mit Verfahren arbeitet, neben denen die bekannte Avantgarde reichlich bieder wirkt (völlige Trennung von Ton und Bild, ausschließliche Verwendung gefundener, zitierten Text- und Bildmaterials, Collagierung von Trivialmaterial wie Comics mit theoretischen Texten usw. Debords erster Film "Geheil für Sade" (1952) besteht ausschließlich aus Stimmen, die collagierte Zitate sprechen, und der abwechselnd völlig weißen und völlig schwarzen Leinwand). Daneben

wendet Ohrt großen Scharfsinn auf die Analyse der Kriegsmetaphorik, die der Clausewitz-Leser Debord in seinen Filmen entfaltet - die Filme werden lesbar als provozierende Verletzungen des falschen, oberflächlichen Friedens, der in Europa den kalten Bürgerkrieg wie den Krieg, den diese Gesellschaft gegen ihre eigenen Möglichkeiten führt, verdeckt.

Trotz der selten gelingenden künstlerischen Umsetzung ihrer Entwürfe ist es frappierend, heute zu lesen, mit welcher Konsequenz die S.I. Entwicklungen der modernen Kunst bereits in den fünfziger Jahren theoretisch formuliert hat. Spurenelemente ihrer Thesen findet man heute etwa bei Happenings und Ereignisraum-Inszenierungen oder in Versuchen, Theater in exotischen Aufführungsorten (Schrottplätze, verfallene Luxushotels, Bunkerruinen usw.) zu inszenieren. Neben der Attacke auf den engen Rahmen der Kunst ermöglichen die in der S.I. entwickelten Gedanken "zur Konstruktion von Situationen" die reale Konstruktion der alltäglichen Umgebung in einem neuen, schärferen Licht zu sehen - als eine totale Kulisse, die den Bewohner des zwanzigsten Jahrhunderts konditioniert und betäubt.

Äußerst spannend sind die Bezüge, die Ohrt zwischen S.I. und anderen künstlerischen Avantgarde-Strömungen herstellt. Sein Blick verharrt nicht beim Naheliegenden (Dada und Surrealismus), sondern zeigt, daß die S.I. mit ihrer Arbeit an der "Aufhebung" in den fünfziger Jahren nicht unabhängig von ihrer Zeit agierte. Ad Reinhardt, William S. Burroughs, Andy Warhol, Yves Klein und Barnett Newman sind einige der Künstler, deren untergründige, unsichtbare Verwandtschaft mit den Projekten der Situationisten und ihrer Vorläufer, den Lettristen, Ohrt zeigt. Durch diese Einbindung der S.I. in den Horizont der Nachkriegsmoderne wird nicht nur die S.I. verständlicher - auch sie wirft, umgekehrt, auf die Welt der Kunst ein eigentümliches Licht, das erlaubt, einige ihrer Phänomene neu zu sehen. So gehört zur Vorgeschichte der S.I. etwa die Attacke Jorns gegen Max Bill, den Direktor der Ulmer Hochschule für Gestaltung (die Ohrt ungenau in "Neues Bauhaus Ulm" umtauft). Jorn verteidigt die "Künstlerische Inspiration" gegen den zur Ideologie gewordenen Funktionalismus der Ulmer "Kadettenschule für die Moral der

Dinge" (Ohrt) und ruft gegen Bill ein "Mouvement internationale pour un Bauhaus imaginaire" ins Leben. Diese "Bewegung" interveniert gemeinsam mit den Lettristen 1956 gegen die Ausstellung "Die Ölindustrie von Künstlern gesehen", in der die Revoltierenden einen Präzedenzfall von Korruption des Künstlers sehen: "Die Ausstellung (...) strebt nicht weniger an, als beim Künstler all seinen letzten Gefühlen der Revolte das Blut zu entziehen, die Gewohnheit der Unterwerfung zu verallgemeinern, die das Tor zu allen Gemeinheiten, zu allen Kompromissen öffnen. Schon auf der fraglichen Ausstellung kann man eine Leinwand sehen, im Stil des sogenannten Nicht-Figurativen. Perfekt nicht-figurativ, ein einziges Wort ausgenommen, SHELL, gut lesbar, ekelhaft wie ein Krebsgeschwür." Dieses Flugblatt gewinnt heute, da das Kultursponsoring zur Norm wird, neue Brisanz - nicht das einzige Beispiel anhaltender Explosivkraft der situationistischen Sprengsätze.

Selten wirken die Verbindungslinien, die Ohrt zieht, beliebig - etwa bei dem sehr konstruiert wirkenden Zusammenhang, den er zwischen Debords Filmexperimenten und dem Film noir herstellt. Hier ist auch erstaunlich, daß Ohrt, der seine kenntnisreiche Liebe zum Kino nicht versteckt, den Film noir für den "ersten zusammenhängenden Stil der Filmgeschichte" hält, als hätte es keinen Stummfilm des deutschen Expressionismus, keinen russischen Revolutionsfilm usw. gegeben.

Ohrts historisierender Blick unterscheidet seine Arbeit angenehm von den S.I.-Epigonen, die die Situationisten auf ein übergeschichtliches Denkmal des radikalen Denkens stellen wollen. Was in den fünfziger und frühen sechziger Jahren befreiend und provozierend war, kann heute oft genug nur noch banal wirken. So dürfte 1956 eine schöne Unverschämtheit gewesen sein, was sich heute liest wie ein drittklassiger Bohémewitz: "Vorschlag von Asger Jorn: um den Auflösungsprozeß mit einem klaren Blick zu beschleunigen, sollte die *Comédie française* die Klassiker (...) unter dem Einfluß von Drogen spielen. Eine große Vielfalt von Interpretationen desselben Stücks kann garantiert werden, wenn die gesamte Truppe vollständig unter dem Einfluß von Opium oder Heroin stehen wird." (Potlach, das Bulletin

