

# Spuren

in Kunst und Gesellschaft

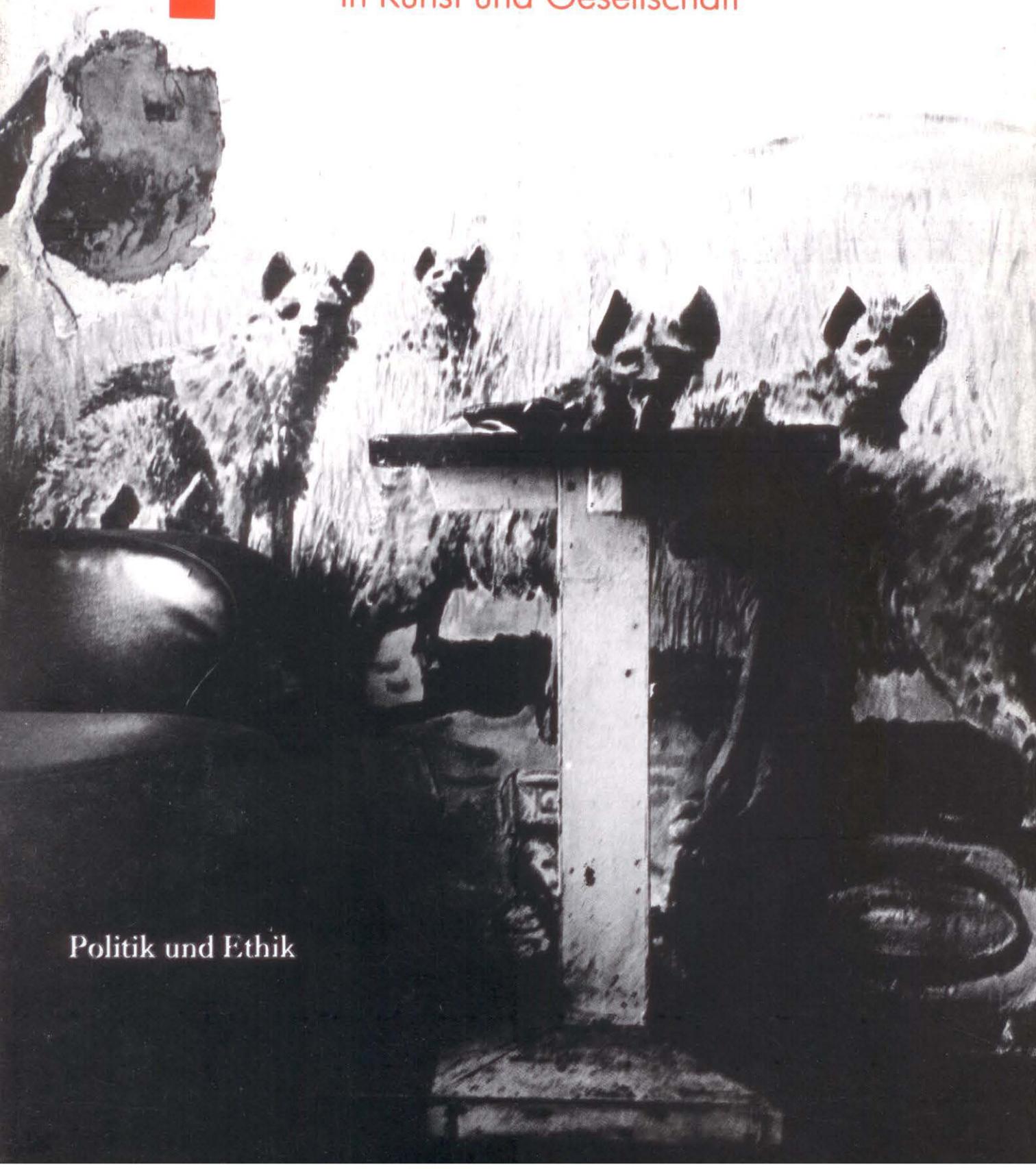
Nr. 20

September 1987

ISSN

0176 - 7240

DM 8,-



Politik und Ethik

# Editorial

„Man darf das Antlitz des Anderen also nicht mit dem Gesicht gleichsetzen. Das Gesicht ist nicht das einzige Antlitz. Eine Hand von Rodin - das ist Antlitz. Oder denken Sie an die Stelle in dem Buch des russischen Autors Wassilij Grossmann, der zunächst Kommunist war und später, völlig enttäuscht, den Hitlerismus mit dem Stalinismus gleichgesetzt hat. Wurde jemand unter Stalin eingesperrt, schnitt man ihm zunächst die Knöpfe von der Hose ab, ein erster Akt, um die Menschen zu erniedrigen. Und da gibt es diese Stelle in seinem Roman, wo die Verhafteten an einem Schalter in einer Schlange stehen. Sie sehen nur ihre Rücken; aber auf dem Rücken gibt es alles: Freude, Furcht, Hoffnung, Verzweiflung. Der Rücken wird hier zum Antlitz.“

*Emmanuel Lévinas, in diesem Heft, S. 32*

Denken erwacht anlässlich der Heimsuchung von Unerwartetem. Gewiß sucht es sogleich konsistente Zuflucht, wie sie Erkenntnisprinzipien und Verstandesstrukturen, Argumentationstheorien und Evidenzformeln verschaffen. Gleichwohl will sich Unerwartetes nicht in den geläufigen Formenlehren wirksamer Rationalität erschöpfen. Kants dritte Kritik etwa entfaltet ein Geflecht von Reflexivität, Rezeptivität und Mittelbarkeit, das über ein eigentümliches Antlitz verfügt, ohne die Bühne kanonischer Verwissenschaftlichung zu betreten. Es bildet eine Art Dargebot, das eher entbietet denn auferlegt, weil es den unmittelbaren Umschwung von Form in Gefühl zu beschreiben unternimmt. Unscheinbares Antlitz, das die verschlungene Spur dessen verspüren läßt, was aus dem Schwund der Reflexivität, dem Schwanken der Rezeptivität, dem Schleudern der Mittelbarkeit an Unerwartetem auf uns zukommt. Kant berührt die eignende Empfänglichkeit dafür, daß Dargebot ist und wie Antlitz erscheint.

Menschenangelegenheiten sind Inbegriff von Unerwartetem; Plasma von Worten und Taten, Geschichten und Geschicken, die das politisch-ethische Archiv konzertieren. Archiv meint ein vollständiges Lektum, welches, soweit es an ihm liegt, aussagbar ist. Seine zuständige Bestimmtheit ist in Maurice Blanchots 'Zusammen und Noch Nicht' bedeutet. Politik und Ethik sind Korrespondenzmotive einer plasmatischen Verfassung, die zugleich um unser Entgegenkommen ersucht wie sie sich unserer Aneignung entzieht. Unsere unverwandte Ohnmacht ist ihre unverzichtbare Aufnahmebedingung, um die

zwingende Kraft des Archivs zu erfahren, die wir ihm auf keine Weise abringen können.

Aller archivarisches Umschwung macht sich unerwartet; entlang des entbindenden Bands der Achtung, des verbindlichen Vernunftaffekts. Achtung ist die Vorstellung von einem Werte, der unserer Selbstliebe Abbruch tut, weder auf Neigung noch auf Furcht beruht - unvergleichlicher Ausbund freigeworfener Form und selbstgewirkten Gefühls. Das Paradox der Achtung gründet im Rätsel des Archivs; im Diagramm von Dargebot und Antlitz, von eignender Empfänglichkeit und vorgängigem Anderssein, von jederweiterer Schwäche des Politischen und allerwärtigem Entzug des Ethischen. Vielleicht bedarf es einer matischen Kunst der Entzifferung, die sich der plasmatischen Verfassung unserer Gegenwart verschwendet, um dem Umschwung des Unerwarteten mit Achtung zu begegnen. Wir träumen eine Plasmantik des Archivs, die einen Umschwung vergibt, den Plutarch Enthusiasmus nennt.

In allen Beiträgen unseres Schwerpunktthemas schwingt Achtung. Norbert Bolz rekonstruiert die Linien von Achtung und Ächtung, die die Feindschaft umgrenzen; vom ebenbürtigen und geehrten Feind der klassischen Antike über die dämonisierten Feindbilder im Gefolge neuzeitlicher Bürgerkriegsszenarios bis hin zu Carl Schmitts 'geistigem Mehrwert' der Feindschaft, in dem sich die Intentionalität des Politischen erfüllen will. Bolz belegt, wie die Anerkennung des Feindes, die Schmitt als „Hort echter Humanität umhegte, als Schandmal eines unmenschlichen, faschistischen Denkens“ mißverstanden werden konnte. Friedbert W. Rüb fordert eine Neuformulierung des traditionellen Verhältnisses von Politik und Technik. „Lawinenartiger Fortschritt“ nämlich, der in der Moderne Züge einer 'civil religion' annimmt, überholt die Codes des politischen Systems durch neue Risikoproduktionen. Eine sozialverträgliche Technikgestaltung aber bedarf einer normativen Grundstruktur, für die Rüb plädiert. Sein Vorschlag: Technologieprozesse unter dem Eporat der Weisheit der Gesetze. Thanos Lipowatz' „Metapolitische Variationen“ erörtern heutige Möglichkeiten des politischen Diskurses. Die Kombination zweideutiger Begriffe wie Gesellschaft und Totalität, Wissen und Wahrheit bewirkt ihm zufolge eine ungeheure imaginäre Faszination. Im Ausgang vom psychoanalytischen Hören und am Leitfaden der symbolischen Differenz untersucht er dagegen das Verhältnis des

Begehrens zum Realitätsprinzip, das zur Maxime politischen Handelns zu gestalten sei.

Zwei Gespräche verleihen unserem Thema wichtige Akzente. Emmanuel Lévinas vertritt Ethik als Erste Philosophie. Auf den Spuren Kants, Husserls, Heideggers kommt es zu einer „Einladung, anders zu philosophieren“. Sie beginnt mit dem Antlitz des Anderen, wie es aus Lévinas streng phänomenologischer Lektüre von Kants Triebfedern der reinen praktischen Vernunft hervorgeht. Der unbedingte Wert der Würde, des heiligen Menschentums im unheiligen Menschenwesen, wird in der Nacktheit, dem Betteln und dem Ausgesetzt-Sein entziffert. Sie befehlen sich unserer Verantwortung. Ihnen unterstellt sich unsere Ergebenheit. Unsere Verantwortung verlautet: „Der Einzige, dem sie zufällt - darin besteht Ethik.“ Ernst Vollraths Forschungen zur Rekonstruktion der politischen Urteilskraft bieten einen historisch wie systematisch vielversprechenden Ansatz zur Analytik des Politischen. Mit Hannah Arendt teilt er die Ansicht, daß Kants 'Kritik der Urteilskraft' eine andere und überhaupt erst politische Philosophie bergen könnte, die es zu entdecken gilt. Die reflektierende Urteilskraft Kants, so pointiert Vollrath, sei ein posttranszendentes Konzept, das heute für einen republikanischen Begriff des Politischen in der Doppelgestalt von Herrschaft und Partizipation einzustehen vermöchte.

Die Beiträge dieses Heftes reichen von der Dissoziation bis zur Assoziation, von der Feindschaft bis zur Beistimmung. So vielstimmig muß das politisch-ethische Archiv facettiert sein; durchquert von Umschwingen, die spalten und fügen, weil sie stets Menschenangelegenheiten streifen. Das mag auch den Umzug der Zeichen und Phänomene treffen, deren einander zugewandtes Antlitz Hans-Dieter Bahr in ihrem Auseinander-Rücken erblickt. Seine plasmatische Rede sollte Lektüren beschwingen: „Ich bin auf dermaßen viele Themen gestoßen, immer wieder, nicht nur ich, auch andere, die nie Gegenstand weder der Philosophie noch der Wissenschaft gewesen sind, daß ich der Meinung bin, wir stehen erst an einem phantastischen Anfang...“

Khosrow Nosratan

## Impressum

Spuren - Zeitschrift für Kunst und Gesellschaft, Lerchenfeld 2, 2 Hamburg 76  
Zeitschrift des Spuren e.V.  
in Zusammenarbeit mit der Hochschule für bildende Künste Hamburg

*Herausgeberin*  
Karola Bloch

### *Redaktion*

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

### *Redaktionelle Mitarbeit*

Manfred Geier, Jens Hagedstedt,  
Martin Hielscher, Lothar Kurzawa,  
Torsten Meiffert, Khosrow Nosratian,  
Gunnar Schmidt

*Redaktionsassistentz*  
Susanne Dudda

*Gestaltung und Druck*  
Bernd Konrad

*Satz*  
Gunda Nothhorn

### *Autorinnen und Autoren dieses Heftes*

Hans-Dieter Bahr, Norbert Bolz,  
Jürgen Egyptien, Lutz Hagedstedt,  
Wolfgang Hermann, Susanne Klippel,  
Linda Leiduck, Emmanuel Lévinas,  
Thanos Lipowatz, Lutz Rathenow,  
Friedbert W. Rüb, Ernst Vollrath

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 Abonnementzeit-schrift. Ein Abonnement von 6 Heften kostet DM48,-, ein Abonnement für Schüler, Studenten, Arbeitslose DM 30,-, ein Förderabon-nement DM96,- (Förderabonnenten versetzen uns in die Lage, bei Bedarf Gratisabonnements zu vergeben). Das Einzelheft kostet in der Buch-handlung DM 8,-, bei Einzelbestellung an die Redaktion DM 10,-incl. Versandkosten. Lief-erung erfolgt erst nach Eingang der Zahlung auf unserem Postscheckkonto Spuren e.V., Post-scheckkonto 500 891-200 beim Postscheckamt Hamburg. BLZ 200 100 20, oder gegen Verrech-nungsscheck.

Bestellung und Auslieferung von Abonne-ments und für Buchhändler bei der Redak-tion.

## Inhalt

### Beobachtungen und Anfragen

Hans-Joachim Lenger (Text)/Jochen Hiltmann (Fotos): Diesseits der Utopie (S. 5)  
Lutz Rathenow: Fluchtbewegungen (S. 8)  
Susanne Klippel: Der Mann aus dem Garten (S. 12)

Norbert Bolz  
Von der Feindschaft  
S. 17

Khosrow Nosratian  
Chiffren des Politischen  
*Oder: Niemandes Schlaf unter so viel Lidern...S.20*

Friedbert W. Rüb  
Lawinenartiger Fortschritt  
*Anmerkungen zum unbewältigten Verhältnis von Politik und Technik S. 24*

Emmanuel Lévinas  
Antlitz und erste Gewalt  
*Ein Gespräch über Phänomenologie und Ethik S. 29*

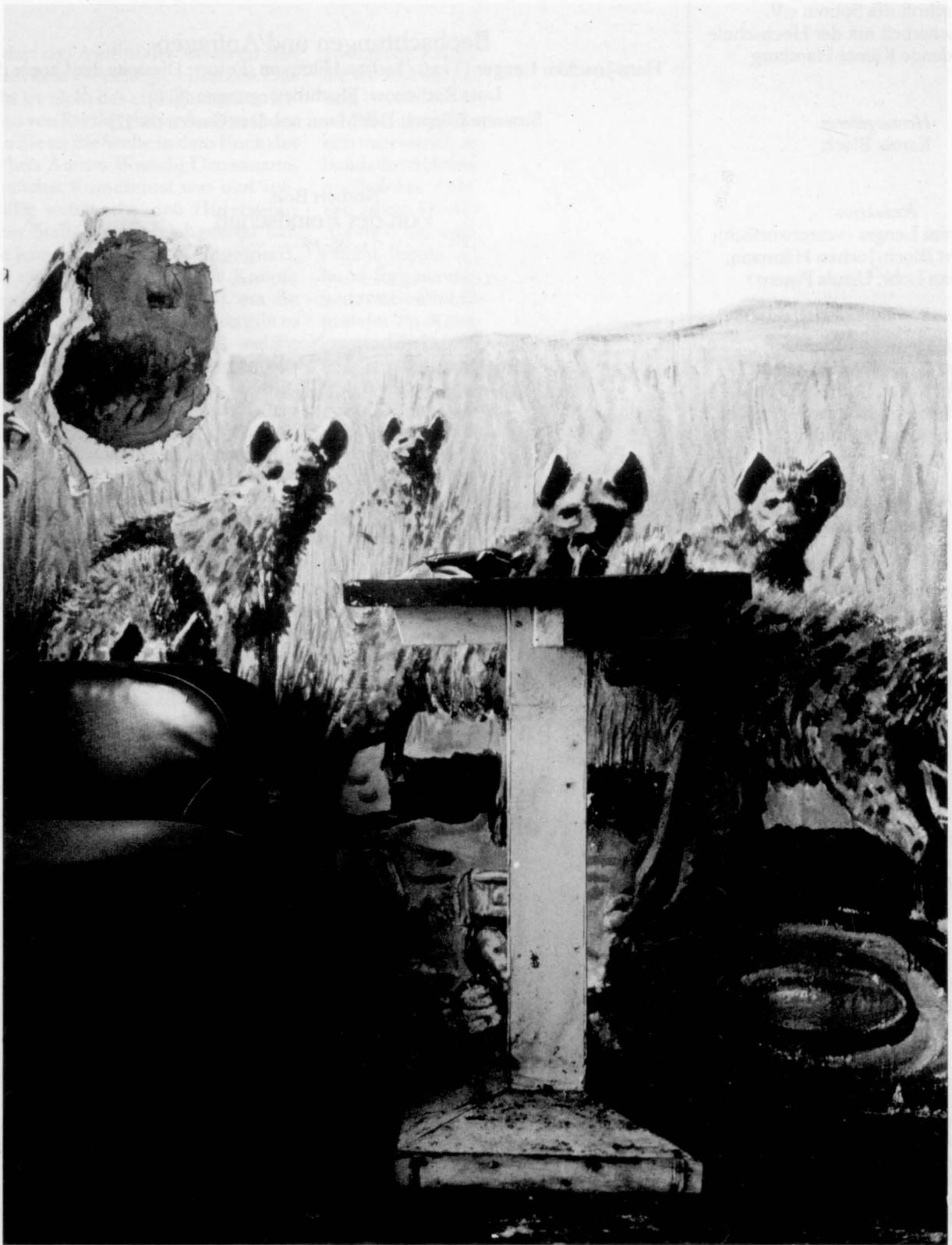
Ernst Vollrath  
Urteilkraft: Unsichtbares Maß  
*Ein Gespräch über das Politische S. 44*

Hans-Dieter Bahr  
Sätze ins Nichts  
*Ein Gespräch mit Wolfgang Hermann S. 50*

### Magazin

Khosrow Nosratian über Menschenfassungen (S. 57) / Lutz Hagedstedt über Erzählen von unten (S. 58) / Linda Leiduck über den Schmerz (S. 60) / Jürgen Egyptien über das Lob der Phantasie (S. 61) / Torsten Meiffert über lautes Denken (S. 63) / Jens Hagedstedt über Geschichte statt Chronologie (S. 64) / Jens Hagedstedt über Glenn Gould (S. 66) / In eigener Sache

„Spuren“-Aufsatz:  
Thanos Lipowatz  
Metapolitische Variationen  
S. 40



# Diesseits der Utopie?

Hamburger „Hafenstraße“: Hinweise auf eine ausstehende Analyse

Zu Beginn der achtziger Jahre erschütterte eine Bewegung von Hausbesetzern die politische Stabilität einer Reihe großer Städte. Straßenschlachten in Berlin, Freiburg, Göttingen oder Hamburg: die Revolte sprang über und erreichte Intensitäten, die vorübergehend ganze Stadtteile dem staatlichen Zugriff zu entziehen schienen. Zwar konnte die Übermacht der Polizei, der Mobilen Einsatzkommandos und des Bundesgrenzschutzes diese Bewegung zerschlagen. Auch konnte eine Politik „alternativer“ Befriedung und Sanierung die Widersprüche vorübergehend ebnen und ihre Energien binden. Doch nicht erst die jüngsten Ereignisse in Kreuzberg haben unübersehbar werden lassen, daß in den Großstädten ein neues, rebellisches Potential entstanden ist; ein Potential, dessen Unterwerfung daher auf Dauer den Zuständigkeiten paramilitärischer Polizei unterstellt wurde.