der Lettristen). Da mittlerweile der Theaterbesucher ohnehin häufig genug unter dem Eindruck zu leiden hat, ein unter Opiumeinfluß stehendes Ensemble zu sehen, können diese Zeilen nur noch ein trauriges Gähnen auslösen. Vor dem Hintergrund der fünfziger Jahre allerdings ist die Sprengkraft solcher und ähnlicher Statements nicht zu übersehen. Ohrt zeigt die Lettristen als frühe intellektuelle Punks, die die Reisen durch die Nacht mit allen greifbaren Drogen beschleunigen und in einer Wandparole ("Arbeitet nie!") das "Vorprogramm der situationistischen Bewegung" entdecken: Diese Parole scheint später den Situationisten "die wichtigste Spur zu sein, die je in der Saint-Germain-des-Près-Gegend als ein Zeugnis der besonderen Lebensweise verzeichnet wurde, die sich dort zu behaupten versucht hat". Die Situationisten machen es zu ihrem Projekt, diese "besondere Lebensweise" zu propagieren, ihre Streifzüge durch Paris werden zu einem seltsamen Kreuzzug gegen ihre Zeit.

Ohrt gelingt die erste ernst zu nehmende Geschichtsschreibung der frühen S.I.. Er bewegt sich in jedem Augenblick auf der Höhe des Themas, was angesichts des in der S.I. gepflegten Stils keine Selbstverständlichkeit ist. Obwohl er seine grundsätzliche Sympathie für das situationistische Projekt in keiner Zeile verleugnet, betrachtet er es mit dem kühlen Blick des Analytikers, der sich nicht von den Mystifikationen und Selbststilierungen der S.I. beeindrucken läßt. Scharfsinn der Analyse und die Fülle des benutzten Materials, der Reichtum bisher kaum zugänglicher Bilder und Texte machen Ohrts Buch zu einem Standardwerk.

Peter Laudenbach

Roberto Ohrt: *Phantom Avantgarde. Eine Geschichte der Situationistischen Internationale und der modernen Kunst*. 334 Seiten, Großformat, 153 Abbildungen, 14 Farbtafeln. Edition Nautilus.

Die Texte der Situationisten erscheinen ebenfalls in der Edition Nautilus. Empfehlenswert als Einstieg sind: Guy Debord: *Gegen den Film, Filmskripte*; und das Taschenbuch *Der große Schlaf und seine Kunden. Situationistische Texte zur Kunst*.

Die Philosophin

Im März 1990 erschien das erste Heft einer neuen Zeitschrift "Die Philosophin", die sich das Ziel gesetzt hat, einerseits aus der Sicht von Philosophinnen einen Beitrag zur Förderung interdisziplinärer Zusammenarbeit im Bereich der Frauenforschung zu leisten, andererseits sollen philosophische Fragestellungen aus feministischer Sicht thematisiert werden.

Jedes Heft ist einem Schwerpunkt gewidmet: Heft 1 trägt den Titel: "Feministische Theorie - Philosophie - Universität"; Heft 2, das Ende des Jahres erscheinen wird, wird sich mit dem Thema "Das Geschlecht in der Philosophie" befassen. Für kontroverse Stellungnahmen zum Schwerpunktthema wird im jeweils folgenden Heft Raum geboten. Das ist möglich, weil die Zeitschrift halbjährlich erscheinen wird.

Heft 1 gibt eine sehr gute Einführung in die Bedingungen, unter denen Philosophinnen an den Universitäten arbeiten. Die philosophischen Fakultäten haben sich bisher besonders resistent gegenüber frauenpolitischen Forderungen erwiesen, da philosophisches Denken für sich in Anspruch nimmt, allgemeingültig und geschlechtsneutral zu sein, das heißt, männliche Philosophen verfügen über weibliches Denken, indem sie die Geschlechterdifferenz einfach ausklammern. Um Karriere in der Universität überhaupt machen zu können, müssen sich Philosophiestudentinnen und -studenten inhaltlich an einen Lehrer binden; das bedeutet, auch die Studentinnen müssen so tun, als ob es diese Differenz nicht gäbe.

Das wollen Philosophinnen nicht mehr hinnehmen. Brigitte Weisshaupt, Philosophin aus Zürich, hat schon im ersten Band der Reihe "Ansätze feministischer Vernunftkritik" mit dem Titel "Weiblichkeit in der Moderne" die Frage nach dem philosophischen Konzept eines weiblichen Subjekts gestellt, indem sie die (Nicht-)Herausbildung eines Selbst bei Frauen thematisierte. Selbstlosigkeit - allgemein eine ethische Kategorie - gelte in der Regel als ontologische Bestimmung von Frauen. Frauen werden in ihrem "Wesen" als selbstlos deklariert, obgleich das abendländische Denken ein einziger Lobgesang auf das Selbstsein des sprach-, denk- und handlungsfähigen Menschen ist, womit allerdings nur der Mann gemeint ist. Bis heute werde die Herausbildung eines Selbst bei Frauen

eher verhindert als gefördert. Mögliche Ansprüche auf eigenständiges Denken werden im Sozialisationsprozeß im Keim erstickt. Nach Weisshaupt wäre es also ein großer Fehler der Frauen, wenn sie sich von der postmodernen Vernunftkritik vereinnahmen ließen, die das Ich auflösen will, ein Ich, das die Frau erst entwickeln will.

In dem Sammelband: "1789/1989. Die Revolution hat nicht stattgefunden." erklärt Brigitte Weisshaupt, was sie unter weiblicher Vernunft versteht. Sie spricht vom "Schatten des Geschlechts über der Vernunft" und fragt, wie dieses Schattenhafte die Vernunft verdunkelt. Dabei geht sie davon aus, "daß die Kritik der Vernunft als konkrete Erhellung der Vernunft nur vernünftig möglich ist." Die Schatten, auf die wir blicken, sind die der einseitig herausgedachten Vernunft". Für die Philosophin eröffnet sich durch die Präsenz eines sich zunächst explizit als weiblich definierenden Subjekts ein neuer Realitätsbezug. Weisshaupt betont, daß sie unter "weiblichem Subjekt" immer ein historisch gewordenes, damit auch konditioniertes versteht, dessen Werden sich als ein Bestimmtes und nicht als ein Sichselbstbestimmen erweisen läßt. Wichtig ist, in welchem sozialen Erfahrungs- und Diskurskontext der Selbstbestimmungsprozeß von Frauen statthat oder vielmehr nicht stattfindet.

Weisshaupt: "Es bleibt uns die Aufgabe, das anthropologisch Allgemeine durch kritische Negation zu konkretisieren, um den voreiligen Schluß bisherigen Philosophierens, männliches Denken sei Denken schlechthin, als historische Fehlschluß zu erweisen." Es gelte sichtbar zu machen, wie sich "das wirkliche Sein der Frau, ihr ungedachtes Anderes, ins Symbolische heben läßt." Weisshaupt fordert ein Sensitivwerden der Vernunft.

Diese Forderungen bestimmen auch das Programm der Reihe "Ansätze feministischer Vernunftkritik",

nämlich Fragestellungen, die sich aus dem widersprüchlichen weiblichen Lebenszusammenhang ergeben, philosophisch zu erhellen. Eigene Erfahrung geht in den Reflektionsprozeß ein. Das zeigt sich besonders deutlich in Band 3: "Weibliche Ängste". Hier geht es nicht um die Bewältigung von Ängsten, um Rezepte gegen die Angst, sondern um die verschiedenen Aspekte weiblicher Ängste, die durchaus ihre Berechtigung haben, zum Beispiel die Angst vor Erfahrungslosigkeit in unserer technisierten und durchrationalisierten Welt, die Frauen nicht gestaltet haben und der sie sich deshalb in besonderer Weise ausgeliefert fühlen.

Das Andere der Frau, über Jahrhunderte von Männern definiert und ausgegrenzt, wird von den feministischen Philosophinnen als "radikal offenes Problemfeld" verstanden: "Wunschvorstellungen vom "wahren Weiblichen" haben darin keinen Platz. Das Motto ist den Schriften der französischen Psychoanalytikerin Julia Kristeva entnommen: "Es gibt so viele Weiblichkeiten, wie es Frauen gibt." Die Verwirklichung dieses Mottos macht die Lektüre der feministischen Ansätze so spannend.

Christa Damkowski

Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie. Heft 1, März 1990. Edition diskord, Tübingen 1990

Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik. Hrsg. von Judith Conrad/Ursula Konnertz. Edition diskord, Tübingen 1986

Weibliche Ängste. Ansätze feministischer Vernunftkritik. Bd.3. Hrsg. von Ursula Konnertz. Edition diskord 1989

1789/1989. Die Revolution hat nicht stattgefunden. Hrsg. Astrid Deuber-Mankowsky, Ulrike Ramming, E. Walesca Tielsch. Edition diskord 1989

Tradition in Transition

Chico Freemans gleichnamiges Album aus dem Jahre 1982 kann als Indikator für ein gewandeltes Bewußtsein in der Generation der jüngeren amerikanischen Jazzmusiker stehen, für die sowohl NewOrleans-, BeBop-, Cool- als auch der scheinbar gänzlich mit der Tradition brechende FreeJazz zum Bestand geworden sind, auf den man sich mit Selbstverständlichkeit beziehen kann, ohne sich jeweils an Vorbilder auszuliefern.

In diesem Sinne bieten sich zwei bemerkenswerte Neueinspielungen für eine Sammelrezension an, da gut die Hälfte der beteiligten Musiker auf beiden Schallplatten mitwirken und eine vergleichbare Auffassung zur Musikgeschichte des Jazz als Leitidee dieser Produktionen fungiert. Das im Juli 1988 in Mamaroneck/N.Y. aufgezeichnete letzte Werk *Contrast High* der farbigen Pianistin Michele Rosewoman ist neben ihrem klaren, von technischen Problemen unbelastetem Tastenspiel geprägt von Kraft und Präzision der beiden vorzüglich aufeinander abgestimmten jüngeren Saxophonisten Greg Osby und Gary Thomas, die ihr Können schon ein halbes Jahr zuvor zusammen mit dem ebenfalls zu hörenden Bassisten Lonnie Plaxico in Jack DeJohnette's Special Edition unter Beweis stellen konnten. Das Doppelalbum *Audio-Visualscapes*, ebenso in Quintett-Besetzung (neben den drei genannten und dem Schlagzeuger, Keyboarder, Komponist und Bandleader DeJohnette noch der Gitarrist Mick Goodrick) hatte einen deutlichen Einschnitt im Sound markiert.

Nie zuvor hatten Synthesizerklänge mehr Raum in der Musik DeJohnettes eingenommen, ohne auch nur einen Moment deplaciert oder aufdringlich zu sein. Vielmehr bilden diese elektronischen Sounds nicht nur eine selbst kontrastreiche und -ermöglichende Grundlage, die von den komplexen Melodielinien der Bläser und einer E-Gitarre durchdrungen werden, ein dichtes, mitunter undurchsichtiges Geflecht sowohl für die musikalischen Themen wie die Simultanimprovisationen. Sondern die Melodieinstrumente selbst (neben der drum machine) sind an diverses elektronisches Equipment angeschlossen. Die Bläser laufen über voice processor, expander oder vocoder, die Gitarre über ein effects module. Für den unvorbereiteten Hörer nehmen scheinbar wohlbekannt Instrumenten-

talklänge gänzlich fremdartigen Charakter an. Ähnlich den Gitarrensounds Pat Methenys schon vor Jahren vermutet man Synthesizer, jedenfalls aber Keyboard eher als alles andere. Die Künstlichkeit hat Einzug in sämtliche Bereiche des Musizierens gehalten, mit Selbstverständlichkeit und ohne Sensationsdünkel.