## Autopia

Hamburg „Hafenstraße“: bundesweit Symbol, in dem sich diese Entwicklung verdichtet hat, und neben dem „Hamburger Kessel“ starkes Indiz für die gegenwärtige Konstellation westdeutscher Innenpolitik. Anfang der achtziger Jahre besetzt, sind die Häuser gleichsam Modell geworden: nicht nur, weil ihre Bewohner den Übergriffen der Polizei erfolgreichen Widerstand entgegengesetzten, viel mehr noch, weil sie gegenüber allen Versuchen, sie mit sozialstaatlichen Strategien auf dem Weg „alternativer“ Wohnmodelle zu befrieden, ungefügig blieben.

An einer Hauswand, verwoben in Graffiti, Comic-Elemente, Parolen und politische Ikonografien, steht ein Neologismus, der wie beiläufig geprägt worden sein mag. In ihm hat sich eine Revolte begrifflich ebenso gebrochen, gefächert wie auch gefaßt: „Autopia“. Dieses Wort lädt zu einer mehrfachen Lektüre ein. Sie wird in keiner Eindeutigkeit abschließen können: das „A“ der Anarchisten hat die Utopie angesteckt und umgeschrieben, verfremdet und präzi-

siert. Oder das „Selbst“, autós, hat den Platz besetzt, den das „Nicht“, ou, des utopischen Nicht-Orts eingenommen hatte. Oder aber der Ort, tópos, ist an jene Stelle getreten, den das Gesetz, nómos, in der Autonomie beanspruchte. Einige von vielen möglichen Lesarten, die damit nicht erschöpft sind: dieser Neologismus verweigert sich semantischer Eindeutigkeiten und definitivischer Festlegungen, und darin besteht, was als politisch wertlos erscheinen muß und die politischen Werte entwertet. Er eröffnet ein unentscheidbares Feld, in dem sich die Vielfalt möglicher Bedeutungen verführerisch potenziert. „Distinktive und volle Zeichen können uns niemals verführen. Verführung läuft über leere, unleserliche, unauflösbare, arbiträre und unvorhersehbare Zeichen, die kaum auffallen und die die Raumperspektive verändern; aus diesen Zeichen kann man keinen Text oder keine Erzählung machen, und sie haben weder ein Subjekt (der Äußerung) noch eine Aussage.“ (Jean Baudrillard)

Man wird über die „Hafenstraße“ also nicht eindeutig sprechen, sie nicht in die Ordnung distinktiver Zeichen übersetzen und in keine abschließende Erzählung bannen können. Wenn ihre Bewohner die Stadt Hamburg seit sechs Jahren und die Medien bundesweit zu immer neuen Interpretationsversuchen herausfordern können, so hängt das mit dem Unentscheidbaren zusammen, das von ihnen ausgeht. An ihm sind alle Versuche einer Entscheidung bislang gescheitert, die von Städteplanern, Innenpolitikern, Polizei- und Medienstrategen initiiert wurden. Keine Antwort auf die Frage, „was die Hafenstraße denn eigentlich will“; keine Antwort auf die Frage, „welche Strukturen es denn *wirklich* in den Häusern gebe“; keine Antwort auf die Frage, „was in Zukunft mit ihnen geschehen solle“. Keine Antwort, es sei denn, man könnte den Möglichkeiten autopischer Vielschichtigkeit folgen. Immer neu daher der Wunsch von Pressevertretern, mit einem der Bewohner über eine verborgene Wahrheit sprechen zu dürfen, die es in der „Hafenstraße“ doch geben müsse, und immer neu ihre Enttäuschung über die Aus-

kunft, daß alles offen zutage liege und in öffentlichen Plenarsitzungen der Bewohner thematisiert werde. Immer neu auch das Gerücht von Beamten des Verfassungsschutzes, die RAF habe hier ihr Hauptquartier oder doch eine logistische Basis eröffnet, und immer neu ihre Blamage, wenn die Sachhaltigkeit solcher Behauptungen geprüft werden soll.

Das anarchische Rätselwort „Autopia“, in dem die Unvorhersehbarkeiten dieser Revolte absehbar werden, zersetzt eben eine Ordnung, in der ausschließlich Distinktion und Kalkulierbarkeit gefragt und zugelassen sind, die allein Beziehungen von Verborgendem und Offenbarem, Strategie und Taktik, programmatischem Ziel und gegenwärtiger Situation kennt. All das wird in diesem Rätselwort durchstrichen, das die Utopie, die Autonomie, aber auch die Autopsie zitiert, ohne sich auf eine der vielen möglichen Bedeutungen festzulegen und sich in einer Bedeutung befrieden zu lassen. Verführerische Zeichen, sagt Baudrillard, „gehören zur Ordnung der Ellipse, des Kurzschlusses und des Gedankenblitzes“.

## Paranoia

Daran ist die herrschende Politik in Hamburg der „Hafenstraße“ gegenüber bisher gescheitert, sowohl in ihrer sozialstaatlichen wie in ihrer polizeistaatlichen Variante. Und weil dieses Scheitern, in dem bisher sämtliche gängige Antworten herrschender Politik scheiterten, seit sechs Jahren anhält, konnte die Diskussion um die Hamburger „Hafenstraße“ bundesweite Bedeutung erlangen. „Eines haben der 'Kessel' und die Vermietung der Hafenstraßen-Häuser an etwa hundert Leute aus der 'Instandbesetzer'-Szene gemeinsam. Mit beidem wollten diejenigen, die die Entscheidung trafen, Schlimmeres verhüten...“ Diese Bemerkungen der *Norddeutschen Rundschau*, die den Konflikt mit den Bewohnern auch sonst mit allen polizeipublizistischen Mitteln zu verschärfen beitrug, besitzen in ihrer apologetischen Offenheit fast analytische Qualität. Das sozialstaatliche Konzept, Häuser an Instandbe-

setzer zu vermieten und dann mit Aufsichtsgremien zu umstellen, und die Praxis der Polizei, Demonstranten in Kessel zu pferchen, folgen einer gemeinsamen Logik, einem gemeinsamen Ziel. In beiden Fällen zeigt sich, daß, was hier das Unentscheidbare genannt wurde, nicht länger zu einer Entscheidung gezwungen werden kann; in beiden Fällen hat sich etwas dem allgegenwärtigen Zwang entwunden, sich auf einen bestehenden politischen Code festzulegen, sich in ihm zu bewegen und auszusprechen. Und in beiden Fällen können die Apparate nur noch umstellen und zerschlagen, was ihnen daher unerhört und unverständlich bleiben muß.

Das Unregierbare, das aus den Slums der Großstädte entsteht, sich den Netzen sozialstaatlicher Disziplinierung souverän entwindet und der Gewalt polizeilicher Intervention hartnäckigen Widerstand entgegensetzt; das sämtliche Zeichenordnungen durchquert und in ihnen neu montiert, was sich als momentan brauchbar erweist, um den herrschenden Entscheidungszwängen zu entgehen – das Unregierbare artikuliert sich in vielen Gestalten. Sie wechseln beständig. Die Anonymität der Graffiti, die ihre Autoren nicht als Mangel, sondern als Tugend oder Geschenk eingehen; die Totemzeichen von Stadtindianern, die sich von allen totemistischen Ordnungen freigesetzt haben und nur noch spielerisch zirkulieren; die Rhythmen der Rockmusik, die mit dem „politischen“ Rhythmus der Revolte eher korrespondieren als Erwägungen des „politisch“ Gewollten und Erreichbaren – in ihnen sieht sich eine politische Ordnung skandiert und verwirrt, die nur in Codes der Repräsentation sprechen kann und daher einer Antwort unfähig blieb.

Was allein blieb, was bleibt, ist der polizeiliche „Kessel“ als Modell einer ebenso gewaltsamen wie ohnmächtigen Antwort der staatlichen Apparate. Man kann die Versuche der Hamburger Innenpolitiker, auf die Herausforderung der „Hafenstraße“ zu entgegnen, und den Umstand, daß es bisher stets der gewaltsame, geltende Recht brechende Polizeieinsatz war, in den

diese Versuche letztlich ausliefern, nur in Analogie zur Paranoia verstehen. Paranoide ist der Interpretationswahn, der das Unentscheidbare stets neu identifizieren und entscheiden muß, um sich behaupten zu können; paranoid ist hier der stets neue Versuch, hinter der Oberfläche der „Hafenstraße“ Abgründe des Terrors, des Verbrechens, des Chaos zu sistieren; paranoid ist der Zwang, die ausufernden Zeichen in diese vermeintliche Eindeutigkeit distinktiver Zeichen zu überführen, zurückzuführen. Aber genau darin spricht sich das Versagen aller Techniken und Codes der Integration umso deutlicher aus, die den staatlichen und politischen Apparaten zur Verfügung stehen. Die Analyse, auch die wohlmeinender „Linker“, greift eben zu kurz, wenn sie die rebellischen Energien der „Hafenstraße“ auf Arbeitslosigkeit oder das Versagen sozialstaatlicher Interventionen zurückführen will; so als wäre dieser Revolte beizukommen, wenn die Apparate nur effektiver funktionieren würden. Es geht nicht darum, einen Arbeitsplatz zu haben; viel mehr noch, eine andere Arbeit zu leisten und das Verhältnis von Arbeit, Wohnen und Leben radikal neu zu bestimmen. Es geht nicht einfach darum, in den Genuß sozialstaatlicher Leistungen zu gelangen, sondern noch den Strategien der Demütigung und Disziplinierung zu entgehen, die der Sozialstaat verfolgt; also dem Staatlichen jene Anerkennung zu versagen, über die sich seine Macht bis ins Denken hinein perpetuiert. Diese Bewegung aus dem Staatlichen zurück ist auch den Marxisten kaum verständlich.

Nämlich: die autopsische Bewegung der „Hafenstraße“ verkehrt mit dem Staat wie mit einer auswärtigen Macht. Gleichsam außenpolitische Beziehungen sind es, die inmitten innenpolitischer Konstellationen auftauchen und sie verwirren. Wenn man so will, radikalisiert sich hier eine Idee des Politischen, die sich nicht länger an Modelle der Fabrik binden läßt, die alle Referenz einer ökonomischen „Basis“ verlassen hat und damit auch die Ordnung öffentlicher Angelegenheiten nicht mehr in Kategorien des „Überbaus“ denken lassen kann. Die ur-

bane Revolte, die hier aufbricht, mag mit der Arbeitslosigkeit und den Perspektivlosigkeiten korrespondieren, die sie herbeiführen halfen. Doch das Terrain, auf dem sie sich abspielt, die Ordnung, die sie durchquert, die semiotischen Waffen, die sie zusammenrafft, sind auf das Modell der Fabrik nicht mehr festgelegt und aus diesem Modell nicht zu deduzieren, sondern gehören den urbanen Ordnungen an. Das Unbewohnte zu bewohnen; Verkehrszonen zu blockieren, aber auch urbane Blindfelder zu mobilisieren; städtische Zeichen ihrer Funktion zu berauben, sie mit neuen Bedeutungen aufzuladen und gleichsam zu pervertieren; die Funktionen des Sozialen, des Politischen oder des Rechts in eigene Regie zu nehmen und jeden Versuch einer staatlichen Einmischung zurückzuweisen; dem großstädtischen Diktat von Lebenszeit und Lebensraum eine andere Zeit, einen anderen Raum entgegenzusetzen: all das sprengt die herrschenden Codes und Verbindlichkeiten, absorbiert sie im gleichen Maß, in dem sie dem Unentscheidbaren überantwortet werden.

Die „Hafenstraße“ ist kein Projekt, wenn darunter ein Modell, eine Utopie, ein Versuch verstanden wird, neues geltendes Recht festzuschreiben. In diesen Häusern geht es nicht nur um ein politisches, sondern auch um ein physisches Überleben. Hätte sich das Konzept der großen Parteien durchgesetzt oder sollte es noch durchgesetzt werden, die Bewohner zu zerstreuen und den Sozialpsychologen und Therapeuten zu überantworten, so wäre das der unmittelbare Angriff auf die physische und psychische Existenz vieler von ihnen. Wenn sie die Häuser verteidigen und bereit sind, dabei bis zum Äußersten zu gehen, so speist sich dieser Wille aus einer Radikalität, die sich den großen Entwurf theoretischer Modelle nicht mehr leisten kann. Alle Kraft schöpft sie aus einer Politik des Situativen, die im Begriff des Autopsischen selbst situiert ist.

## Das Alltägliche

„Im System der Stadt wäre also der kritische Raum, was die Protestbewegung im politischen System darstellt, und wenn man zu Recht von der ‚Befreiung des Wortes‘ gesprochen hat, so muß man auch diese ‚Befreiung des Wohnens‘ aufzeigen. Was im Phänomen der Hausbesetzung oder in dem der Besetzung von Städten durch die ortsansässigen Bevölkerungsgruppen latent enthalten liegt, nämlich die Dekolonisierung, hat sich zuerst im Zentrum einer großen europäischen Hauptstadt entwickelt, sodann auf das gesamte Staatsgebiet ausgedehnt. Wohnen ist zu einem revolutionären Akt geworden, man überschreitet die Funktionen der Gebäude, *wohnt im Ungewohnten* (...) Die Barrikade selber war weniger eine Obstruktion, eine Sperre, die der Verteidigung diente, als eine Konstruktion, um ein neues Gebiet einzuzugrenzen: als die Dynamik der Demonstration erlahmt, stockt die Masse, tritt sie auf der Stelle und beginnt ihren Platz abzustecken – die Wiederkehr einer Stadt in der Stadt.“ (Paul Virilio)

Die autopische Antwort auf die Strategeme bestehender Politik eröffnet so einen Raum, der bislang der Kunst vorbehalten schien. Im gleichen Augenblick, in dem das Unentscheidbare die alltäglichen Dinge durchsetzt und sie dem Zwang zur Eindeutigkeit entzieht, können sie sich in einer Art entkolonialisierten Zustands zu erkennen geben. Wer will schon entscheiden, ob die Zementblöcke, die die Bewohner der „Hafenstraße“ vor einigen Häusern in die Erde gossen, einen Schutz vor Räumfahrzeugen der Polizei, einen künstlerisch strengen Versuch oder ein nichtssagendes Spiel darstellten? Wer will entscheiden, ob die Türen einiger Eingänge, die wie Zugbrücken heruntergelassen werden müssen und mit Stahl oder dicken Balken verstärkt sind, Bedeutung nur für eine Verteidigung der Häuser haben? Viele von ihnen, weil aus unterschiedlichen Materialien zusammengetragen und roh montiert, lassen viele künstlerische Objekte als gewöhnlich, weil auf eine *künstlerische Bedeutung* berechnet, erscheinen.

Einige der Fotos, die in diesem Heft der „Spuren“ veröffentlicht werden, zeigen Ikonografien oder malerische Gesten, die, wie auch der Begriff des Autopischen, gleichsam nebenbei entstanden sein mögen. Diese Fotos weisen aber damit auch auf Quellen hin, die dann von Malern wie Jörg Immendorff ausgebeutet worden sind, hier aber im gleichen Moment verblaßten, wie sie einem Zwang zu künstlerischer Eindeutigkeit und Marktfähigkeit unterworfen wurden. Andere Fotos deuten gleichsam einen entkolonialisierten Zustand der Dinge an: die Spur eines Hundes läuft über einen Holzfußboden, auf den jemand eine Zeichnung auftrug, Hyänen beugen sich über einen rohen Holztisch, ein Maler bewegt sich auf einer Wand, an der ein Maler gearbeitet hat. Keine Spuren, die vom „Kunstabstrich“ strapaziert werden könnten, es auch keineswegs verlangen oder auch nur erlauben, weil sie mit ihm auch verwischt würden. Der museale Bann, der über die mögliche Poesie der Zeichen gelegt worden ist, ist hier verbannt. Aber es sind doch Spuren, in denen sich eine Vieldeutigkeit dieser Zeichen und ihrer möglichen Bezüge abzeichnet, wenn sie dem Zwang „eindeutigen Wohnens“ abgetrotzt werden können.

Diese „kritischen Räume“ realisieren vielleicht, was die Kunst als surreale Räume intendierte und doch verfehlen mußte. Surreale Räume, in denen sich die politischen, sozialen, kulturellen Schreibweisen gegenseitig projizieren, das Alltägliche ereilen und zugleich verschwinden lassen, ihm nämlich seinen möglichen Reichtum zurückerstatten. Surreale Räume, die nicht länger durch eine Logik von Aussagen generiert und gesteuert werden, die einen Autor, einen Verantwortlichen und einen Referenten kennen, sondern situativ Oberfläche und Abgrund ineinander montieren. Diesseits der Utopie?

# Fluchtbewegungen

*„Die Grenze, egal, wohin ich gehe... Ein geheimnisvoller Magnetismus geht von ihr aus. Ein Reiz, unabhängig von politischer oder moralischer Deutung... Die zu Stein verdichtete Form eines gesellschaftlichen Widerspruchs. Natürlich ist das Ding pervers, aber es zeigt seine Krankheit offen und verbirgt sie nicht verklemt. Der Verlust dieses Bauwerkes würde das Leben hier ärmer machen. Und wenn nur die Wut darauf abhandeln käme. Und nicht nur die ist es. Die Mauer als Motor, der permanent Spannung erzeugt.“*  
(Aus „Ostberlin - die andere Seite einer Stadt in Texten und Bildern“)

## 1. Die Grenze

Links neben dem Brandenburger Tor, im Wirtschaftsflügel des ehemaligen Prominentenhotels „Adlon“ hatten die Meisterschüler der Akademie der Künste ihre Ateliers. Vor dem Hotelrest stand eine weiße Mauer. In ihre Betonplatten waren Schilder geschraubt, die das Weitergehen verboten. Den normalerweise solche Schilder tragenden Pfahl hatte man auf die Mauer gemalt. Abends wurde das Gebäude abgeschlossen, doch wer nachts oder am Wochenende arbeiten wollte, bekam einen Schlüssel.

„Alle Geräusche stammten dann von drüben“, erzählt ein Maler. Er hörte Rockmusik und Gespräche, mußte schon über Witze lachen. Er verfolgte die Zurufe der Spieler auf einem Tennisplatz und erschrak, wenn eine Stimme ganz nah war. Dann schaute er aus dem Fenster, vergewisserte sich der unveränderten Entfernung. Sah die stillen Wachhunde an ihren Laufleinen, regelmäßig untersucht man die Tiere. Ärzte stecken ihnen ein Thermometer in der After, öfter geben sie eine Spritze.

Anderer Ort, dieselbe Grenze. Fünf Uhr früh, Stralauer Allee, auf der einen Straßenseite wieder eine Mauer mit Warnschildern.

Dahinter Hafenanlagen, die Spree, am anderen Ufer beginnt der Westteil der Stadt. Ich sehe eine Kolonne in Arbeitsuniformen aus der Untersuchungshaft Rummelsburg unter Bewachung den weißen Anstrich erneuern. Die glatte lange Wand am Rande des Bürgersteigs, den Bürger lieber meiden, wird öfter getüncht. Was die Ordnung schützt, soll ordentlich aussehen.

Die Grenze verbindet, was sie voneinander trennen soll.

Ich denke an jenen Samstagabend „Unter den Linden“: mehr Menschen als zur Hauptverkehrszeit sind unterwegs. Sie versammeln sich auf der Straße, klettern auf Sockel, zücken Ferngläser. Wir bewegen uns Richtung Brandenburger Tor im dichter werdenden Gewühl. Gemischtes Publikum unterschiedlichen Alters wartet plaudernd. Ob man von André Hellers Feuerwerk überhaupt etwas sieht? Eine Atmosphäre zwischen fröhlicher Neugier und Gereiztheit. Zwischen Neustädtischer Kirchstraße und Glinkastraße ein Seil, weiter darf man nicht vor. Plötzlich klatscht es Beifall. Erste Raketen versprühen ihre Funken. Eine knappe Stunde sehen oder ahnen wir die farbigen Zeichen am Himmel. Dann entfernen sich die Menschen: etwas befriedigt, etwas enttäuscht und langsam müde. Beamte in Zivil fotografieren - Blitzlichter sollen jene vertreiben, die ohnehin gehen. Nur eine Gruppe Jugendlicher trotz der Mahnung, registriert zu werden und setzt sich bockig neben das Seil. Sie singen, entzünden Wunderkerzen. Ein Westjournalist beobachtet, ob was passiert. So passiert nichts. Später schieben sich Straßenreinigungswagen langsam vor. Da weichen die letzten Seßhaften.

Die Mauer produziert ihre Krankheiten in verwirrenden Varianten, „Morbus Berlin“ witzelt ein Psychologe. Jedes einzelne Symptom scheint bedenklich, alle zusammen ergänzen sich zum herrschenden Bild der Normalität.

Die Grenze regt die Phantasie an und fördert Verdrängungsreaktionen. Da sagt ein Offizier, daß er es sich nicht vorzustellen vermag, wie ein Mensch das Bedürfnis haben kann, in den Westen zu fahren. Da gibt es den Stammtisch in einer Kneipe, der auf jede Flucht anstößt, als wäre ein Stück von ihnen entwichen.

Diese auf klarem Freund/Feind-Schema bauenden Arten der Ignoranz werden seltener, originellere Varianten lösen sie ab. „Ich stelle mich an's Fenster und sage mir, so kann eine Straße in Harlem aussehen. Du bist also in New York, blicke genau hin

und genieße es“, erläutert ein Autor seine Methode.

Oder die Grenze als Grenze so wenig ernst nehmen wie den Staat, der sie produziert hat. Zu dieser Haltung gehört der selbstverständliche Wunsch, irgendwann in den Westen zu gehen – und zwar, bevor Energien in der Auseinandersetzung mit der DDR vergeudet worden sind. Man will durch die Mauer – und möchte dabei so tun, als ob da keine sei.

Dieses kuriose Fluchtsyndrom verhalf dem alternativ orientierten Teil einer neuen Generation zu größerem Selbstbewußtsein und ließ in drei, vier Städten des Landes eine Subkultur entstehen.

Moralischer Protest wirkt durch häufigen Gebrauch verschlissen und peinlich. Das oft Gehörte, sowieso Bekannte scheint als Klischee künstlerischer Darstellung nicht mehr wert. Diese subversive Ignoranz schafft Frei-Räume und tut gelegentlich, als lebe sie auf ungebautem Gelände. Uwe Kolbe markierte das Sich-Abnabeln vom offiziellen Bewußtsein mit dem Vergleich, man werde nicht mehr Bälle annehmen, die der Staat einem zuwirft.

Doch das zwanghafte Ausweichen vor zugeworfenen Bällen, die angestrengte Nichtbeachtung vermeintlicher Klischees, engen die Souveränität jener Verweigerungshaltung ein. Die Flucht vor Reaktionen gerät selbst zu einer. Hat die Macht über einen keine Macht mehr, wenn man aufhört, sich damit zu beschäftigen? Oder weil der Staat diese Gleichgültigkeit mit punktueller Toleranz honoriert?

## 2. Jeder verschwindet so gut er kann

„B. Hals über Kopf. U. zögernd. E. wurde geholt. H. wartet ab. L. sieht für sich durchaus Möglichkeiten. A. mußte ganz schnell. K. ist es zu mühsam. Von S. kam überraschend ein Brief, Poststempel Hamburg. N. ist neidisch auf S. und flucht in öffentlichen Einrichtungen. D. möchte sich zu dieser Frage nicht äußern. R. lehnt es prinzipiell ab und heiratet. Z. hatte lange genug darauf gewartet. J. meidet Gesprä-

che in geschlossenen Räumen. O. verbraucht noch mehr Papier. G. findet, daß sich das Klima der Jazzszene wesentlich verbessert hat. F. sucht weiter nach überzeugenden Formulierungen. Auch I. bleibt hart. H. unterschrieb und beginnt im September ein Studium. P. hofft noch.“

Diesen sieben Jahre alten Text trage ich bei Lesungen vor, um zu testen, wie aktuell er gerade ist. Die Intensität des Gelächters geht einher mit der Zahl der Ausreiseträger vor Ort. Es gibt Gegenden, vorwiegend im Norden der Republik, in denen dieses Problem keines ist. Es gibt anderswo Freundeskreise, in denen jeder auf seinen 18. Geburtstag wartet, um endlich bei der Abteilung Inneres den Antrag abgeben zu dürfen.

Gründe zum Gehen oder zum Bleiben existieren in unbegrenzter Zahl. Ich bleibe einmal beim Bleiben.

„Was mich hier hält? Daß ich zu jedermann, der mein Vertrauen hat, offen meine Meinung sage und kein politisches Intrigenspiel mitmachen muß“, erklärt einer, der sich in der unabhängigen Friedensbewegung engagiert und über politische Kontakte zu linken Leuten in der Bundesrepublik verfügt. Er erläutert mir, wie einige aus diesen Kreisen ihr trickreiches Gerangel um Positionsdurchsetzungen in der DDR fortzuführen versuchen.

Bei Thomas Worch lese ich von der Frau, die wegen der sozialen Verantwortung für ihr Kind bleibt. Mit Männern will sie künftig vorsichtig sein. Bevor etwas beginnt, wird sie nach dem Antrag fragen, denn ihre drei letzten Freunde reisten aus.

Und da ist jener, der das Land verachtet, in dem er dennoch bleibt. Er meint, es im Westen nicht zu ertragen, sich diese hoffnungsstüchtigen Dummheiten über die Deutsche Dämliche Republik anhören zu müssen. Er verzichte schon auf Westfernsehen, das unablässig hier positive Zeichen entdecken wolle. Bei den eigenen Nachrichten würde er wenigstens daran erinnern, wo er lebe.

Ein klassisches Mauerdrama mit Satyrspiel gefällig? Zwei Grenzposten auf Streife schlafen abwechselnd, ein schwerer

Dienstverstoß. Der eine klatet dem Schlauffenden die Maschinenpistole und klettert in den Westen. Der erwachende Soldat brüllt seinem Kameraden nach, er solle zurückkommen. Der ruft, er möge ihm folgen. Doch der Verbliebene schlägt sich in panischer Angst die Leuchtpistole auf Schulter und Kopf. Die Ablösung findet einen ohnmächtigen, blutenden Posten. Kurz vor der Auszeichnung für selbstlosen Einsatz wird er wegen Beihilfe zur Republikflucht, Irreführung der Vorgesetzten angeklagt. Auf der Pistole waren nur seine Fingerabdrücke. Er gesteht, erhält zwei Jahre Gefängnis. „Nur zwei“, erläutert der Militär Richter, „da wir als mildernden Umstand Ihr Hierbleiben werten.“

Der Himmel wölbt sich als blaugraue Mauer über der Stadt. Wem der Sinn für absurde Pointen fehlt, wird bei der Analyse der Realität nicht weit kommen.

Ein betrunkenen Mann müßte seit zwei Tagen im Westen sein. Vor lauter Abschiedsfeiern vergißt er das Ausreisen. Die Beamten beraten: Einsperren und Ausnüchtern? Nein, sollen die da drüben mit ihm klarkommen. Sie schleifen den Mann behutsam zur Grenze. Zwei Mitarbeiter vom Rat des Stadtbezirks fahren zuvor in seine Wohnung, packen einen Koffer mit den notwendigsten Sachen zusammen, damit er nicht mit leeren Händen in die Westsektoren schwankt.

Die zuständigen Behörden tun mitunter Erstaunliches für das Wohl ihrer Bürger. Dieser Tage erst bietet ein Mitarbeiter der Abteilung Inneres einer Frau an, der Staat hätte Interesse an ihren beiden kleinen Kindern. Sie könne diese zurücklassen, um sich im Westen besser selbst zu verwirklichen. Nur ein Angebot, sie dürfe genauso mit Kindern ausreisen...

„Kleinen Schaden ham wir alle – für den Westen nicht mehr tauglich!“ Fröhlich vorgebrachte Selbstbezeichnung eines Mitfünfzigers bei einer Familienfeier. Ein Gast aus Bremen hatte verständnislos gefragt, warum sie nach Tschernobyl die Behörden nicht drängten, ihr Gemüse auf Radioaktivität untersuchen zu lassen. Stattdessen wurde aus Trotz der strahlende Salat verpeist.

Diese aggressive Gleichgültigkeit mißdeutet der Beobachter oft als Einverständnis mit den gesellschaftlichen Bedingungen. Er erkennt die bittere Ratlosigkeit dahinter. „Sollen doch alle verschwinden, da kriege ich endlich eine neue Wohnung!“

Duldungsstarre – ein Begriff aus dem tierischen Sexualverhalten.

Es bleibt bei dem Resümee: „Nur wer jene, die weg wollen, versteht, hat die Souveränität zum Bleiben aus freiem Entschluß. Alle Durchhalteparolen sind Krampf – das Jammern, was aus dem Land werden soll, wenn alle gehen. Wer aus Trägheit oder Verbissenheit bleibt, ändert sowieso nichts mehr.“

### 3. Verzwickte Entwicklungen

Die Zeit des schrillen Antikommunismus ist glücklicherweise vorbei – zumindest bei bundesdeutschen DDR-Besuchern. Alte Vorurteile sind als überholt erkannt, neue wollen sie gar nicht aufkommen lassen. So ist freundliches Erstaunen angesagt, jederzeit euphoriebereit wandert man durch die Hauptstadt.

Einer findet quietschende Straßenbahnen niedlich, dem zweiten schmeckt das Brot, andere entzücken Einschußlöcher vom letzten Krieg in Häuserfassaden. „Man sieht, daß ihr die Geschichte nicht verdrängt!“

Und jener Student, der im hektischen Westberlin einsam dahinlebt, hier gern von Fete zu Fete gereicht wird, als Westler im Mittelpunkt steht und endlich seine Komplexe bei Frauen abbauen kann.

„Ich finde es viel natürlicher, wenn es im Winter kein Obst gibt!“ Gelegentlich aufsteigende Negativgefühle drängen die Gäste in sich zurück, schließlich will keiner die 25.-DMEintrittspreis umsonst ausgegeben haben.

„Keine Leuchtreklamen, man wird nicht manipuliert – echter Sozialismus.“

Die Palette sich anbietender Borniertheit wäre fortsetzbar.

Wie der Antikommunismus entspringen diese verklärenden Wahrnehmungsraster letztlich einer überheblichen Gleich-



gültigkeit. Zu träge, sich auseinanderzusetzen, will man es einfach gut finden. Auch der Wunsch nach Anerkennung der DDR hat, neben taktischem Kalkül, mit dem Bedürfnis zu tun, eine lästige Frage los zu sein.

Mit Spannungen zu leben überfordert viele. Oft purzeln dem Besucher Vorschläge aus dem Mund, die sich lediglich als Verdrängungsvorschläge entpuppen. „Macht Leipzig zur Hauptstadt! Keiner denkt mehr an die Mauer, wenn die irgendwo am Rande der Republik ist!“ schwärmt ein bundesdeutscher Fernsehmitarbeiter zu nachmittäglicher Stunde.

Verpackungskünstler liegen im Trend der Zeit. Vom Standpunkt natürlich eine einschneidende Verbesserung. Wobei ich einräume, daß auch so Ansprüche an den Inhalt zu beeinflussen sind.

Ein Aspekt des Verdrängens: Die Existenz der nicht offenen Grenze erlaubt, diese als Machtmittel auch in Richtung West-Ost selektiv einzusetzen. Einreiseperrnen wurden in den letzten Jahren auch praktiziert, um literarische Kontakte zu erschweren oder zu verhindern. Man will das Bekanntwerden jüngerer, sich außerhalb der geförderten Literatur befindlicher Autoren zumindest bremsen.

Da wird einem der Zutritt verwehrt, weil er für einen winzigen amerikanischen Verlag eine Anthologie zusammenstellte (Mitch Cohen). Und ein nie öffentlich in Erscheinung getretener Freund des ostberliner Dichters Detlef Opitz darf wahrscheinlich wegen dieser Freundschaft nicht mehr. Da mag das Einreiseverbot für Manfred Hammer direkt zwingend erscheinen, hat er als ehemaliger Verlagsleiter Bücher von DDR-Autoren veröffentlicht. Bei Norbert Haase genügt bis heute, einer von drei Mitherausgebern einer 1983 publizierten Anthologie zu sein. Per Ketman erteilte das Verdikt später – obwohl er mit der von ihm herausgegebenen Textsammlung „Geh doch rüber“ zum grenzüberschreitenden Abbau der Vorurteile beitragen will. Der Autor Uwe Prell verdankt das Zugangsverbot zu diesem Teil der Stadt samt dem daran hängenden Land wohl der Freundschaft mit mir – oder sollten eine Handvoll

Buchbesprechungen genügen? Schluß mit der fortsetzbaren Beispielreihe, bei ehemaligen DDR-Bürgern halten das Verbot viele schon für normal.

Das Kulturabkommen zwischen beiden deutschen Staaten änderte an solcher Behinderung kultureller Kontakte bislang nichts. Setzt es doch auf staatlicher Ebene ein und ignoriert alltägliche Fragen. Der Austausch von Lizenzen soll gefördert werden, wenn ein Autor aber Texte an bundesdeutsche Literaturzeitschriften schickt, verschwinden diese manchmal spurlos. Man spekuliert mit mehr Reise genehmigungen bei Einladungen aus dem Westen – was aber, wenn Einladungen den Empfänger nicht erreichen? Eine an Harald Hauswald gesandte Einladung des Piper-Verlages zur Frankfurter Buchmesse fand zum Beispiel nicht den Weg in seinen Briefkasten.

So präsentiert sich die eine Mauer für jeden anders – als speziell präparierte und individuell regulierte Grenze.