In genannter Besetzung war Special Edition im letzten Jahr in einem atemberaubenden Konzert in der Fabrik zu hören. Die dort vorgeführte Perfektion im Zusammenspiel wie in den Soli geriet schon in die Nähe des Nichtmehrmenschlichen, der beseelten Mechanik. Die Bühnenpräsenz verhalf der Musik jedoch zu einem durchdringenden Hörerlebnis, das die vorliegende Studioproduktion nicht zu erreichen vermag. Besonders durch den recht dumpfen Sound dieser Aufnahmen verschwimmen die komplexen Interaktionen der zwei oder drei Melodieinstrumente vor dem "Hintergrund" aus Schlagzeug, Bass und Synthesizer. Zuweilen verwandelt sich das verschlungene Ineinander der Melodiekurzel selbst zu einem Hintergrund, aus dem nur noch vereinzelt Phrasen herausgehört werden können, da die Aufmerksamkeit des Hörers wie der Igel an zwei Stellen zugleich sich aufhalten müßte, jedoch eher als Hase zwischen der Gleichzeitigkeit, wenn auch mit Spannung, dissoziiert wird.

Der stilistischen Wendung hätte es sicher gut getan, sich nicht zu sehr an einem Übervater des neuen Jazz zu orientieren. Ornette Coleman war es gewesen, der mit seinen elektrischen Bands der siebziger und achtziger Jahre sein schon aus den frühen Sechzigern herrührendes Ideal der kollektiven Improvisation weiterverfolgt hatte und soundmäßig einen Kollaps provozierte, der dem Zuhörer seiner Konzerte kaum die Chance ließ, die verschiedenen Elemente der Musik oder einzelne Musiker (außer dem

überdeutlichen Meister selbst) herauszuhören. Dieser gewollte Effekt sollte die Kollektivität des Musizierens unterstreichen, führte jedoch - wenigstens live, wie ich es in Hamburg einmal vernehmen konnte - zur gänzlichen Nivellierung (fast) aller musikalischen Werte, so daß allein der typische Saxophonist Coleman vor einem Background von Sound der jeweils doppelt besetzten Instrumente (Gitarre, Bass, Schlagzeug) dieses Doppeltrios mit siebtem Solisten übrigblieb. Colemans Musik, vertreten durch The Sphinx, wäre der Ehre zuviel erwiesen, übernehme man dessen Soundvorstellung vorbehaltlos. Das hat DeJohnette zweifellos nicht getan, aber er kann bei weitem nicht an die vorzügliche Studio-Qualität seiner ECM-Veröffentlichungen der letzten Jahre heranreichen. Daß es auch anders geht, hat unlängst John Zorn in seiner Coleman-Adaption bewiesen.

Als beispielhaft für dieses veränderte Musizierideal kann das Titelstück angesehen werden: Programmatisch kennzeichnet es einen Übergang vom Auditiven zum Visuellen. So wie Musik in der europäischen Tradition der Komposition im Moment der Entstehung immer auch graphisch ist, bieten sich Visualisierungen des Gehörten noch ausgehend von der reinen Improvisation an. Weniger als Projektionsfläche des Imaginären denn als Anregung seiner Darstellungsform funktioniert der Jazz direkt über motorische Intensitäten. Was sich akustisch zur Darstellung bringt, formt sich zur Landschaft aus hör- und sichtbaren Zeichen. Die Dauer des musikalischen Zuges durch einen semiotisch organisierten Tonraum entfaltet sich als beständige Transformation. Alle Durchgangsstationen halten den Mittelpunkt zwischen gesetzter Thematik und fragilem Tonkurzel. Nie schlägt das verdichtete Material in Geschlossenheit um. Diese aneinander anschließende Formvielfalt erweckt die Assoziation von Natur, aber einer von Zeichen und Künstlichkeit durchwalteten. Nicht von ungefähr ist *Audio-Visualscapes* das einzige kollektiv verantwortete Stück.

Am ehesten vergleichbar noch ist Master Mind, über dessen treibendem beat sich die Melodielinien zu einem langgezogenen Zopf aneinanderflechten, ohne daß jedoch eine wirkliche Entwicklung des Materials stattfindet. Manische Wiederholung und Durchgang in Bah-

nen des Ähnlichen - gleich beschwörenden Formeln ziehen diese Töne das Ohr in ihren Bann (ihre Wiederkehr erfahren diese Strukturmerkmale im Dream Fragment Rosewomans, welches ebenso schnell davonhuscht wie es sich beim Erwachen ins Bewußtsein gedrängt hat, am Ende eines musikalischen Eingetauchtseins in die musikalische Welt Michele Rosewomans über zwei Plattenseiten hinweg). Bei weitem nicht alle Kompositionen verfahren nach dem selben Prinzip. Neben einer wirklichen Neuinterpretation der DeJohnette-Hommage *One For Eric (Dolphy)* muß noch eine langsame Ballade *Brown Warm & Wintery* Erwähnung finden, die mit ihrem Querflöten-Thema etwas von der entspannten Atmosphäre südamerikanischer Nachmittage einfängt, dann der schwergängig mahlende *Slam Tango* mit der zweimaligen Wiederkehr einer insistierenden, kurz stampfenden Stakkato-Passage, einer aufreibenden Durchbrechung des zähen rhythmischen Fließens.