Das geht über Reisefragen hinaus, Postempfang, Genehmigung oder Verweigerung eines Telefonanschlusses mögen als Andeutung genügen. Die Mauern im Kopf sind genauso flexibel geworden und keinesfalls nur Klischee für eine Seite. Mancher DDR-Experte überlegt sich genau, was er über das Land schreibt, in das er weiter einreisen will, um darüber schreiben zu können.

Kein Grund für Konservative, sich hämisch dieser Bemerkungen zu bedienen. Es ist grotesk, daß Politiker, die in hehren

Worten vom künftigen Kulturaustausch schwärmen, zur selben Zeit dem Abbau des real existierenden tatenlos zusehen oder ihn tatkräftig fördern. Gerade Politiker der CDU, jener Partei, die Deutschlands Einheit als phraseologische Verbindung am energischsten vor sich herträgt, spalten das derzeit maßgebliche Gemeinschaftserlebnis der Bevölkerung hüben und drüben – das Fernsehprogramm – durch Förderung privater Anbieter aus wirtschaftlichen Erwägungen. Ich will gar nicht über die Austreibung aller Kultur spekulieren, soweit sie sich nicht einschaltquotenträchtig unterhaltsam präsentiert. Ich bleibe beim öffentlich-rechtlichen Rundfunk, dessen anspruchsvolle Sendungen für Interessierte hier das wesentliche Medium kultureller Information bilden. Unabhängig von Jahresplänen bei Abkommen und den schwer erhältlichen Karten zu Gastspielen kann da jeder Ereignisse verfolgen, die über dieses Medium vermittelbar sind. Und selbst eine Lesung zur ungünstigen Sendezeit wird dann – hier – von mehr Leuten wahrgenommen als der mühsam organisierte Auftritt eines bundesdeutschen Autors in zwei ausgewählten Buchhandlungen der DDR.

Allein der Abbau des Hörspiels bei mehreren Sendern schränkt den Kulturaustausch in dreifacher Weise ein: weniger bundesdeutsche Hörspiele in der DDR, weniger Übernahmen von DDR-Produktionen bei Westsendern, weniger Neuproduktionen von ihrem Land ignorierten DDR-Autoren. Und der Druck auf die Sender wächst – ich höre von Leuten, die im

SFB am liebsten alle Wortsendungen ab einer bestimmten Länge abschaffen würden. Und im Rias wurden die Finanzmittel für das Bildungsprogramm gekürzt...

Kultur künftig als Drei-Minuten-Spot, zwischen Musiktitel geklemmt, die von Sender zu Sender ähnlicher werden. Wird da eine klingende swingende Mauer vor jegliche Problemauseinandersetzung geschoben?

#### 4. Der Westen im Osten

Längst hat man den Kampf gegen das Westfernsehen aufgegeben, das zur Zufriedenheit der Bevölkerung beiträgt. Selbst politische Sendungen täuschen ein Versorgtsein mit Informationen vor und lenken von der Notwendigkeit ab, eigene kritische Medien zu fordern. Eine Diskrepanz entsteht zwischen umfassendem oberflächlichen Informiertsein und der Unfähigkeit, diese Informationen zu verarbeiten. Der Aufbau und Ausbau der Intershopkultur war ein zweiter, schon kalkulierter Versuch, den Westen als stabilisierenden Faktor für das eigene System zu nutzen. Die „großzügigere Handhabung“ bei Westreisen, die Gewährung oder Verweigerung solcher Fahrten mausert sich nun zum wesentlichen Privileg und Machtmittel.

Im November 1985 lebte ich vier Tage im Bewußtsein, erstmals in den Westen fahren zu dürfen. Ich fühlte mich beschwingter, alle Fragen gerieten weniger drängend. Das besondere Glücksgefühl, ausgezeichnet zu werden, weil man fahren darf, fällt natürlich weg, wenn man immer fahren darf. Die Welt würde dann nicht mehr zu bestimmten Anlässen feierlich auf dem Visa-Tablett zu servieren sein: als Lohn für fleißige Arbeit, für nicht renitentes Verhalten dem Vorgesetzten gegenüber. Ich befürchte, daß die Verdopplung der Privilegien sich von der Normalität eher entfernt statt zu ihr hinzuführen. Der Ausnahmezustand wird als Disziplinierungsmittel für die eigene Bevölkerung ausgebaut.

Für die Mehrheit jener, die nicht fahren können, gerät die Grenze noch undurch-

dringlicher, wenn ein Arbeitskollege nun regelmäßig in dringenden Familienangelegenheiten verschwinden darf. Die Eintracht ohnmächtiger Chancenlosigkeit ist gestört – erlöst aus weitgehender Betäubung spürt jeder erst den Druck richtig.

Ich denke an reisen wollende Autoren. Jeder Fall soll zum Individualfall atomisiert und als solcher still geregelt werden. Ein Mantel aus taktischen Erwägungen verdeckt nötige Diskussionen. Die Summe aller internen Klärungen schafft die real vorhandene Vertuschung.

Das Bedürfnis nach Ausschluß der Öffentlichkeit speist sich aus einer Sehnsucht nach Macht über Informationen, über das Berechnen ihrer Wirkungen durch dosierte Verbreitung. Es werden nach und nach die größten Problemfälle gelöst, das Problem besteht aber fort. Und der Preis des eigenen Privilegs: So tun, als sei es normal. Die Reflexion der Bedingungen, wie es zustande kam, unbedingt vermeiden. Möglichst die Einsicht verinnerlichen, die drängenden Fragen seien im wesentlichen geklärt, wenn sie einen selbst nicht mehr bedrängen. Was sagte ein mit Dauervisum in Westberlin wohnender Autor zur DDR? „Die kulturpolitischen Verhältnisse dort müssen sich gebessert haben, da von mir wieder Bücher erscheinen!“

Wie ich mir Schritte zu vom Staat nicht selektiv reglementierten Reisemöglichkeiten vorstelle? Ein ganz bescheidener: Jedem Bürger würde einmal innerhalb von fünf Jahren gestattet, zehn Tage im Westen zu verbringen. Nicht ganz so gerecht, aber devisensparend für den Staat: Fahrten prinzipiell auf Einladung hin zu genehmigen, egal, ob diese von Verwandten, Bekannten oder Institutionen kommen.

Warum läßt man eigentlich die Leute nicht reisen? Die Devisenfrage sticht nicht als Grund, denn nach Westberlin könnte jeder ohne eine Westmark in der Tasche. Die häufige kolportierte Angst, daß zu viele drüben blieben, hält gründlicher Prüfung nicht stand. Mehr als ohnehin jährlich ausreisen, wären es kaum – dafür würden einige nicht mehr ausreisen wollen. Und ein paar Ausgereiste kämen zurück. Doch die

will man ja gar nicht haben. Auch bei Bundesbürgern mit Übersiedlungswünschen wirkt unsere Praxis eher umzughemmend. Jeder DDR-Bürger, der nicht sein ganzes Leben in der DDR gelebt hat, gilt eben als Unsicherheitsfaktor.

Nein, die Befürchtung bei selbstverständlichen Reisen ist nicht das Wegbleiben, sondern das Zurückkommen. Es ist die Angst vor neuen Fragen, Erfahrungen und Ansprüchen, die in's eigene Land hereingetragen werden. Wie soll einer die Absurdität der in seinem Betrieb in den letzten Jahren verschärften Vervielfältigungsbestimmungen nicht spüren, wenn er merkt, wie problemlos jeder in Westberlin solche Geräte gebrauchen kann? Die Existenz des Reiseprivilegs, sein Entzug als permanente Drohung, neutralisiert diese herausfordernde Wirkung.

Erste Schritte zum Abbau der Mauer betrafen weder die Mauer noch das Reisen – sie müßten beim Abbau des manischen Sicherheitsdenkens ansetzen, das die Entwicklung der Gesellschaft hemmt. Solche Schritte würden die Auswirkungen späterer Westreisen für den Staat kalkulierbarer machen: Eine Verringerung der Westkontaktsperren für bestimmte Berufsgruppen, die Abschaffung der Kontaktmeldepflicht in anderen, Verkauf einer Auswahl bundesdeutscher Zeitungen und Zeitschriften, erleichterte Arbeitsbedingungen für Westjournalisten, die Aufhebung jener Strafrechtsparagrafen, die es ermöglichen, fast jedes Gespräch mit einem Nicht-DDR-Bürger zu kriminalisieren. Und der erste Schritt müßte eine Garantie der Reisemöglichkeiten in die osteuropäischen Staaten für alle Bürger sein – also der Verzicht staatlicher Stellen, Reiseverbote schon bei diesen Ländern als Mittel individueller Disziplinierung zu mißbrauchen.

Ich höre den Einwand: Aber die Grenze sei doch durchlässiger geworden in der letzten Zeit! Ja schon, stimme ich zu, man kann sie jetzt richtig in all ihrer kleinlichen Größe, in ihrer ganzen faden Pracht wahrnehmen. Als sei sie Kulisse für einen monströsen Film, der einfach nicht enden will.

# Der Mann aus dem Garten

Respect the rastamen 'cause he's the last livin man in creation (Peter Tosh)

Ich ging durch die Küchentür und wollte in den Garten. Unterm Mangobaum stand ein fremder Mann. Er hatte eine Schüssel mit Wäsche unter den Arm geklemmt und war gerade dabei, den Wasserhahn aufzudrehen. Er sah auf. Ich blieb auf der Treppe stehen.

Frau, wo sind deine schönen langen Haare geblieben?

Ich der Mann hat deine schönen langen Haare geliebt.

Ich der Mann hat die Frau geliebt.

Jetzt sieht die Frau aus wie ein Mann – der Fremde kicherte albern – und der Mann liebt sie nicht mehr!

Oh je, das tut mir leid, antwortete ich und besah ihn von oben bis unten. Ich hatte ihn wirklich noch nie gesehen. Aber du gefällst mir auch nicht besonders. Dein Bart ist sogar ganz schäuflisch.

Der Mann lachte wie über einen grandiosen Witz.

Ich und ich ist auf der Suche nach einer, die ich und ich Klamotten wäscht, kicherte er, als er sich halbwegs beruhigt hatte und hielt mir die Schüssel mit seiner Wäsche entgegen.

Da bist du bei mir völlig falsch, sagte ich wieder.

Du kannst höchstens meine Wäsche mitwaschen.

Die Frau will, daß ich der Mann ihre Unterhöschen wäscht, sagte der Mann zu sich selbst und platzte fast vor Lachen. Ich ging in die Küche.

Es war Freitag Nacht. Die anderen waren im Love-Boat-recreation-Club. Jenny schlief. Ich hatte mir in der Küche einen guten Drink aus Rum und Grapefruitsaft, Eis und Muskat gemacht. Im dämmrigen Livingroom sah ich die Umrisse einer Gestalt. Die Gestalt lag am Boden mit dem Gesicht nach unten. Die Verandatür war offen. Ich setzte mich schräg gegenüber in die andere Ecke des Raums. Die Gestalt bewegte sich, als ob sie gerade aufwachen würde. Frau, sagte der Mann aus dem Garten. Du bist eine schöne Frau.

Aber deine Augen sind grau.

Ich und ich macht deine Augen blau.

I and I Rastafarl is the last livin man in universe. Schau ich an.

How you like I and I?

Er räkelte sich auf dem Schaffellteppich.

Seine Augen waren halb hinter seinen dicken gedrehten Haarsträhnen versteckt. Er sah eigentlich nicht so schlecht aus.

Frau, fuhr er fort und streckte seine Glieder. Wir haben hier viele Gewürze. Köstliche heiße Gewürzchen. Ich und ich kennt sie alle. Leider vertragt ihr Weißen sie nicht. Sie sprengen eure Gehirnen. Er lachte. Glaubst du, fragte ich spöttisch.

Ich und ich glaubt nicht. Ich und ich weiß, sagte der Mann.

Eine Fledermaus kam mit einer Windbö durch die offene Verandatür und fand einen Platz unter der Zimmerdecke. Ich überlegte, ob ich den Fremden rausschmeißen sollte, und beschloss, einfach ins Bett zu gehen und mich um alles Weitere nicht zu kümmern.

Stimmengewirr aus dem Livingroom. Die anderen saßen um den Frühstückstisch. Am Kopfende saß der Mann aus dem Garten. Bei seinem Anblick verschlug es mir die Sprache. Er trug elegante weiße Hosen und ein weißes Hemd, unter dem sich sein Oberkörper abzeichnete.

Er hatte seine Haarsträhnen hochgebunden, so daß sie in beeindruckenden Verästelungen auf seine Schultern fielen. Irgendwie kam er mir viel größer vor. Seine dunkelbraune Haut glänzte. Sein Gesicht hatte den ernsten, nach Innen gekehrten Ausdruck eines fremden Königs auf der Durchreise. Ich der Mann hat sehr wohl das Recht, sich in diesem Haus hier aufzuhalten, hörte ich ihn gerade sagen. Ich und ich ist nämlich gekommen, um dieses dreckige Haus zu putzen. Außerdem ist ich der Mann ein wenig in diese Frau verliebt. Er machte eine Handbewegung hin zu mir, die ich, in ein Bettlaken gehüllt und verwundert im Türrahmen stand.

Frau, sagte der Mann und lächelte. Geh ins Badezimmer. Ich der Mann hat die Badezimmerkacheln für dich mit Orangenschalen abgerieben.

Ich ging ins Bad.

Er trank einen Schluck aus meiner Tasse, rannte auf die Veranda und kotzte den Kaffee in die morgendlich blaue Bucht. Dein Kaffee schmeckt gräßlich. Ich und ich hat sein Leben lang noch nie so einen scheußlichen Kaffee getrunken. Frau, dein Kaffee ist bitter.

Aber Kaffee ist doch immer bitter, versuchte ich mich zu verteidigen.

Nein, Kaffee ist nicht bitter, sagte er.

Ich und ich Kaffee ist süß.

Frau, geh auf die Veranda und leg dich in ich und ich Hängematte. Ich bring dir Frühstück und sagt dir alles über I and I reality.

Immer noch verblüfft, tat ich was er sagte. An den ironisch grinsenden anderen vorbei ging ich auf die Veranda. Die Hängematte war ein an den Seiten aufgetrennter Postsack aus Jute, der mit Fransen verziert war. Im Schaukeln sah ich weit unter mir die strahlend blaue Bucht über der, schon ziemlich hoch, die Sonne stand. Der Wind bewegte die Kokospalmen. Schwarze Kolibris umschwirrten die Hibiskusblüten.

Mit einem silbernen Tablett in Händen kam der Mann durch die Verandatür.

Ich der Mann ist gekommen, um der Frau zu dienen. Der Mann liebt deinen Geist und macht deinen Körper stark. Ich und ich macht eine Königin aus dir, sagte er und reichte mir das Tablett mit einer Wassernuss, einem gebackenen Fladen und seinem Reisepass, den ich wie eine Zöllnerin kurz überprüfte und ihm dann zurückgab.

Frau, siehst du die Kokospalmen da unten? Dann siehst du, daß sie alle wachsen und ziemlich hoch werden.

Er setzte sich neben mich auf den Boden und fing an, mich zu Schaukeln.

But some of them grow high, high, high. So kannst du es auch machen Frau. You can grow high, high, high und you never stop growin.

Es stimmte. Aus dem Kokospalmenhain, der unter uns lag, ragten fünf, sechs Exemplare, die deutlich höher waren als alle anderen. Während ich noch an ihren elegant gewundenen Stämmen entlang sah, fiel mir der Lieblingsspruch meiner katholischen abgeriebenen.

schen Tante ein: unser Herrgott sorgt schon dafür, daß die Bäum' net in den Himmel wachsen. Wie ein düsterer Rausch stieg eine Dosis Erinnerungsfetzen in mir auf. Mir schwindelte. Ich sah mich wieder umringt von all den Älteren und Klügeren, sah sie mit Fingern auf mich und meinen Eigensinn zeigen und hörte den frohlockenden Ton ihrer Stimmen. Man kann eben nicht mit dem Kopf durch die Wand. Je höher hinauf, je tiefer der Fall. Übermut tut selten... Hochmut kommt vor dem...

Die anmutige Selbstverständlichkeit mit der der Mann eben all das, was doch scheinbar Naturgesetz war, in Frage gestellt hatte, traf mich wie ein Schlag in den Magen. Ich fühlte mich verschaukelt.

Was denkst du Frau?

Was für ein interessantes Spiel du spielst!

Ich und ich spielt keine Spiele, sagte der Mann.

## Die Straße

Überdosis Schönheit und so wenig Worte. Jenny und ich gehen auf einer fremden Straße. Vor acht Stunden war es morgens früh mitten im Winter, jetzt ist es Hochsommer und zwölf Uhr mittags. Ich habe Jenny, die zwei Jahre alt ist, an der Hand und von der Sonne geblendet, stolpern wir die fremde Straße entlang.

Wir treten auf Wurzeln, die durch den Asphalt wachsen und springen über Gräben, in denen seifige Abwässer dem Meer zufließen. Hühner und Küken picken an den Küchenabfällen in den Rinnsteinen herum. Schrottautos versinken im Staub. Eidechsen. Die Luft ist voller Zitronenfalter, das Licht hellgelb. Kinder ziehen Konservendosen an Stricken hinterher. Eine alte Frau trägt ihr Haupt hochober und voll mit Lockenwicklern in allen Farben und in der Hand hält sie eine rosa Blüte. Heh, Baby, ruft ein Mann von der anderen Straßenseite, is this your daughter? I'll make you a son.

Wir sehen eine dreibeinige Ziege. Ich hätte nicht gedacht, daß dreibeinige Ziegen so gut laufen können.

Wir gingen in eine der Bretterbuden am Straßenrand. Ein alter Mann goß uns rote Limonade durch ein Sieb. In der Flasche schwamm eine tote Fliege, das störte mich nicht. Er stellte die Gläser vor uns auf die Theke.

Signorina, ich kenne den Hamburger Hafen, sagte einer der Männer aus dem Hintergrund. Kinder in himmelblauen Schuluniformen kauften von einem Eisblock abgehobelte Flocken, die mit grün, gelb, orange oder rot übergossen wurden.

Plötzlich stand eine ziemlich alte Frau in einem zerrissenen Blümchenkleid vor mir. Sie machte den Mund auf und zu, ohne daß ein Laut herausgekommen wäre. Mit ihren tiefschwarzen dünnen Armen fuhr sie durch die Luft.

Die ist taub und stumm, sagte eins der Kinder. Sie will, daß du ihr was schreibst. Schreib was für sie.

Schon saß ich über einen Zettel gebeugt und mit des Wirtes Bleistiftstummel in der Hand auf dem Barhocker und überlegte.

Schreib was, rief ein anderes Kind.

Die Taubstumme schaute mich herausfordernd an und ich schaute sie an, jemand schaltete ein Radio an und die Taubstumme fing an zu tanzen. Sie tanzte sehr elegant über die Bretter der Bretterbude, tanzte in die Mitte, drehte sich, warf verführerische Blicke in alle Richtungen, tanzte auf mich zu, wiegte sich vor mir in den Hüften und lachte.

Tanz mit ihr, riefen die Kinder. Ja, tanz mit ihr, sagte der Mann, der den Hamburger Hafen kannte.

Tanz mit ihr oder schreib ihr etwas, sagte ein ganz kleines Kind. Ich beugte mich über den Zettel und überlegte schnell weiter.

Drei Tage sitze ich mit Sonnenbrand auf der schattigen Veranda und beobachte die Straße. Gegenüber gibt es einen Lebensmittelladen der „das Universum“ heißt. Dort fahren alle paar Stunden Getränkewagen vor und es gibt einen Mongoloide, der mit den Fahrern die Kisten ablädt und in den Laden bringt. In den langen Pausen zwischen zwei Getränkewagen geht

der Mongoloide vor dem Laden auf und ab und klatscht den Rhythmus der Lieder, die aus den Hütten, den Autos und den Radios schmettern, in seine Hände.

Jucy jucy jucy in Lucea

Life is a long road with a lot of signs, singt der Jucy-Mann und zieht seinen Karren mit dem Blockeis und den Sirupflaschen durch die Schlaglöcher von Lucea.

## Seltsame Bewegung

Ich habe mich oft über die seltsame Bewegung gewundert, die entsteht, wenn Filme rückwärts laufen. Da rasen Menschen rückwärts durch Räume und Landschaften und stoßen sich nicht und fallen auch nicht in Gräben.

Sie kommen auch nicht unter's Auto und huschen doch in letzter Minute und ohne sich einmal umzudrehen durch den dicksten Verkehr. Die im Vorlauf so vertraute Bevölkerung einer deutschen Kleinstadt wird mir im Rücklauf zum fremden Volk, dessen seltsame Bewegung ich verwundert betrachte. Sind die immun gegen Gefahren? Sind die mit soviel Instinkt ausgestattet, daß sie ihre Augen nicht brauchen? Oder haben sie am Hinterkopf ein zweites Augenpaar, das ich nur nicht sehe, weil es unsichtbar ist?

Ein Rastamann erscheint im Bild. Er trägt einen knallroten Sportanzug, hat eine wunderbare Ananasfrisur und läuft rückwärts am Strand entlang. Ich schaue ihm lange nach. Er dreht sich keimlich um und ich denke: wenn ich das gefilmt hätte, würden zu Hause alle sagen: du läßt den Film ja rückwärts laufen.

Heh, police woman! Sieh mal deine Jacke an. Schau nur wie schmutzig die ist! Die Polizistin, eine schöne stolze Frau, schaut leicht gelangweilt an ihrer Jacke herunter. Was kann ich denn für meine Uniform, erwidert sie würdevoll und mustert die Männer, die mit Bierflaschen in der Hand am Hafen herumlungern. Ich hab's ja immer schon gesagt: weiße Klamotten sind nun mal für Weiße und fertig, lacht der eine der Männer und freut sich ganz offensichtlich,

einen weiteren Beweis für eine seit langem gehegte Theorie gefunden zu haben.

Quatsch, widerspricht ein anderer. Egal ob schwarz oder weiß, keiner kann zwei Tage lang in einer weißen Jacke durch die Gegend ziehen. Eine weiße Jacke ist einfach nach einer Stunde dreckig und dieses Land hier ist verdammt staubig.

Und ich sage dir eins: weiße Klamotten sind und bleiben Klamotten für Weiße. Da gibt es nichts dran zu rütteln, wiederholt der Wortführer und widmet sich wieder seinem Bier. Jetzt bemerke ich, daß er ein weißes T-Shirt trägt.

## Die Eidechse

Wir saßen am Strand unter einem der blühenden Mandel-Trauben-Bäume, als die Eidechse aus der Baumkrone sprang und vor unseren Füßen landete.

Eine Eidechse, eine Eidechse, eine Eidechse, rief Jenny. Ja, eine Eidechse. Aber laß vielleicht lieber die Pfoten davon, wollte ich sagen. Hatte man mich doch erst gestern abend ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es hier bissige Eidechsen gab. Außerdem: sind nicht fremde, ausländische Eidechsen sowieso immer anders als einheimische und deshalb mit Vorsicht zu genießen? Und hatte diese hier nicht einen irgendwie herausfordernden Blick?

Bevor ich jedoch genügend Atem geholt hatte um der Mutterpflicht des Warnens nachkommen zu können, sah ich wie in Großaufnahme Jennys Hand und ich sah, wie die Eidechse sehr elegant ihre Schwanzspitze anhob und Jennys Handfläche kitzelte. Ich fing auch einen, wie mir schien ironischen Blick von der Eidechse, aber das konnte Einbildung sein.

Dann jagte die Eidechse Jenny um den Baum herum und Jenny jagte die Eidechse um den Baum herum.

Was fressen denn Eidechsen eigentlich?

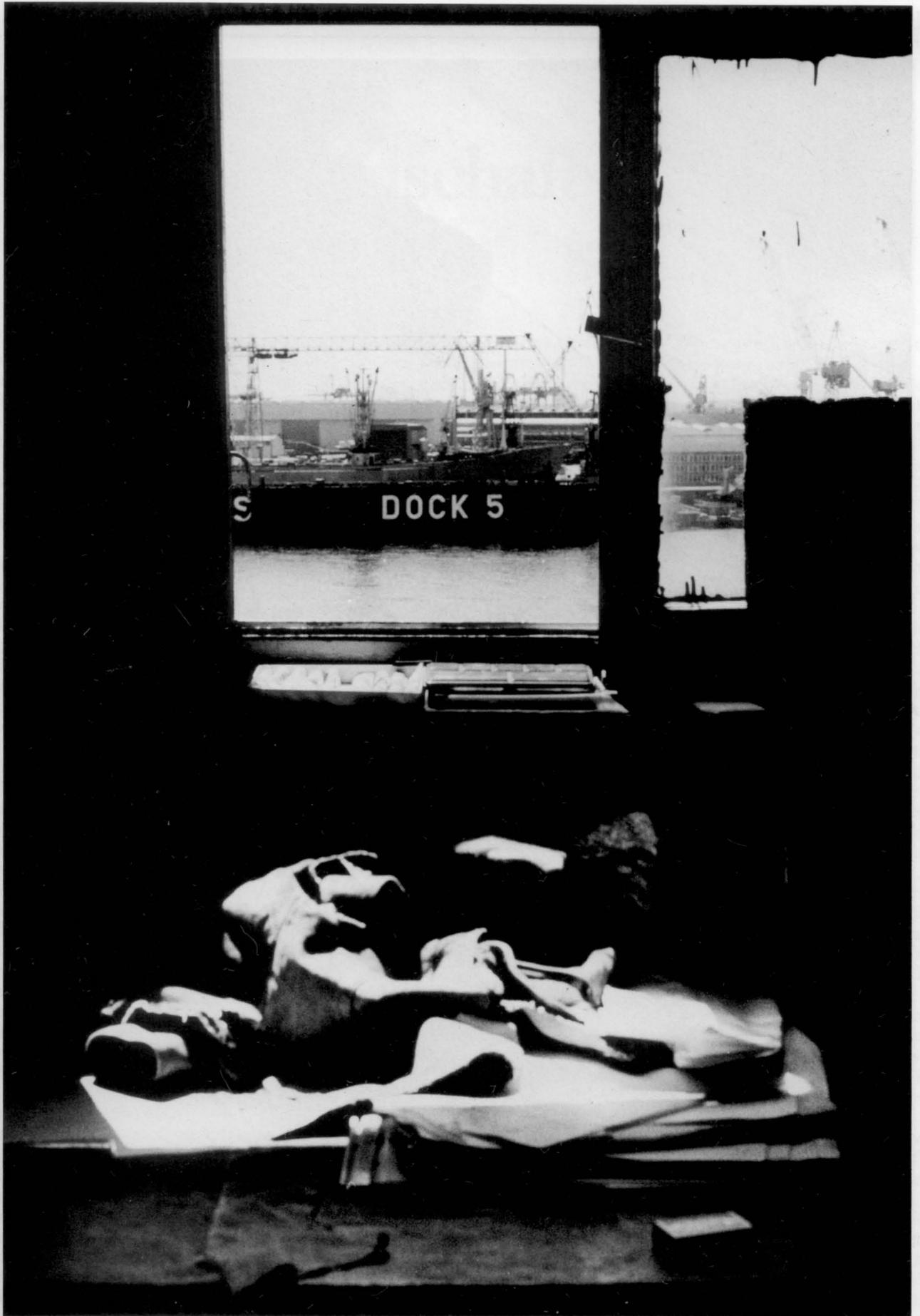
Auf jeden Fall kein Holz, sagte ich und beobachtete jetzt meinerseits mit einer gewissen Ironie die Eidechse, wie sie brav das Stöckchen auffraß, das Jenny ihr vors Maul hielt.

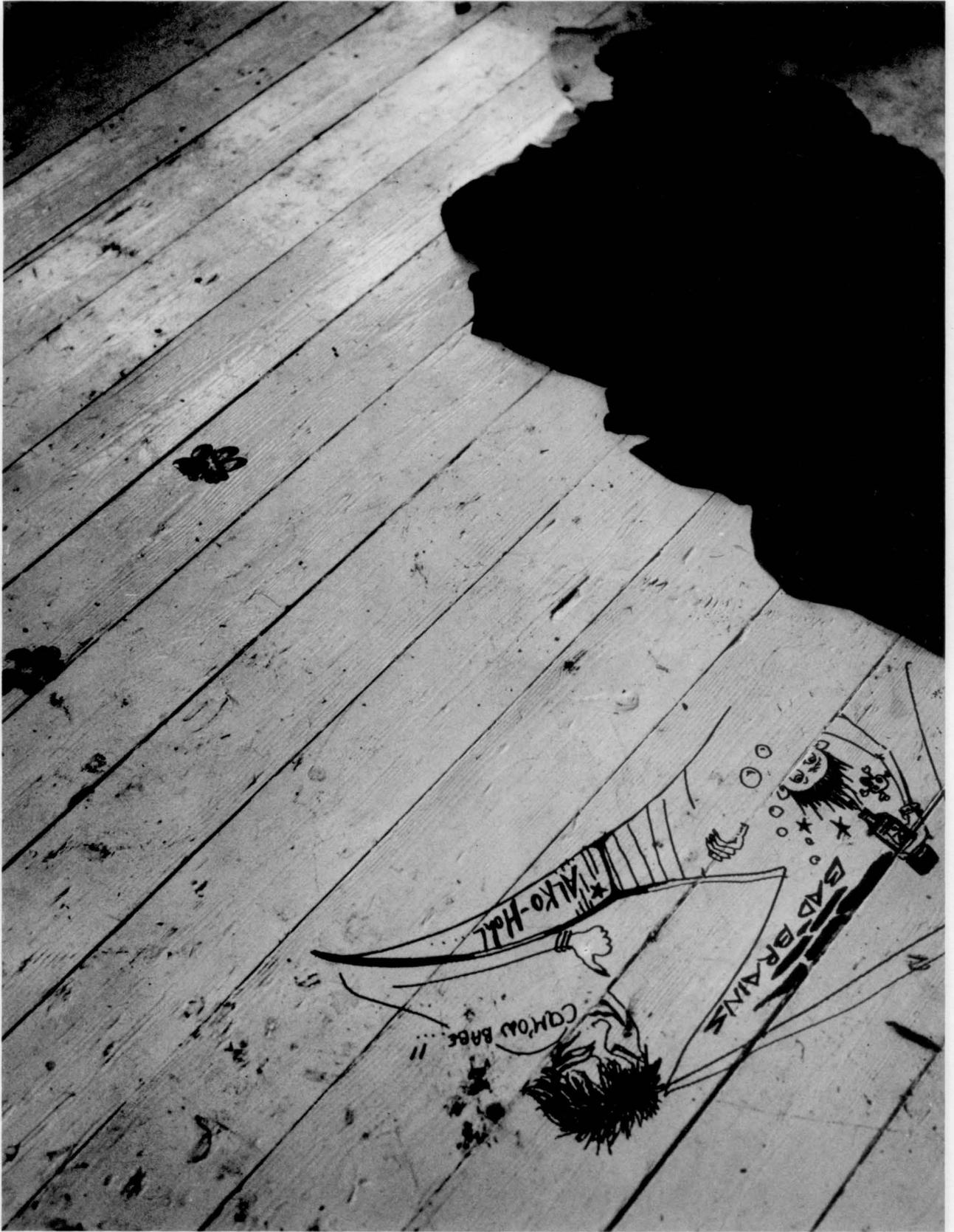
Später machten wir Fotos, die Eidechse, Jenny und ich und die Eidechse räkelte sich wie eine Diva und zeigte sich von ihren besten Seiten.

Auf Wiedersehn Eidechse. Jetzt haben wir ihr glaub ich deutsch sprechen beigebracht, flüsterte Jenny, als die Eidechse uns nicht mehr hören konnte.

Die in den Spuren Nr.19, Seite 9 und 10 abgedruckten Texte „Das Irrenhaus“ und „Das Klo der Priesterin“, sowie der in Spuren Nr.16, Seite 11 erschienene Text „Foreign Affairs“ sind Teile eines bisher unveröffentlichten Manuskripts mit Erlebnisberichten und kurzen Betrachtungen von Susanne Klippel aus Grenada in der Karibik. Alle Texte sind zwischen 1983 und 1987 entstanden. Innerhalb dieses Zeitraums ist Susanne Klippel dreimal für jeweils zwei Monate auf Grenada gewesen, einmal ein halbes Jahr vor, und einmal unmittelbar nach der amerikanischen Invasion. Während der letzten Reise im Frühjahr 1986 drehte sie mit einem dreiköpfigen Team einen Film über eine Einweihungszeremonie der Spiritual Baptiste Church von Grenada. Dieser Film ist mittlerweile fertig und wurde Anfang des Jahres unter dem Titel „Die Reise der Pilgrim Number One“ im Metropolis-Kino in Hamburg gezeigt. Auf allen Reisen wurde Susanne Klippel von ihrer Tochter Jenny begleitet, die bei ihrem ersten Aufenthalt in Grenada zwei Jahre alt war. Wir beabsichtigen, in den folgenden Spuren weitere Texte aus Grenada von Susanne Klippel zu veröffentlichen.

Die Redaktion





Norbert Bolz

# Von der Feindschaft

I. Während des Ersten Weltkrieges erinnert *Hermann Cohen* an das Wort des Talmud, aller Haß sei grundlos. Damit überbietet die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums die christliche Feindesliebe. Denn der Haß sei imaginär, ein Wahn, den sich die Menschen einreden: Ich habe keinen Feind, denn es gibt keinen Haß. Cohens Antipode ist ein ganz gottloser Jude: *S. Freud*. Rückblickend auf die Schrecken des Ersten Weltkrieges, der den Menschen erneut als wilde Bestie enthüllt habe, konstatiert er eine „primäre Feindseligkeit“ in der Gesellschaft. Die grausame Aggression ist irreduzibel und droht beständig, die Kultur zu zerfallen. *Homo homini lupus* ist auch Freuds letztes Wort. Damit sind die Extreme benannt, zwischen denen der Begriff Feindschaft zu oszillieren scheint. Man muß ihn historischer präzisieren. Freud hat eine funktionale Analogie zwischen den Urtrieben Eros und Destruktion und den *Empedokleischen* Grundprinzipien *Philia* und *Neikos* behauptet. Es geht jeweils um intensive Assoziation und Dissoziation, Liebe und 'Streit'. Liest man die Antithesen politisch, so steckt in der vorsokratischen Gegensatzlehre in der Tat schon die Urzelle der Freund-/Feind-Unterscheidung. Die entscheidende Differenzierung im Begriff der Feindschaft erfolgt dann im fünften Buch der *Politeia*: *Platon* unterscheidet *Pólemos* und *Stásis* d.h. Krieg und Zwietracht. *Stásis* heißt der Zwist mit dem Freund und Verwandten, *pólemos* aber der Krieg mit Fremden (*allótrion*). Mit diesen ist man von Natur verfeindet (*polemios physei*) wie die Hellenen mit den Barbaren; mit jenen aber ist man von Natur befreundet (*philous physei*) und die Zwietracht ist nur eine Krankheit des hellenischen Körpers. Hier sind *philia* und *neikos* so weit generalisiert und umgelagert, daß sie als Freundschaft nach innen und Feindschaft nach außen polis-konstitutiv werden. Dabei denken die Griechen den Feind politisch-militärisch als existenzbedrohenden Anderen, nicht ideologisch als bösen Fremden: Mein Feind ist achtenswert und mir ebenbürtig.