Ein wenig von neuem Tonwind weht auch durch Contrast High, ohne daß die hier recht spärliche Elektrifizierung - außer den zarten Synthie-Klängen Rosewomans, Lonnie Plaxicos Bassgitarre nicht zu vergessen - zu Unklarheit im Gesamteindruck führt. Es handelt sich nicht um ein Klavieralbum, obwohl alle Stücke aus der Feder der Pianistin stammen. Vielmehr legt sie viel Wert, hierin DeJohnette nicht unähnlich, auf das Ensemblespiel. Zu keinem Zeitpunkt löst sich die improvisatorische Finesse aus dem Zusammenhang ab. Alle Akteure, bis hin zum Schlagzeuger Cecil Brooks III, ordnen sich der Gesamtkonzeption der jeweiligen Stücke ein, Dominanzen werden vermieden, ohne Einbußen an Erfindungsgabe. Bis hinein in die Verästelungen der einzelnen Improvisationen setzt sich eine Stimmung fort, die vom musikalischen Material der Themen ausgeht. Eigentlich überflüssig zu betonen, daß die spielerischen Möglichkeiten der Instrumentalisten auf beiden Einspielungen genügend zur Geltung kommen (können), handele es sich nun um die schon erwähnten Bläser oder Lonnie Plaxico, der mit je einem teilweise gestrichenen Basssolo zu hören ist. Ganz zu schweigen von DeJohnettes vielseitigem Schlagzeug- (sein Keyboardspiel soll hier getrost ausgenommen werden, denn es bleibt nur solange er-

träglich, wie es sich auf den background beschränkt!) oder Rosewomans packendem Klavierspiel.

Die Architektur der Stücke hält sich eher im Bereich der Jazz-Konvention, die zumindest das Thema zu Anfang und Ende zu Gehör bringt und dazwischen die solistischen Beiträge einfügt. Dieses Festhalten an traditionellen Strukturelementen wird gänzlich aufgewogen durch die Erfindungsgabe und eigenwillige Tonalität der Komponistin Rosewomans. Ihre oft melodiosen Themen, unterlegt mit an die lateinamerikanische und schwarzafrikanische Musiktradition angelehnten Rhythmen, werden in *Of All* und *Akomado* auch durch die Stimme Michele Rosewomans intoniert. Die Polyrythmik ist das wichtigste Merkmal neben der polyphonen Improvisation der Bläser, in die zuweilen noch das Klavier einfällt, obwohl diese Stilelemente nicht so forciert werden wie bei DeJohnette. Insofern steht der Titel der Platte zu Recht für das Ganze: Nicht nur, daß jedem Stück soviel an Unverwechselbarkeit innewohnt, das es selber seine individuelle Stimme in der Kollektion gegen und mit den anderen behaupten kann; sondern jede Note eines Stückes vermag sich nur im Wiederhall mit anderen so zu entfalten, daß das, was sie von sich aus mitbringen, einen Beitrag zu liefern vermag, der die Lebendigkeit dieser Musik speist. Keine Note ist überflüssig, ornamental, ohne daß auch nur ein Hauch von Kargheit sich verbreitet.

Mit dem dynamischen Bassspiel und dem Drive des Schlagzeugs, die den Herzschlag dieser Platte bilden, reiht sich diese Musik am deutlichsten in die Tradition des Bop ein. Hier beschreitet Rosewomans allerdings andere Wege als jene in den letzten Jahren besonders populär gewordenen Neo-Traditionalisten, die vor lauter Klassikerhuldigung und instrumentaler Brillanz die innovativen Momente ihres eigenen Musizierens vergessen zu haben scheinen. Deswegen kann - wie schon getan und sicher mit ähnlich schweren Mißverständnissen im Gefolge wie bei vergleichbaren Wendungen mit demselben Präfix - eher von einem Post-HardBop-Jazz gesprochen werden. Das will sagen: Das Verhältnis dieser Musik zur Tradition ist ein gebrochenes, aber auch keins, das verleugnete, überhaupt roots zu haben oder zu brauchen.

Eher schon ist es von der Einsicht gekennzeichnet, daß das Material heutigen Musikmachens notwendig von der Tradition vorgezeichnet ist, ja daß es genauso zur Verfügung steht wie sogenanntes Neues, Erfundenes. Aber es bleibt doch Material, an dem man sich abarbeiten kann, weniger Grund, den Heroen der Vergangenheit immer bloß ähnlicher zu werden. Das trennt Musiker/innen wie Rosewomans, DeJohnette, Courtney Pine, Third Kind of Blue, Chico Freeman oder Steve Coleman, um nur einige der "Jüngeren" zu nennen, von dem Veredelungsattribut des Klassischen, das immer häufiger nicht nur schon zu Lebzeiten den konservativen Kulturheroen angehängt wird, sondern noch viel früher gerade den vor Eleganz blitzenden Jungstars. Hierbei läßt sich für die genannten Musiker keine klar markierte Frontstellung ausmachen, wie sie noch der FreeJazz gegenüber den etablierten Stars einzunehmen vermochte. Denn sicher verspürt man in der Musik DeJohnettes und Rosewomans am wenigsten von den Erschütterungen des atonalen oder betont expressiven Spieles in den 60er Jahren. Same's Difference - so könnte mit Betonung des zweiten Teiles dieses Rosewomans Titels die Devise lauten, unter der die Aneignung der Tradition, die produktive Neuschöpfung, das Umschaffen zu neuen musikalischen Formen mit alten wie mit veränderten Mitteln stattfindet.

Erik Porath

Jack DeJohnette's Special Edition: Audio-Visualscapes (1988 MCA)

Michele Rosewomans and Quintessence: Contrast High (1989 ENJA)

Bewegliche Ereignisse

Von einem Rätsel, das sich nicht etwa stellt, sondern sich zu Wasser, zu Lande und wohl nur vorläufig noch nicht in der Luft ereignen kann, von einem "beweglichen" Rätsel oder beweglichen Ereignis also spricht uns eine Drucksache des 'Hamburger Damensalons', die dieser an eine der Redaktion freilich unbekannt Karola Block richtete. Da der Text, und wer suchte ihn nicht, einen Ort des "Hin und Her" in Aussicht stellt, an dem "die Hierarchien und Wertungen vertrieben, aufgelöst, zerstäubt werden und damit auch die Grenzen und die Panzerungen", wollen wir ihn jenen Leserinnen und Lesern nicht vorenthalten, die stets schon interessierte, wie sich Kuschelecken in militärischer Terminologie halluzinieren lassen. Red.

Hamburger Damensalon

Frau
Karola Block
Lerchenfeld 2
2000 Hamburg 76

Meine Liebel

Ich will Dir ein Rätsel aufgeben: es gibt es nur, indem es sich vollzieht. Nicht vorher. Nicht nachher. Es hat, zum Beispiel, kein festes Haus. Dafür aber kann jeder Ort zu seinem Raum werden. Es kann sich ereignen unter freiem Himmel. Es kann sich ereignen in einem Zimmer. Es kann sich ereignen auf einem Schiff. Es ist also beweglich. Und ich denke, wenn ich daran denke, daß es Spaß machen wird. Was ist das?

Du kommst nicht drauf?

Aber ich brenne drauf, das Rätsel zu lösen.

Noch eine kurze Zeit will ich Dir geben.

Aber denk' nicht zu sehr nach.

Leg nicht die Stirn in Falten.

Grüble nicht.

Dann will ich es Dir sagen.

Es ist der HAMBURGER DAMENSALON.

Nein. Nicht der Frisör. Obwohl: Ein Damensalon als Ort der Frisuren,

dieser Wunderwerke auf dem Kopf der Damen, dieser Gerüche, dieser Gespräche, dieses kostbaren Figaro-Gewerbes - hat ein solcher Damensalon nicht auch wirklich viel zu tun mit unserer Geschichte? Mit der Geschichte der Damen? Mit ihren schönen Eitelkeiten und ihren Spiegeln? Also: es ist nicht eigentlich der Frisiersalon, um den es geht.

Der HAMBURGER DAMENSALON ist noch etwas anderes. Es ist ein beweglicher, immer neu zu erschließender Ort, an dem sich Frauen treffen und miteinander ins Gespräch kommen. Worüber? Weiß der Himmel. In jedem Falle aber wird dieser Ort eine Szene sein: auf der sich abspielt, was Frauen entworfen, gewünscht und darzustellen heiß begehrt haben werden. Also eine Szene der Kunst, eine Szene der Kunst in ihren Übergängen zu vielerlei Künsten und zu Kunst und Wissenschaft. Eine Szene der Kunst in ihren Übergängen oder auch eine Szene der Kunst der Übergänge. Literatur, Film, Theater, Vido, Performance, Musik, Sang und Klang. Alte Musik, neue Musik. Malerei, Texte zwischen Kunst und Wissenschaft. Unerhörte vielleicht.

Und wann? Und wo? So wirst Du fragen.

Bevor ich aber auf diese Fragen eingehe, noch ein kleiner Umweg. Bitte.

DAMENSALON.

Haben wir uns nicht schon über den 'Salon' unterhalten? Dieser Ort des Dialogs zwischen den unterschiedlichsten Menschen und ihren Entwürfen und Tätigkeiten. Dieser Ort zwischen dem 'Privaten' und dem 'Öffentlichen'. Dieser Ort, der ein Hin und Her, ein Gewebe, ja, eine Textur ermöglicht, die sonst nicht herzustellen und nicht wirksam ist. Und war 'Der Salon' nicht schon früher, im 17., im 18. Jahrhundert eine Angelegenheit der Damen? In Paris, in Berlin. Trafen sich nicht dort Menschen, die gesellschaftlich eher getrennt voneinander zu agieren hatten? Und war das nicht ein lebendiger Ort? Ich jedenfalls stelle ihn mir so vor.

Jedoch: ist die Idee des SALONS heute nicht altmodisch? Ziemlich bürgerlich? Nachgerade konservativ? Aber, meine Liebe, Hand aufs alte junge Herz, sind diese Etiketten nicht selbst schon wintersstarr oder, wie ich altmodischer Weise sagen möchte, altmodisch? Denn gerade 'heute' zerfällt der Raum der Kommunikation und der

Künste in lauter einzelne, getrennte Felder und Konkurrenzen. DER SALON hingegen, wie ich ihn mir vorstelle, wäre der Ort, an dem die UNTERSCHIEDE und DIFFERENZEN zwischen den einzelnen Feldern und Individuen nicht gelöscht würden, sondern zur Geltung kämen. Selbst sprechend würde. Wie das? Nicht zuletzt, indem sie miteinander in Dialog kämen, was auch heißt: daß die Hierarchien und Wertungen vertrieben, aufgelöst, zerstäubt werden und damit auch die Grenzen und die Panzerungen. All dieses lähmende Zeug. Diese Last. Stell dir vor: eine Performance unterhält sich mit einer Kanzone aus der Elisabethanischen Zeit. Hast Du das schon einmal gesehen? Gehört? Und schon taucht ein seltsames Video auf. Und ein Computer, der seinerseits als MEDIUM ins Szene gesetzt wird. Was sagst Du dazu?

Doch nun zum WO:

Hier will ich deutlich werden: Wir treffen uns der Jahreszeit und den Umständen entsprechend in Gemäuern, auf dem Wasser oder zu ebener Erde. Da lassen wir uns nieder. Es wird der Raum und die Zeit unseres SALONS: Das heißt: dort finden Veranstaltungen statt. Dort die Gespräche. Und ich verspreche Dir, hoch und heilig, es darf auch geklatscht werden. Denn Klatsch sollten wir uns nicht nehmen lassen: ihn vielmehr selbst zu einer Kunst ausbilden.

zum WANN?

Ich denke, das müßten wir uns noch einmal genauer überlegen. Jeden Monat? Jeden ersten Sonntag im Monat? Oder wechselnde Zeiten? Ich weiß nicht. Auf jeden Fall sollten wir erst einmal anfangen. Und da schlage ich vor:

SAMSTAG, DEN 8. SEPTEMBER 1990. 18 UHR. IM LITERATURHAUS, SCHWANENWIK NATÜRLICH GROßER SAAL.