Vergleicht man diese antiken Bestimmungen mit den Feindesbegriffen der Neuzeit, so wird überall eine traumatische Differenz deutlich. Das schreckliche Ereignis, das in den neuen Politiken nachzittert, ist der konfessionelle Bürgerkrieg. So klingt es wie eine Beschwörung, wenn es im Theologisch-politischen Traktat heißt, nicht der Haß, sondern das Recht bestimme den Feind. Für *Spinoza* ist Feind, wer, außerhalb des Staates lebend, dessen Regierung weder als Bundesgenosse noch als Untertan anerkennt. Auch der *Contrat social* zeigt nicht nur den Vorriß der Französischen Revolution, sondern auch das Nachzittern des konfessionellen Bürgerkriegs: „ils deviennent tous ennemis; alternativement persécutés et persécuteurs, chacun sur tous et tous sur chacun; l'intolérant est l'homme de Hobbes, l'intolérance est la guerre de l'humanité.“ *Rousseau* zeichnet hier das Schema vor, in dem der Revolutionshaß dann das Ressentiment organisierte. Daß der Fürst ein Feind der Menschheit sei, den man nicht be- und verurteilen sondern vernichten müsse, hat *Saint Just* der Verteidigung Ludwigs XVI entgegengehalten, die sich noch arglos darauf berufen wollte, auch er sei nur ein Mensch: „je dis que le roi doit être jugé en ennemi, que nous avons moins à le juger qu' à le combattre.“ So entspringt Revolutionsrhetorik als Säkularisat des konfessionellen Bürgerkrieges. Eine Entdämonisierung des Feindes war nun nur durch eine erneute Formalisierung seines Begriffs möglich. *Hegel* hat sie, wenn auch zunächst ohne Folgen für den Begriff des Politischen, in seinem System der Sittlichkeit geleistet. Die in sich bewegte Sittlichkeit geht in die Differenz, um sie dann aufzuheben. Um sich aber in ihrer Differenz selbst lebendig zu spiegeln, muß das zu Negierende ebenfalls eine lebendige Totalität sein. So heißt es in großartiger formaler Konkretion:

„Eine solche Differenz ist der *Feind*, und die Differenz, in Beziehung gesetzt, ist zugleich als ihr Gegenteil des Seins der Gegensätze, als das Nichts des Feindes, und dies Nichts auf beiden Seiten gleichmäßig, ist die Gefahr des Kampfs. Dieser Feind

kann für das Sittliche nur ein Feind des Volkes und selbst nur ein Volk sein.“

Hegel leugnet den Haß nicht, sondern er sieht die moderne Kondition seiner totalen Formalisierung. Wo – statt der Stasis, der Familienfehde, des Bürgerkriegs – Völker Krieg führen, ist der Haß „indifferentiert“ und unpersönlich, der Tod allgemein und ohne Zorn. Das ist die moderne Form entdämonisierter Feindschaft. Das Feuergewehr, die erste Technik des unpersönlichen, allgemeinen, indifferenten, mechanischen Todes, war, wie Hegel betont, keine zufällige Erfindung.

Wie nun aber, wenn die dialektische Grundfigur entdämonisierter Feindschaft: der Völkerkrieg, selbst nur eine Verschleierung einer viel fundamentalen Feindschaft wäre? Mit diesem Verdacht reiht sich *Marx* in die Theoretiker des Bürgerkriegs ein. Das von ihm nominierte Subjekt der Geschichte habe bisher seinen Antagonisten verkannt, weil die geschichtliche Bewegung „in den Händen der Bourgeoisie konzentriert“ war. Diese formiert und instrumentalisiert die Proletarier im Kampf gegen vorkapitalistische Rudimente. „Auf dieser Stufe bekämpfen die Proletarier also nicht ihre Feinde, sondern die Feinde ihrer Feinde“. Das Kommunistische Manifest zieht die wahre Feindschaftsline und arbeitet „den feindlichen Gegensatz“ in der Moderne heraus.

Den feindlichen Gegensatz herauszuarbeiten – diese Formel enthält eine geschickte Politisierung der Hegelschen Arbeit denkender Vernunft. Diese, so heißt es in der Wesenslogik, „spitzt sozusagen den abgestumpften Unterschied... zum *wesentlichen* Unterschied, zum *Gegensatz* zu. Die Mannigfaltigen werden erst auf die Spitze des Widerspruchs getrieben regsam und lebendig gegeneinander“.

Nachdem sich die Geschichte von Klassenkämpfen bisher nur in Form abgestumpfter Unterschiede darstellte, spitzt sie sich in der Moderne, die ganz in den Händen der Bourgeoisie liegt, endlich zum klaren feindlichen Gegensatz zu. „Die ganze Gesellschaft spaltet sich mehr und mehr in zwei große feindliche Lager, in zwei große,

einander direkt gegenüberstehende Klassen“.

Dieses neue und nun endgültige Bürgerkriegsszenario, die Beschwörung der absoluten Entscheidungsschlacht, rekurriert wieder auf Antriebsenergien, die Spinoza – im Blick auf den konfessionellen Bürgerkrieg – und Hegel – im Blick auf die Französische Revolution – unbedingt 'indifferentieren' wollten: Haß, Rache und Kampflust. Theologen der Revolution, deren archimedischer Punkt an der Kreuzung von Zerstörung und Erlösung liegt, haben denn auch mit Nachdruck auf die „Stärke des Hasses bei Marx“ hingewiesen. So heißt es in der XII. These über den Begriff der Geschichte: „Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst. Bei Marx tritt sie als die letzte geknechtete, als die rächende Klasse auf“. Deshalb verurteilte *Benjamin* die Sozialdemokratie als Schule der Entwöhnung vom Haß. Blick zurück im Zorn: Der Klassenhaß nährt sich am „Bild der geknechteten Vorfahren“.

Ein Lob des Hasses ist eigentlich nur unter theologischen Vorzeichen sinnvoll – seine Destruktionskraft muß durch eine entgegenwirkende messianische gleichsam prästabilisiert sein. Gottlose Menschen wie *Nietzsche* und *Freud* können darin nur ein Wüten des Ressentiments erblicken. Das Unbehagen in der Kultur rührt ja von kulturell unterdrückten Aggressionsneigungen her, die sich dann nur allzu bereitwillig an die kompensatorische Abfuhrmöglichkeit halten, die Großideologien durch ihre Feindbilder eröffnen: „... man erkennt es als begreiflich, daß der Versuch, eine neue kommunistische Kultur in Rußland aufzurichten, in der Verfolgung der Bourgeois seine psychologische Unterstützung findet. Man fragt sich nur besorgt, was die Sowjets anfangen werden, nachdem sie ihre Bourgeois ausgerottet haben.“

Der böse Feind ist eine Erfindung des Ressentiments. Sein Phantom steigt aus dem „Braukessel des ungesättigten Hasses“ auf und vergiftet die Welt. „Zur Genealogie der Moral“ und „Das Unbehagen in der Kultur“ sind gleichlautende Versuche, Ag-

gressivität und Destruktionstrieb anzuerkennen, ohne sie zu dämonisieren. So wiederholt *Nietzsche* die antiken Bestimmungen von Feindschaft auf der Spitze der Modernität. Dem bösen Feind des Ressentiments stellt er den Feind als Auszeichnung entgegen, vor dem man Ehrfurcht hat und in dem man sich selbst ehrt. Es geht um die Geburt nichtasketischer Ideale aus dem Geist beschworener und transfigurierter Feinde. Das nennt *Nietzsche* „Vergeistigung der Feindschaft“; sie schafft die Basis einer „großen Politik“, die besorgt, die Gegenpartei zu stärken; denn erst im Gegensatz wird sie notwendig und fruchtbar.

## II.

Carl Schmitt hat den Begriff des Politischen in der radikalen Engführung eines Denkens der Feindschaft entfaltet. Alles dependiert von der „Gabe der politisch richtigen Unterscheidung von Freund und Feind“, jede Macht ist verloren, der das *donum discretionis* fehlt. Die entscheidende Unterscheidung emanzipiert die Politik von der Moral. Und sie begründet den Wahrheitsbegriff der Politischen Theologie. Denn Schmitt versteht die Unterscheidung von wahr und falsch als „Reflex einer existentiellen Unterscheidung von Freund und Feind.“

Prinzipiell reduziert Schmitt Intersubjektivität und Denken auf konkrete Kämpfe: Das prägnante Feindbild ist die Erfüllungsintention des Politischen, und Prägnanz verdankt sich der Linie qua Grenze. Der Sinn des Feindbegriffs liegt in „der Gewinnung einer gemeinsamen Grenze“. So erweist sich die Prägnanz der eigenen Gestalt als Funktion der Feindabgrenzung. Sie setzt seine Anerkennung voraus. „Der Feind steht auf meiner eigenen Ebene. Aus diesem Grunde muß ich mich mit ihm kämpfend auseinandersetzen, um das eigene Maß, die eigene Grenze, die eigene Gestalt zu gewinnen“. *Schmitt* illustriert das an einem großen Beispiel großer Feindschaft. *Goethe* hat in *Fichtes* Lehre Napoleons Taten wiedergefunden. Das gibt einen entscheidenden Hinweis für die Konstruktion eigentlicher

Feindschaft. Der deutsche Philosoph *Fichte* zeichnet den französischen Souverän *Napoleon* als „ein von seinem Ich geschaffenes Nicht-Ich als Gegenbild in ideologischer Selbstverfremdung“. *Napoleon* ist *Fichtes* sich selbst unkenntlich gewordene Frage nach sich selbst. Diese Denkfigur resümiert *Carl Schmitt* in der berühmten Formel: „Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt“. Die Formel scheint ängstlich, ist aber ganz einfach aufzulösen. Der Feind ist meine eigene Frage, weil „er mich in Frage stellen kann“.

Der Feind ist der unerkannte Andere: der Bruder. *Kain* und *Abel* bilden für *Schmitt* die Urszene der weltgeschichtlichen Dialektik. Der Kampf auf Leben und Tod, der die Existenz in Frage stellt, erfragt das Selbst. Nicht anders hat es *Hegel* im *Herr-Knecht*-Kapitel dargestellt. Feindschaft ist der 'geistige Mehrwert', in dem sich der Mensch als Antiphysis, Transzendierung der Natur, erweist. Der Feind, der mich in Frage stellt, gestaltet meine eigene Frage. Das ist für *Schmitt* die Urkonkretion von Geschichte: Feindschaft prägt ihr eine dialektische Frage-Antwort-Struktur auf. Deshalb kann *Schmitt* Weltgeschichte als Kampf um Worte rekonstruieren: „Im politischen Kampf sind Begriffe und begrifflich gewordene Worte alles andere als leerer Schall. Sie sind Ausdruck scharf und präzise herausgearbeiteter Gegensätze und Freund-Feind-Konstellationen.“ Der Feind ist die Gestalt der *eigenen* Frage nur dann, wenn er der *eigene* Feind im „existentiellen Sinn“ ist.

Wenn aber der Kampf auf Leben und Tod nur einen rein existentiellen Sinn hat, gibt es keine normative Rechtfertigung des Krieges: Es geht um eine seinsmäßig ursprüngliche Negierung des Anderen. „Die Begriffe Freund, Feind und Kampf erhalten ihren realen Sinn dadurch, daß sie insbesondere auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung Bezug haben und behalten. Der Krieg folgt aus der Feindschaft, denn diese ist seinsmäßig Negierung eines anderen Seins.“ Was *Hegel* 'natürliche Negation' genannt hat, liegt jenseits der Linie ethischer und juristischer Normen. Der Be-

griff des Feindes bezeichnet den äußersten Intensitätsgrad der Trennung: „Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existentiell etwas anderes und Fremdes ist.“

Die für Carl Schmitt entscheidende Wendung liegt nun darin, daß er die natürliche Negation mit der Dialektik der Anerkennung balanciert. Er wendet die Figur der Negation der Negation auf den Kampf auf Leben und Tod an. So resultiert eine Dialektik der *Anerkennung als Feind*. Der Andere, in dem ich mich auf mich selbst beziehe, ist der feindliche Bruder. „Erinnere dich der großen Sätze des Philosophen: Die Beziehung im Andern auf sich selbst, das ist das wahrhaft Unendliche. Die *Negation der Negation*, sagt der Philosoph, *ist keine Neutralisation*.“

Es gehört zur Ironie der Wirkungsgeschichte Carl Schmitts, daß ihm der Begriff, den er als Hort echter Humanität umhegte, immer als Schandmal eines unmenschlichen, faschistischen Denkens entgegeng gehalten wurde; die Anerkennung des gerechten Feindes verleiht diesem einen Status, der ihn vor Inkriminierung und Diskriminierung schützt; er ist öffentlich, heißt deshalb *hostis*, *pólemios*. Somit inkarniert er den polemischen Zug eines wesentlichen Begriffs.

Wo der Feind zum Nicht-Freund verblaßt, *enemy* den *foe* verdrängt, ist es bis zur Diskriminierung als Verbrecher nur noch ein weltgeschichtlicher Schritt. Wie entscheidend die Unterscheidung von echtrós und *pólemios*, *inimicus* und *hostis*, das heißt *privatem* und *politischem* Feind ist, wird deutlich an der Übersetzungsgeschichte von Matthaeus 5,44. Man lese das Archetypum Graecum vor dem Hintergrund der Unterscheidung von echtrós und *pólemios* in Platons *Politeia*: *Agapáte tus echtrous hymón*. Das heißt in der Vulgata-Version: *Diligite inimicos vestros*. Luther übersetzt bekanntlich: *Liebet eure Feinde*, und auch die King James Bible hat: *Love your enemies*. Dieses Übersetzungsgeschehen hat zu dem welthistorischen Mißver-

ständnis geführt, Jesus heiße uns, den politischen Feind zu lieben.

Hinter der Unfähigkeit, den *inimicus* vom *hostis* zu unterscheiden, lauert stets der Rückfall in einen „quasi-theologischen Feindbegriff“, der die für das Politische konstitutive „nicht diskriminierende Reziprozität“, das heißt die Dialektik der Anerkennung als Feind, eliminiert. In der durch diese Anerkennungsdiagnostik möglich gewordenen „rechtlichen Formung“ des Feindbegriffs sieht Schmitt das Kernstück des occidentalen Prozesses der „Rationalisierung und Humanisierung“. Nicht nur „wahr“ und „falsch“, auch Vernunft und Menschlichkeit sind Funktion des *donum discretionis*, das die Feindeslinie zieht.

Carl Schmitt unterscheidet konventionelle, wirkliche und absolute Feindschaft. Die konventionelle gehört zum gehegten Krieg und zur rechtlichen Form. Wirkliche Feindschaft setzt einen Exodus aus der rechtlichen Form voraus; sie hat ihren Ort und ihre Zeit da, wo die staatliche Grundrelation von *protection and obedience* zerbrochen ist. So sucht der Partisan sein Recht im Austritt aus dem Rechtsgebäude. Doch dieser Schritt heraus aus der Konvention führt nicht ins Jenseits der Politik. Denn auch wirkliche Feindschaft kennt Grenzen und zieht Linien – und seien es auch nur die der Autochthonie.

Die wirkliche Feindschaft der Partisanen geht im Berufsrevolutionär in absolute Feindschaft über, denn er ist nicht mehr, wie jener, mit der Erde, sondern mit der Philosophie im Bund: Der Bourgeois ist die Konkretion des absoluten Feindes, und der Berufsrevolutionär inkarniert die Negation des Kapitalismus. Wird aber absolute Feindschaft, die ja aus der Negation aller Konventionalität entsteht, selbst staatstragend und damit rechtsförmig, so schlägt sie den Anderen mit „*einer totalen Entrechtung im Namen des Rechts*“. Die Feindschaft wird so absolut, daß selbst die uralte, sakrale Unterscheidung von Feind und Verbrecher im Paroxysmus der Selbstgerechtigkeit zergeht.“ Das ist für Carl Schmitt der terminus ad quem der Inhumanität der Humanisten. Im selben Maße wie sich das Abendland

seinem Untergang zuneigt, wächst der Schatten der Humanitätsidee: die letale Diskriminierungsformel 'Unmensch'. „Der Begriff der Menschheit schließt den Begriff des Feindes aus, weil auch der Feind nicht aufhört, Mensch zu sein, und damit die spezifische Unterscheidung entfällt.“

Es gibt Feindschaft – das ist für die Wissenschaften ein Skandal und für die Humanisten ein Ärgernis. Denn der Feind ist nicht bloß ein ökonomischer Konkurrent oder ein Diskussionsgegner. Doch von diesem geistigen Mehrwert der Feindschaft will die Wissenschaft – wie ja überhaupt vom Nichts – nichts wissen; das Nichts der Infragestellung der Existenz kann sie nicht denken. Deshalb ist der *Begriff* des Politischen wissenschaftskritisch; er erweist alle Begriffe als Kampf Begriffe. Und dieser geistige Kampf ist gravierender als der militärische. Künftig werden Kriege im Namen philosophischer Grundlehren geführt – so, in schrecklicher Hellsicht, Nietzsche.