Ach, wer ist eigentlich dieses gelegentlich auftauchende WIR, wenn von der Vorbereitung des SALONS die Rede ist? Eine Handvoll mehr oder minder ehrenwerter Damen. Das trifft sich (übrigens auch im Literaturhaus) ziemlich regelmäßig einmal im Monat, meistens an einem Mittwoch um zwei und trinkt regelmäßig einen Cafe complet oder auch zwei. Wer Ideen hat und Lust, sie auszuführen, die komme

hinzü und wir machen draus einen SALON. Aber weißt Du, all das können wir doch auf unserem ersten HAMBURGER DAMENSALON genauer besprechen.

Zu den SALONS übrigens wird immer eingeladen. Per Brief. Deswegen die Bitte: schreib doch die Adressen der Frauen auf, die Du kennst oder kennenlernen möchtest und schicke die an:

IRIS KRAMER GRENZSTR.32
2083 HALSTENBEK

Denn bei Iris kommen die Adressen zuerst in einen Computer, von dort aus in einen Verteiler und dann geht die Post ab:

EINLADUNG ZUM HAMBURGER DAMENSALON!

Schreib mir wieder! Sag, wie Du die Idee findest und füge, wenn Du magst, Deine Vorstellungen hinzu. In alter Zugeneigtheit und in Erwartung einer neuen Korrespondenz!

Adrienne Goehler. Milly Keyser. Iris Kramer. Karin Pretzel. Marianne Schuller und Paula

DIE LOGISTIK DES ROMANS IN DER TODESNACHT BEI BARANOW

.... Im Zombie ist eine Figuration hervorgetreten, die nicht mehr durch Grenzen definiert ist. Die Grenzen von Leben und Tod, Immanenz und Transzendenz, Wissen und Ethik sind von jener Entropie überschwemmt worden, in der die Zeichen ebenso kriegerisch wie bedeutungslos wurden. Solche Entropie überschwemmt Danys Blätter wie ein Bombardement; und deswegen kann es auch kein künstlerisches "Ich" mehr sein, das diese Überschwemmung, dieses Bombardement geschehen läßt. Vielmehr fragt Dany nach dem Fragwürdigsten: dem "Ich", das sich noch einer Zeit mag entsinnen können, in der es anderes zu sein wähnte denn blinde Ereignisstruktur vom warmen Tod geregelter Semiosen. In der künstlerischen Signatur war dieser Wahn noch in die Bildwelten eingeschrieben; in ihr signalisierte sich die Differenz von Autor und einer Semiose, die er durch seine Signatur autorisierte. Der Name Dany dagegen autorisiert nicht mehr. Kein Schlachtengemälde, unter das sich die Signatur eines Kriegs-Berichterstatters setzen ließe, sondern Ertränkungsbilder, in denen der Name ihres Autors ertrinkt, sind Danys Arbeiten selbst die Überflutung, von der sie zu be-

richten scheinen. Unablässig lösen sie sich auf, wo der Betrachter, der Leser, der Interessierte einen Bericht vernehmen und deshalb dessen Strukturen aus ihnen entziffern wollen. Darin besteht der Anschein von Gewalt, die sie auf den Betrachter ausüben, und das Verlangen einer Abwehr, das sie bei ihm auslösen. Und doch ist diese Gewalt keine des Wissens, sondern eine des Nicht-Wissens; sie ist nicht Gestus der Herrschaft, sondern der Öffnung und des Geöffnet-Seins. Und hierin vollziehen Danys Blätter zugleich den Abschied von der Gewalt. Sie empfangen, ohne das Empfangene zur Botschaft zu reformulieren; sie schreiben nicht am Sinn. Worin sie sich also von jenen Techniken der Therapie und Selbst-Therapie unendlich unterscheiden, die heute die offiziöse Kunst mit der Psychologie vermählen und die eine zur Rohstoffquelle der anderen modeln wollen: Danys Blätter öffnen ihre Leser und lassen ihnen keine Möglichkeit, zum Wissen um ein ästhetisches oder gar therapeutisches Subjekt zurückzukehren, das Signaturen schreibt oder liest. Diese Blätter streichen Signaturen aus.

Hans-Christian Dany, 'Die Logistik Des Romans In Der Todesnacht bei Baranow. EcksteinVerlagsGesellschaft, Waldreiterrig 26,2 HH 67. Hamburg 1989, 180 Seiten.

Massachusetts

Der wichtigste Impuls in diesem Reisetagebuch von Elmar Schenkel, das in einem einjährigen Aufenthalt in Amherst, Massachusetts entstand, ist die Verunsicherung. Relativierung eigener Standpunkte, vor allem der europäischen Kultur vor der Entstehung großer neuer kultureller Zusammenhänge und Unruhe schließlich in jenem vorurteilsgesättigten Weltbild, in dem wir die USA so gut unterzubringen wissen. Aus diesen Notizen über Begegnungen mit Studenten, Kollegen, Literaten, über kleine Städte in Maine oder Vermont, über Boston, Phoenix und Miami, über die Highways und Scheunen mit Tabakreklame aus den 20er Jahren, schließlich über die Wildnis, das wichtigste Pfand des Kontinents, entsteht ein differenziertes, subjektiv entzerrtes Amerikabild, in dem vieles einfach offen bleibt - Amerika als ein gärender Prozeß voller Zukunft und Tod zugleich; ein Land, das vielleicht inzwischen eine ganz andere Richtung nimmt als Europa. Vor allem aber sind hier Erfahrungen aus dem akademischen und literarischen Innenleben des Landes festgehalten: der Autor lehrte englische und amerikanische Literatur sowie Creative Writing an der University of Massachusetts. Auf mehreren Reisen entstehen auch Bilder eines anderen Amerikas, das sich von Neuengland lange gelöst hat - das spanisch sprechende Florida oder Arizona mit den Hopi und Navajo und seinen erstarrten Mondlandschaften. Die Kultur Neu-Englands - vom Salem der Hexen bis zu Emily Dickinson, Emerson, Thoreau und Melville - wird plastisch in den vielen Spurensuchen vor Ort.

Elmar Schenkel: Massachusetts. Reisetagebuch. Flugasche-Verlag, edition walfisch. Stuttgart 1990



Herausgeber: Wissenschaftliches Zentrum II
für Psychoanalyse, Psychotherapie und
psychosoziale Forschung der
Gesamthochschule Kassel,
Gottschalkstr. 26, Postfach 101380,
D-3500 Kassel

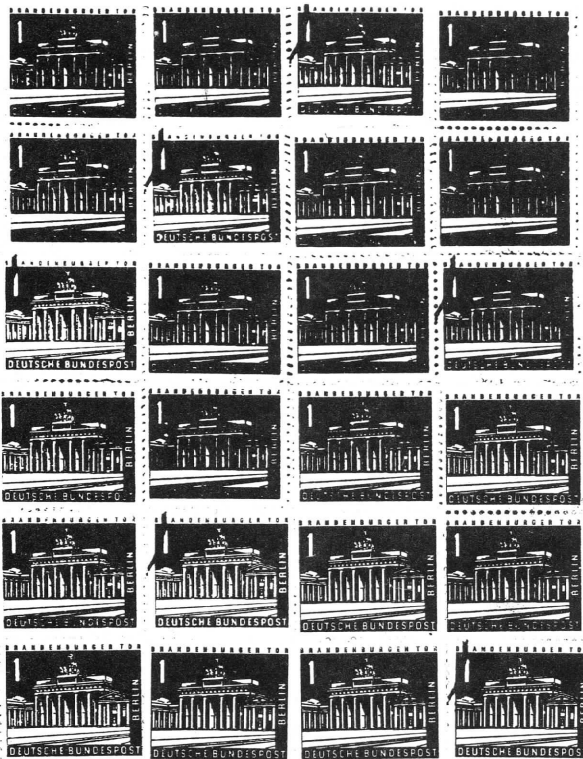
Die letzterschienenen Hefte:

- 20/21 Gegen-Bilder - Über Kunst und
Kreativität (Sept. 86), 22 Beiträge zur
Scheidungs-forschung II (Dez. 86),
23/24 Neurotische Rätsel und Psychotische
Klartexte zwischen den Weltkriegen
(Psychoanalyse-Literatur-Literatur-
wissenschaft V) (April 87), 25 Wieder-
belebung der Zukunft - W/Orte der Psycho-
analyse (Dez. 87), 26 Freud und Leid - Die
Psychoanalyse im sozialen Feld (Mai 88),
27/28 Krieg und Medien I: Simulationen des
Schreckens (Psychoanalyse-Literatur-
Literaturwissenschaft VI) (Aug. 88)
29/30 Religion-Mythos-Illusion. Die Vision
der Erlösung und der Entzug der Bilder
(März 89)
31 Schnittstelle Körper. Versuche über
Psyche und Soma (Oktober 89)
in Vorbereitung: 34 MännlichWeiblich. Zur
Psychoanalyse der Geschlechterverhältnisse
35 Computer und Psyche.
Bitte fordern Sie unser ausführliches
Prospekt zu allen noch erhältlichen
Nummern an. Beziehen können Sie
Fragmente über den Buchhandel oder den
Herausgeber. (ISSN 0720-5813)
Fragmente-Preise (ab Nr. 23/24):
Einzelheft DM 17,-/ Doppelheft DM 28,-
(für Studenten bei Direktbestellung und mit
Nachweis: DM 9,50/DM 17,-)
Abonnement: DM 40,- pro Jahrgang (Stud.:
DM 20,-) (Abo-Beginn auch rückwirkend).

32/33 *aus dem Inhalt:* H.-D. BAHR Die nation-
ale Anschrift E. LEVINAS Israel unter
den Nationen D. KAMPER Frankreich-
Deutschland M. WETZEL Deutsch sprechen
H.J. LINGER Intensive Schnitte J. LINK
»Deutsches« vs. »französisches« Denken
T. LIPOWATZ Über kollektive Identifizierungen
R. MAJOR Freud und der Nationalso-
zialismus J.L. EVARD Über Georges Sorel.
U. SONNEMANN Giftgaskalkül und Beken-
nerversagen W. ERNST DisSemiNation.
H.J. WIRTH Uwe Barschel. Zur Psychopa-
thologie eines Politikers H.M. SCHÖNHERR
Das Ende der Politik R. HEIM Von Müll-
tonnen und anderen Sinnlichkeiten der Kul-
tur. PH. REEMTSMA Resümee einer Anfrage
zu Neuengamme J. HÖRISCH Zum Fall
»Paul de Man« F. Kittler NSA: No such
Agency *Lektüren:* J.L. Nancy »Die undar-
stellbare Gemeinschaft« (Fahlbusch),
S. Gürtler »Magie der Vernunft« (Blo-
cher/Menke), G. Deleuze »Das Bewegungs-
Bild. Kino 1« (Stingelin), P. Widmer
»Subversion des Begehrens« (Lipowatz),
W.G. Niederland »Trauma und Kreativität«
(Doering) und weitere Beiträge.
ISBN 3 - 88122 - 581 - 1

Schriftenreihe zur Psychoanalyse

FRAG·MENTE



Von der Liebe
zur Nation
Zur Politik
kollektiver Identifizierung

Wolfgang Geiger: Carpentras. Davor und danach /
Vilém Flusser über Reiche und Arme / Hans Rader-
macher zur Kritik der deutschen Intelligenz heute /
Hans-Joachim Lenger: Mit Fichte ins Kino / Nor-
bert Bolz zum Geschichtszeichen 1789 / Hans-Dieter
Bahr über die dritte Natur / Johannes Bauer zu
Kants Ethik / Jacques Derrida im Gespräch mit
Elisabeth Weber: Im Grenzland der Schrift / A.J.
Haesler mit Apokryphem zu Baudrillard / Jürgen
Link über Ereignis, Zyklologie, Kairologie u.a.
Fotoserie "Experimental" von Alan Belcher
Fotoserie "Maikäfer flieg" von Ingrid Beckmann