Khosrow Nosratian

# Chiffren des Politischen

*Oder: Niemandes Schlaf unter so viel Lidern...*

*Wie kann man den Menschen verständlich machen, daß das wertvollste Gut, das die Politik zu verteidigen hat, eine Leere ist?*  
Jeanne Hersch

„Die Ratlosigkeit des modernen Geistes ist mit absoluter Ehrlichkeit durchgeführt, alle Vorsichten, Vorwände, Sicherungen und Illusionen verloren, die Grenze der Scham gewahrt und Wissen und Gewissen auf das nicht mehr Mitteilbare der Existenz zurückgeworfen. Über den Wert hinaus, den jede völlig adäquate Beschreibung eines Lebensgefühls immer hat, ist hierin noch etwas Allgemeines erreicht, insofern die Verzweiflung am Geist der Gegenwart hier Ausdruck gewann und selber Chiffre wurde. Für diejenigen, die nachfolgen, ein großer polemischer Gegenstand.“

So urteilte Arnold Gehlen über Karl Jaspers' 'Philosophie'. Diejenigen, die nachfolgen, streiten um Für oder Wider der Jasperschen „Chiffre: Handschrift eines Anderen, welche, allgemein unlesbar, existentiell entziffert wird.“ Ernst Bloch zeigte sich überrascht vom Trieb, Chiffren quer in die Welt zu montieren; Paul Ricoeur sprach vom Äquivalent einer rationalen Theologie und vom philosophischen Analogon der Erlösung; Golo Mann formulierte: „Jaspers' Philosophie steht und fällt damit, daß es Geheimnisse gibt.“

Das Geheimnis, das alle Exegese ebenso anreizen kann wie abweisen muß, ist im vielstimmigen Figurenspiel der Chiffre kondensiert, die den entzauberten Raum unserer Ratlosigkeit bevölkert: „Wenn der Gedanke der Chiffreschrift sich deutet, kann er offenbar weder die Transzendenz als das Andere erkennen, noch die Weltorientierung als Wissen vom Dasein als Dasein erweitern. Er denkt jedoch, seinem eigenen Formgesetz gehorchend, notwendig in Gegenständlichkeiten. Er liest die ursprüngliche Chiffreschrift, indem er eine neue schreibt.“ Geschnitten von transzendentem Erkennen und immanenter Erweiterung ist die Handschrift eines Anderen zu entziffern; aus einer Verlegenheit, die Schelling bedeutet: „Einen andern Grund

kann niemand legen als der im Anfang gelegt ist.“

So spielen Chiffren zu Gleichnissen auf, die die Unnahbarkeit des Anfangs um andere Gründe erhellen müssen, weil er in ihnen sich nicht bergen will und sie vor ihm flugs verweht sind. In ein anderes Lesen und ein neues Schreiben, die nur ein einziges Merk-Mal dulden möchten, die Querung aller Gegenständlichkeit. Daher sind Chiffren nicht in ontologische Systeme rezentrierbar. Jaspers: „Sie geben im gleichen Gedankengang ein zwingendes Wissen vom Dasein, transzendieren über alles Welt-dasein auf dessen Grund, appellieren an den Hörenden, der aus Freiheit ergreifen oder verweigern kann, und gestalten eine Chiffre, die zu einer Offenbarkeit transzendenten Wissens wird. Es ist die unerhörte Macht der großen Philosophien, in ihrem Grundgedanken diese Seiten zugleich und damit den ganzen Menschen zu treffen, der durch sie in einem weiß, will und schaut.“

Ontologisches Wissen weiß zuviel und wagt zuwenig. Es wagt sich nicht als seinsdurchglühtes Denken, das sich in Chiffren verströmt und verstreut. Es will sich als Gottesdienst des Anfangs und schaut sich als Begriffsdichtung der Gründe. Hegels Logik ist das großartigste Beispiel. Ihre Differenzkorrelate positivieren methodisch die Negativität des andern. Sie erlauben „in einzigartiger Weise, jedes Gegenargument von vornherein zum Glied der eigenen Wahrheit zu machen. Der Widerspruch ist selbst einbezogen und in jeder Gestalt begriffen und überwunden; er kann nicht mehr von außen kommen. Die Bedeutungen bedeuten sich selbst und ihr Gegenteil.“

Sich-bedeuten-wollen will Einstimmung mit sich und nicht Übereinstimmung mit anderen, schon gar nicht mit der Handschrift eines Anderen. Getroffenes wie Gefehltes bleibt als Chiffre drüben und draußen, schwebend oder zerrissen zwischen anderem Lesen und neuem Schreiben. O Unverstandeneit, Festes zitternd vor Zitterndem? Aber ja: „Ontologie ist der Weg der Verfestigung eigentlichen Seins in ein Wissen vom Sein, Lesen der Chiffreschrift

dagegen Erfahrung des Seins im Schweben. Soll daher von dem Gehalt der Chiffreschrift philosophierend gesprochen werden, so wird die Zerrissenheit in sie selbst als allgemein werdende Sprache eindringen.“

Antinomik der Chiffre, die sich niemals in einerlei Sinn nehmen lassen kann. Ihre Sprachwerdung erwirkt vielmehr eine Standpunkt-beweglichkeit; die Reversibilität erlittenen Scheiterns am Anfang und ergriffenen Schwebens um Gründe; die Vibration gespannter Möglichkeit und geschenkter Wirklichkeit; die Distorsion tödlich-reißender Handschriften und nicht-zunähernder Anderer. Chiffren retten Ontologien aus dem Rad der Qual, damit sie einem anderen Lesen erzeugt und einem neuen Schreiben geboren werden, aller Festigkeit beraubt. Radebrechen entstellt Ontologien, um sie dem Amt des Sprechens zuzustellen. RadeSprechen, das nicht zu sagen wissen kann, was es zu sprechen wagen muß, wenn sich Menschenangelegenheiten in ihm bezeichnen. Menschenangelegenheiten kreisen um Aufstieg und Abfall, Empörung und Hingabe, Trotz und Demut, Aufbruch und Einvernahme. In Menschenangelegenheiten ist es am Amt des Sprechens, Chiffren brachliegende Seelen zu treffen, die sich ohne Zerrissenheit nicht fassen wollen. So wird nach Platons Spruch eine ungeheure Menge Übels entfernt, ohne eine ungeheure Menge von Vorurteilen zu erschüttern. Dieser Riß umreißt die Aufgabe des Politischen.

Wo die Antinomik der Chiffre ins Amt des Sprechens stößt, das den Aufriß von Menschenangelegenheiten erstreitet, zeichnet sich anstößiges RadeSprechen ab. So kann „dem modernen Gefühl der Fremdheit in der Welt und dem modernen Willen, in der Welt, die Heimat nicht mehr ist, eine Menschenwelt, die Heimat werden könnte, Rechnung getragen werden.“ Nach Hannah Arendt erscheinen Menschenangelegenheiten im Zwielficht eines RadeSprechens, das sich einer Weisheit verpflichtet, die es im Geiste der Revolution bestreiten muß, und das eine Zustimmung erheischt, die es als Politik des Mit-

leids verschmähen will. Vor neuzeitlichen Postulaten emanzipatorischer Freiheit, arithmetischer Gleichheit und sorglosen Lebens, deren kombinatorisches Kalkül selbst ontologisch nicht widerspruchsfrei zu befestigen ist, zerreißt es sich bis zur Unregierbarkeit. René Char: „Wir sind unregierbar. Der einzige Herr, der uns günstig wäre, ist der Blitz, der uns bald erleuchtet, bald spaltet.“

Unregierbares RadeSprechen rückt zur kardinalen Auszeichnung der geheimarbeitenden Chiffren auf, in denen das Politische unwillen von Menschenangelegenheiten kontrahiert. Es schlägt alle Verwandtschaft mit Absichten auf Glückseligkeit aus, deren praktische Möglichkeit neuzeitlich in ein Rechnen mit Folgen umgeprägt wurde. In gewisser Weise ist es bereit, mehrmals für ein Sprechen zu sterben, das sein Wohl und Weh auf Chiffren stellt, die nicht aus dem Sein gefolgert/gefoltert werden können; klopfender Puls eines anderen Lesens, schlagendes Herz eines neuen Schreibens: „Was bleibt, ist jene Geduld, die aus dem Wissen um die Dimensionen epochaler geschichtlicher Entwicklungen erwächst und uns lehrt, auf neue geistige Impulse, ja nichts Geringeres als eine neue Weltanschauung im eigentlichen Sinne des Worts zu warten, die geistige und praktische Energien von der Art freisetzt, wie sie mit Beginn der Neuzeit aufgetreten sind.“ (Ulrich Matz)

Impulsionen unregierbaren RadeSprechens, an seinsdurchglhtes Denken geschmiegt und geschmiedet, sind ihrer Modalität nach fatal, ihrer Relation nach kontingent, ihrer Qualität nach situativ, ihrer Quantität nach partikular. Dem Jaspersehen Gleichnissspiel nach allerwärts chiffriert; rückwärts als Geheimnis lesbar, vorwärts als Erlösung schreibbar. Chiffren sogar „in der Endlosigkeit des Schimmerns und Glitzerns, im Wellenkruseln vor dem Licht, dem Glimmerplättchen am sonnenbeschiedenen Felsen; im Springen der Tropfen im Regen, ihren Strahlen im Tau; im Kreisen und Verschlingen der Farben auf der ziellos bewegten Wasserfläche; in der Brandung der Meeresküste; in Wolken

mit ihren keinen Augenblick verharrenden Dasein von geformter Räumlichkeit, in Weite und Enge, Licht und Bewegung.“

Unregierbares RadeSprechen entspringt geheimarbeitenden Chiffren, für die es brechen kann, für die es sprechen muß. Es bestätigt die Handschrift eines Anderen, in die es zerstreut hineinstolpert, aus der es zerzaust hinauswankt. Die Namen des Politischen gehen dem Amt des Sprechens in einem Zwilicht auf, aus getrübtem Licht und erhellter Finsternis zusammengelesen. Der Aufriß von Menschenangelegenheiten vermeldet sich durch zerstreutes Lesen und zerzaustes Schreiben. Ein Gezge, das Zug um Zug Wohlgefallen am Politischen bezeugen kann, das Zeugnis glücklichen Menschaufenthaltes in der Welt. Das Politische lebt welthaft, aber quer zu aller weltlichen Gegenständlichkeit; ontologisch unhaltbar, weil weder Gottesdienst noch Begriffsdichtung, die unterlaufen und überboten werden. So impulsiert RadeSprechen die wenigwiegende Handschrift eines gegenwendigen Anderen, die seit Kant kreuzweise signiert – Mensch und Maschine, Gott oder Tier: „Die Welt ist ein Thier: aber die Seele desselben ist nicht Gott.“

Die unregierbare Blume im Kreuz des RadeSprechens chiffriert die unbestimmte Idee des Politischen in uns. Ihr delikater Status, Zwilicht des Zwischen, ist zu erhalten und nicht zu zerstören. Wohlgefallen am Politischen genießt das proportionierte Spiel der Chiffren, durch die seinsdurchglhtes Denken sprechend und handelnd zweite Geburt erzwingt. Hannah Arendt: „Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborens bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen.“ Zweite Geburt, die vor dem Rechnen mit Folgen kontrahiert und alle Absicht auf Glückseligkeit perforiert. Sie spielt zwischen erniedrigtem Grund und erhöhtem Anfang. Sie gewinnt Zugkraft aus der Katabole Schellings: „Ist keine Erhöhung ohne vorausgehende Er-

niedrigung denkbar, so kann auch keine Erniedrigung ohne mit ihr zugleich gesetzte Erhöhung gedacht werden. Jene ist die Bedingung von dieser, aber die Bedingung gesetzt ist auch das Bedingte gesetzt.“

Zweite Geburt, Konjunktion von Erhöhung und Erniedrigung, erzieht nachdrücklich um Menschenangelegenheiten bekümmerte Gemüter zu Wohlgefallen am Politischen. Sie lehrt gespaltene Menschenstcke, Chiffren des Umgreifenden zu entziffern; Anfangen und Fortsetzen, Gründen und Bewahren, aber auch Brechen und Sprechen – Hannah Arendts „sachlich nicht festlegbare, ungreifbare und immer äußerst zerbrechliche Bezüge zwischen Menschen.“ Kant hat das Menschenstck, das Umgreifendes annimmt und Umgreifendes ansinnt, als feiner Mensch chiffriert: „denn als einen solchen beurteilt man denjenigen, welcher seine Lust andern mitzuteilen geneigt und geschickt ist, und den ein Objekt nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit andern fühlen kann.“

Das RadeSprechen feiner Menschenstcke in Menschenangelegenheiten ist unregierbar. Die Handschrift eines Anderen wird aus einem Umgriff entziffert, der immer schon anschreibt, wenn man in sie hineingeboren wird, und immer noch fortschreibt, wenn man aus ihr hinweggestorben ist. Das Amt des Sprechens, das Wohlgefallen am Politischen verspricht, ist von Lesarten und Schreibweisen umgriffen, die sich der Entzifferung nie völlig entwickeln wollen – Mortalität und Natalität. Die Hlfenhaftigkeit des Daseins kann in Geheimnis zurückgelesen oder zu Erlösung vorangeschrieben werden. Zaus und Streu von Menschenangelegenheiten bleiben unregierbar. Sie können erhöht oder erniedrigt werden. Entscheidend ist die Zugkraft von Geschmack, Gemeinsinn, Urteilskraft.

Geschmack, Gemeinsinn und Urteilskraft entziffern die Handschrift eines Anderen, sofern sie ohne Absicht auf Glückseligkeit lesen, aber zum Behufe des Aufbruchs schreiben. Aufbruch ins Wohlgefallen am Politischen, wie ihn die Affinität aller Chiffren untereinander gebietet, die Men-

schenangelegenheiten erhellen oder verdunkeln. Dabei ist die hypothetische Entzifferung, die sich aus der Vereinbarkeit aller Chiffren untereinander entdeckt, „der Grund einer sehr merklichen Lust, ja sogar einer Bewunderung“. Sie heißt die Flexionen der Urteilskraft, flankiert von Geschmack und Gemeinsinn, den glücklichen Zufall seinsdurchglühten Denkens bis in die Stufung des Apriori zu treiben.

Die Flexionen der Urteilskraft sind durch die affine Textur der Chiffren problematisch befördert, wie sie Kant an den Begriffen des Raumes, der Erscheinung, der Affektion darstellt. Ihre hypothetische Entzifferung muß subjektive Prinzipien der Möglichkeit als beweiskräftig ansehen, sofern Einwürfe abzutreiben sind. So resümieren sich die geduldigen Exerzitien des Kantischen Opus Postumum, etwa im Begriff der Erscheinung. Wahrnehmungen sind „Wirkungen, welche das Subjekt über sich selbst als ein Aggregat der Erscheinungen ausübt“. Das Subjekt macht sich in Wahrnehmungen „selbst zum Gegenstande“, indem es „sich selbst in der Anschauung apriori affiziert“ und zur „Erscheinung von der Erscheinung“ wird. Diese Stufe des Apriori gibt sich den Flexionen der Urteilskraft auf, ohne sich in diesen aufzugeben. Die Erscheinung von der Erscheinung bleibt unregierbar. Von ihr kann es in Menschenangelegenheiten nur Radesprechen geben. Sie steht, so Kant, „nur wie eine Ziffer da.“

Handschrift eines Anderen, verdunkelt oder erhellt, erniedrigt oder erhöht. Sie mag noch in die Kritik der Urteilskraft hineinlesbar sein, wo das Symbol der Sittlichkeit der Populärauffassung der Zeit schmeichelt. Sie muß die hypothetische Entzifferung schon zum Behufe des Aufbruchs hinaus schreiben – ins Wohlgefallen am Politischen, worauf die affine Ordnung aller Chiffren untereinander verweist. Dort werden mortale Lesarten verworfen und natale Schreibweisen geadelt. Dem, was nur wie eine Ziffer da steht, wird zweite Geburt im agonalen „Begehren, von den Leuten ringsum gesehen, gehört, beredet zu wer-

den, ihren Beifall und ihre Achtung zu gewinnen.“

Hannah Arendt hat die Leidenschaft zu Vortrefflichkeit, Auszeichnung und Größe zu den hohen Augenblicken in Menschenangelegenheiten erklärt. Wie das Sonntagskind des Märchens bewegte sie sich in den Gassen der versunkenen Stadt, der Polis. Dort wurde das chiffribildende Bezugsgewebe von Urteilskraft, Gemeinsinn und Geschmack dramatisch inszeniert. Ein Publikum von Gleichen vernahm kühne Taten und edle Reden, ohne Rechnen mit Folgen von Nutzen oder Schaden, im Affektkristall von Ehrfurcht und Bewunderung. Erscheinungsweisen und nicht Zweckbestimmungen waren zu beurteilen, flankiert von politischem und ästhetischem Takt, Gemeinsinn und Geschmack. Im Festglanz hypothetischer Entzifferung beschieden feine Menschenstücke denkwürdige Chiffren von Höhenzug oder Niedergang, Erhellung oder Verdunklung der Stufe des Apriori, des Grades der Erscheinung, der Art des Begehrens. Beschieden wurde der Rang des Aufbruchs.

Die Affinität aller Chiffren entbietet die Handschrift eines Anderen in unbestimmter Einhelligkeit. Kant vindizierte sie dem ästhetischen Urteil als „Index einer von den Regeln des Urteils entlasteten Betrachtung, vor der sich ein Feld möglicher Kongruenzen zwischen dem Unverfügbaren, dem anschaulich Gegebenen und den aus subjektiver Spontaneität entsprungenen rationalen Formen der Bestimmung und der Verständigung aufspannt.“ (Jens Kulenkampff) Die Flexions-Lust am freien Spiel proportionierter Erkenntniskräfte, in dem sich das Wohlgefallen am Politischen aufspannt, ist durch keinen bestimmten Begriff auf eine besondere Erkenntnisregel eingeschränkt. Die hohen Augenblicke der Polis bleiben unregierbares Radesprechen. Die Beweiskraft dessen, was aus einem niegenügenden Einst das Amt des Sprechens ordiniert, ist nach dem Kantwort „in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde, an etwas hängt, oder woran gestützt wird“.

Allemaal mißlich muß eine hypothetische Entzifferung auftreten, die Menschenangelegenheiten nicht nach Menschenart gewitzigt verhandelt, sondern die Lauterkeit einer erweiterten Denkungsart in zweiter Geburt enthüllt. Von ihr notierte Kant mit Bedauern, daß sie „nur eine auf kurze Zeit sich hervortuende Erscheinung ist, und die Decke der Verstellungskunst bald wieder vorgezogen wird.“ Unnennbare Gedankenfülle der Handschrift eines Anderen, die die Affinität aller Chiffren bestätigt und das Paradox der Wiederkehr im Unterschied auferlegt. Nicht kann die Lauterkeit ungesäumt ins Doktrinale sozialwissenschaftlicher Prägung einschreiten, in dem die neuzeitlichen Politikbegriffe Decken der Verstellungskunst entfalten. An ihr ist es, im Wohlgefallen am Politischen etwas über die Nachbilder rationaler Willensbildung „Hinausliegendes gleichsam zu ahnen, worin, obzwar uns unbekannt, der letzte Grund jener Einstimmung angetroffen werden mag. Diesen zu kennen haben wir zwar auch nicht nötig, wenn es bloß um formale Zweckmäßigkeit unserer Vorstellungen a priori zu tun ist; aber, auch nur da hinaussehen zu müssen, flößt für den Gegenstand, der uns dazu nötig, Bewunderung ein.“ (Kant)

Auf die Handschrift eines Anderen auch nur hinaussehen zu dürfen, wo die erste Chiffre der letzten Einstimmung abgelesen werden möchte, die uns Wohlgefallen am Politischen zuzuschreiben vermag – so wäre Hannah Arendts exemplarische Gültigkeit der Polishnorm zu entziffern: „Es war die Polis, der eingezäunte Raum der freien Tat und des lebendigen Wortes, die das Leben aufglänzen machte.“ Solche Lauterkeit, welche Menschenangelegenheiten in hohen Augenblicken enthüllen und auf das Aggregat ihrer Erscheinungen ausüben, um sie den Flexionen der Urteilskraft ungesucht und ungenötigt darzubieten, ist feinen Menschenstücken jederzeit neu chiffriert.

So neu, daß man sich an der Erzählung einer zweiten Geburt, wie an einer Ziffer, erzählen kann. Etwa an der Gestalt einer wilden Blume, die Kant zur freien Schön-

heit zählt. In Klammern fügt er die lateinische Übersetzung hinzu :pulchritudo vaga. Na und? Vaga aber heißt nicht frei, sondern leer, unbestimmt, umherschweifend. Die folgende Opposition vage/fixiert bekräftigt die Verschiebung, die winzige Differenz. Sie erlaubt Kant, im Vertrag mit der Freiheit den Bund mit der Leere zu wahren, auf den seine Lehre von der reflektierenden Urteilskraft hinaussieht. Kant, der VagaBund. Und eine Zählung, „gleichsam wie durch eine falsche Folie“; ein Ausdruck Kants, ihm lieb, uns teuer. Die falsche Folie, die erniedrigt und fixiert, und die wahre Folie, die erhöht und vagiert. Kants Katabole, die die Unverletzlichkeit der Chiffreschrift bestätigt, wodurch wilde Blumen aus aller zweiten Geburt figürlich zu uns radesprechen.

Ein Vakant, das in Konnotationen ästhetischer Idee, musterhaften Geschmacks, rücksichtsvollen Gemeinsinns eine Leere fürchtet, ohne sich vor ihr zu fürchten. Chiffre des Enthusiasmus, in der Leben aufglänzt und Erscheinung erstrahlt. Hier wagt sich ein EnthuChiasmus der Leere, der in kreuzweiser Enthüllung die Dehizensz dessen erschauen und erschauern läßt, was aus Niemandes Schlaf geboren worden sein wird. „Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr“, so Kant zur Französischen Revolution. Alles Brechen und Sprechen gilt ihrer Unvergeßlichkeit, um sie zu bestätigen. Die winzige Differenz, die die unwiederholbare Leere von ihren freien Wiederholungen trennt, spaltet oder erleuchtet den blitzhaft paradoxen Aufenthalt: Wiederkehr im Unterschied. Oder Handschrift eines Anderen, die immer noch anders gelesen und geschrieben werden kann. Stets ist es ein Vakant, in dem ein Wohlgefallen am Politischen oder ein Willkommen im Ästhetischen vagieren. Würde man in der Leere verweilen können, um die Wiederkehr im Unterschied gleichsam aus den gesamten Menschenangelegenheiten vernehmen zu wollen, so hieße uns Mitwissenschaft Tautegorese. Ihre Centra, die das Amt des Sprechens elliptisch exponiert: Die Schrift und die Chifferenz.

*Die Gleichnisse hören auf,  
wenn man mit dem in Berührung ist,  
worauf Plato, Kant, Spinoza, Lessing  
weisen.*

*Da gibt es keine aufzeigbaren Gesetze  
als nur und unzureichend in den Vor-  
hallen, keine Beschreibungen als nur  
von Erscheinungen in persönlicher  
Gestalt.*

*Da gibt es keine Institutionen und  
Organisationen, durch die man sich  
Macht verschafft.*

*Der Bund ist ohne Vertrag.*

*Aber wo dieses Etwas ist, verbindet  
es so, daß darauf auf Erden alle  
Hoffnung ruht.*

*Karl Jaspers*

Friedbert W. Rüb

# Lawinenartiger Fortschritt

*Anmerkungen zum unbewältigten Verhältnis von Politik und Technik*

Prometheus, so die griechische Sage, brachte den Menschen entgegen dem Willen der Götter das Feuer und ermöglichte ihnen damit Leben, Kultur, Zivilisation und Fortschritt. Da er gegen den Willen Zeus' gehandelt hatte, wurde er zur Strafe an einen Felsen geschmiedet, wo ihm ein Adler täglich die nachwachsende Leber aushackte. Später wurde er von Herakles befreit. So wie das Feuer in der griechischen Sage den Inbegriff des gesellschaftlichen Fortschritts symbolisierte, so ist es heute die Technik. Feuer und Technik – beide stehen für zivilisatorischen Fortschritt und für ungeheuerliche Vernichtungskraft. Heute allerdings gibt es keine Instanz, die den Überbringer dieses ambivalenten Stoffes zur Strafe fesselt und damit die Menschheit zu einem vernünftigen Umgang mahnt. In der heutigen Risikogesellschaft gibt es keine Instanz, die den Umgang mit der Technik nach Kriterien der Vernunft einfordert, geschweige denn verbindlich regeln könnte. Dies wiegt angesichts der Möglichkeit der Selbstauslöschung der Menschheit schwer, ist gleichwohl Resultat der erfolgreichen Demokratisierung von Politik und Gesellschaft.

## 1. Technik – der entfesselte Prometheus?

Jede Stufe der geschichtlichen Entwicklung wurde von technologischen Innovationen begleitet oder durch sie hervorgerufen, die Technik war ständiger Wegbegleiter des menschlichen Geschlechts durch das Labyrinth der Geschichte. Insofern war und ist jede technische Erneuerung Auslöser von gesellschaftlicher Veränderung – und umgekehrt. Dieser Wegbegleiter wird nicht mehr nur als guter Hirte angesehen, denn die technologische Entwicklung hat heute dazu geführt, daß Technik nicht allein die gesellschaftlichen Verhältnisse permanent ändert, sondern sie im Extremfall schlicht beenden kann. Damit muß das traditionelle Verhältnis von Technik und Politik neu formuliert werden.

Sucht man nach gängigen Definitionen von Technik, so wird ihr eine fehlende so-

ziale 'Eigenständigkeit' zugesprochen, da Technik als anwendungsbezogene, interessegeleitete und systematische Organisation von Erfindungen charakterisiert wird, die durch eine bestimmte Nutzanwendung, in der Regel den privatwirtschaftlichen Gewinn, dominiert wird (1). Diese Auffassung ist insofern hilfreich, als sie die Instrumentalität technischer Entwicklung und Anwendung in den Focus der Betrachtung rückt; doch zu leicht wird dabei Anderes vergessen.

Zum einen ist die Technik nicht völlig indifferent gegenüber den Zwecken, der Zweck selbst formt den technischen Körper, sickert in seine Strukturen ein (2). Insofern ist die These von der Ambivalenz der Technik fragwürdig: Wechselt bspw. das Interesse vom Profit zur Partizipation, so wird die bisherige technische Struktur nicht zum Chamäleon, das sich fraglos dem neuen Interesse anpaßt und sich ihm rein instrumentell anschmiegt. Der Zweck formt notwendig die Technostruktur, und Technikanwendungen sind grundsätzlich als soziotechnische Systeme zu begreifen, deren Zweck nur durch die Zuarbeit von Menschen erfüllt wird, bei der Forschung, der Implementierung und der Anwendung. Jede neue Technikanwendung erfordert daher eine Reorganisation sozialer Strukturen, Verfahren und Verhaltensweisen und kann – nicht muß – an diesen Problemen trotz möglicherweise erweiterter Nutzanwendung scheitern. Die instrumentelle Nutzbarkeit ist insofern keine einbahnstraßenartige Determinante der Technikentwicklung und -anwendung, wenn auch die momentan dominierende.

Zum anderen entwickeln technische Systeme ab einer bestimmten Komplexität ein Eigenleben, das nur im funktionierenden Normalfall durch die Zwecksetzung dominiert und kontrolliert wird. Läuft die komplexe technische Struktur aus dem Ruder, so kann sie zum technischen Organismus sui generis werden, der eine unkontrollierbare Eigenentwicklung einschlägt, welche erst dann zum Stillstand kommt, wenn sich die technische Apparatur weitgehend selbst zerstört hat. Hier braucht

nicht auf Harrisburg und erst recht nicht auf Tschernobyl verwiesen zu werden, schon in kleineren Chemiebetrieben können bei einem Defekt im Produktionsablauf nicht vorhersehbare chemische Substanzen entstehen und unkontrollierbare Entwicklungen eintreten (3). Technologische Strukturen und Gebilde sind immer unvollständig und unvollkommen, sie können deshalb prinzipiell außer Kontrolle geraten (4). Bei Risiken, die individuell verantwortet werden müssen und geringe externe Auswirkungen haben, ist dies akzeptabel und ertragbar, bei Risiken mit dramatischen Auswirkungen, die selbst nationale Grenzen überschreiten und die menschliche Gattung überhaupt auslöschen können, wird die risikoproduzierende Technik schlechthin zum Problem.

Begreift man Technik als soziales System und Technikentwicklung als komplexen sozialen Prozess (5), in dem eine Vielzahl von Menschen und deren Handlungen durch ausgehandelten Konsens oder durch bindende Entscheidungen koordiniert werden müssen, so können aus diesem Sachverhalt auch Kriterien für die Technikentwicklung, die immer ein Prozess der Selektion ist, gewonnen werden. Bekanntlich werden nicht alle technischen Möglichkeiten realisiert; die wenigsten Projekte scheitern aber an der technischen Nichtrealisierbarkeit, also an innertechnischen Problemen, sondern werden aus nicht-technischen Gründen verworfen. Aus den technisch machbaren Projekten und Innovationen werden diejenigen zur Anwendung gelangen, die aus nicht-technischen Gründen, also aus normativen Wertungen heraus, bestimmte Nutzen versprechen.

In marktwirtschaftlich oder privatkapitalistisch organisierten Gesellschaften werden die wesentlichen technologischen Innovationen im Wissenschaftssystem und im ökonomischen System entwickelt, wobei letzteres selbst grundlegende technologische Entwicklungen vorantreibt. Technologische Innovationen in Form von Produkt-, Prozeß-, Werkstoff- und Organisationsinnovationen sind im ökonomischen System zum dominierenden Produktions-

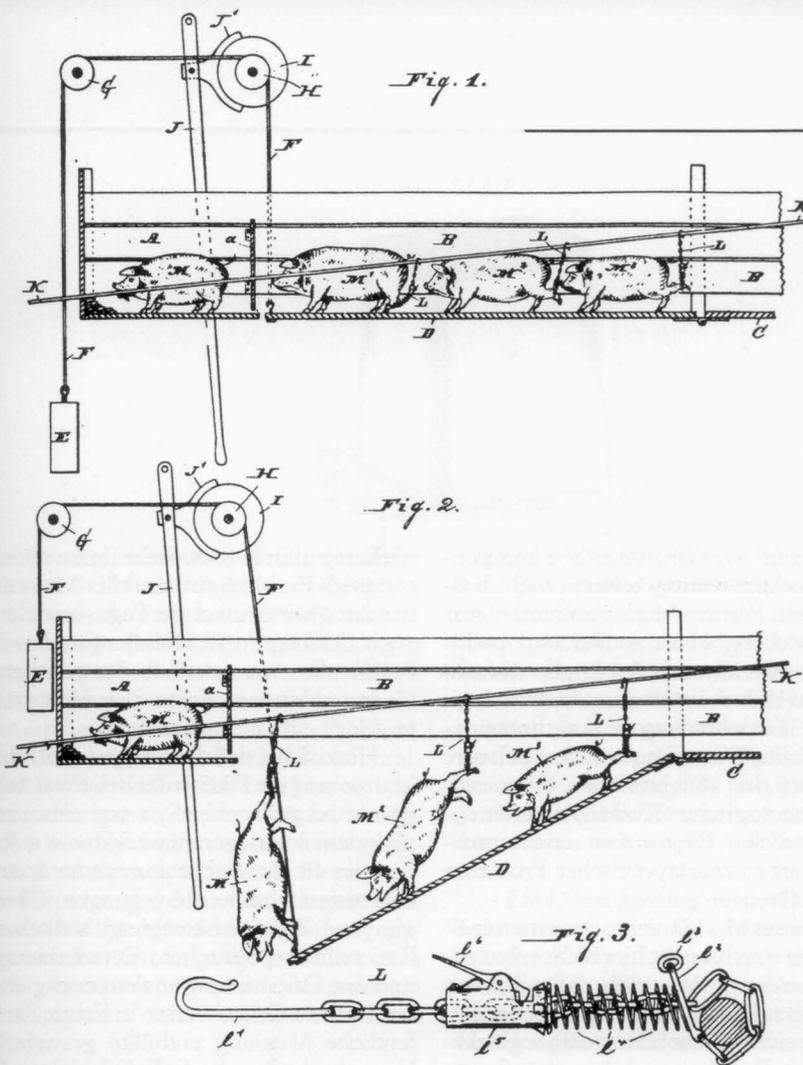


Fig. 1.

Fig. 2.

Fig. 3.

Apparat zum Einfangen und Aufhängen von Schweinen, 1882.

faktor geworden. Neuerungen werden hier v.a. aus erwarteter Zunahme des ökonomischen Nutzens vorgenommen. Dies schließt ein, daß man sich verkalkuliert oder Innovationen aus Prestige Gründen vorgenommen werden. Nicht nur die nationale, sondern auch die Weltmarktkonkurrenz zwingt bei Strafe des Untergangs zu einer permanenten Umgestaltung und Reorganisation der Betriebe durch neue Technologien. Dies hat Folgen für andere Teilsysteme, das ökonomische System und die anwendungsorientierte Wissenschaft ist zum Problemgenerator ersten Ranges geworden, das Risiken und Externalitäten produziert, die weit über seine Systemgrenzen hinausreichen und andere Teilsysteme der Gesellschaft unter Anpassungs- und Handlungsdruck setzt.

Das zentrale Kriterium, nach dem sich die technologische Entwicklung und ihre praktisch-ökonomische Anwendung steuert, ist der ökonomische Kalkül der Reichtumsproduktion einzelwirtschaftlicher Gebilde, die gegenseitig in Konkurrenz stehen. Daraus ergibt sich, daß das ökonomische System über keine Zentralinstanz, keinen innersystemischen Steuermechanismus verfügen kann, der außer dem ökonomischen Kalkül nach anderen

Wertmaßstäben die technologische Entwicklung steuert und plant. Somit fallen zentrale Entscheidungen, die weitreichende Folgen und Risiken für andere Teilsysteme der Gesellschaft produzieren, ohne übergreifende programmatische Vorstellungen und ohne demokratisch legitimierte Entscheidungsprozeduren. Es ist dies angesichts der produzierten Externalitäten die „programmlose Umkehrung des rationalen Handelns als 'Rationalisierungsprozess'“ (6). Die Hoffnung, daß der technische Fortschritt die zentralen sozialen, ökonomischen und ökologischen Probleme der modernen Industriegesellschaft lösen könnte, trägt religiöse Züge, der Glaube an die Omnipotenz des technischen Fortschritts ist zur 'civil religion' der Moderne geworden und wird von dem grandiosen Irrtum getragen, die zur Lösung technischer Probleme notwendige Vernunft sei mit der zur Lösung ökonomischer, sozialer und ökologischer Probleme gleichzusetzen.

Mit der immensen Steigerung der technologischen Produktivkräfte ging eine parallele Steigerung der damit verbundenen Risiken einher, die möglichen destruktiven Tendenzen treten schärfer zu Tage. Die moderne Industriegesellschaft ist auf dem

Weg in eine andere Moderne, sie ist auf dem Weg zur „Risikogesellschaft“ (7). Die privatwirtschaftlich gesteuerte Modernisierung konnte ein immenses Risikoniveau ansteuern, weil sie die Kosten dieser Entwicklung weitgehend externalisiert. Zum einen konnten die sozialen Kosten dieser Entwicklung – abgelöst von den Verursachungen – durch sozialstaatliche Sicherungssysteme kompensiert werden. Zum anderen wurden Risiken, die notwendig bei gefährlicheren Produktionsverfahren entstehen, versichert. Dadurch können weit höhere Risikoniveaus gefahren werden, da im Ernstfall der Schaden nicht vom individuellen Verursacher, sondern von der in der Versicherung zusammengeschlossenen Risikogemeinschaft getragen werden, was bekanntlich die Kosten für den Einzelnen erheblich senkt. Erst dieses Junktim zwischen Risikoproduktion und ihrer externalisierten Versicherung macht den Charakter der heutigen Risikogesellschaft aus, ein im übrigen in der Diskussion völlig vernachlässigter Sachverhalt.

Mit der Entwicklung zur Risikogesellschaft verändert sich zugleich der Charakter der Risiken. Sie nehmen nicht nur quantitativ bezüglich potentieller Betroffenheit zu, sondern verändern sich auch in ihrer qualitativen Struktur. Die alten Risiken werden durch unsichtbare, der sinnlichen Wahrnehmung entzogene überlagert, soziale Alltags- und wissenschaftliche Rationalitäten klaffen weit auseinander. Die Wissenschaft ist nicht mehr nur Verursacher neuer technologischer Entwicklungen, sie übernimmt zugleich das Definitions- und Rationalitätsmonopol über die Risikoproduktion im weitesten Sinne. So werden Wertfragen, wie beispielsweise die Abwägung zwischen ökonomischem Interesse und tragbarer Risikolage in technisch-mathematische Risikowahrscheinlichkeiten umdefiniert. Und für das Wissenschaftssystem gilt Analoges wie für das ökonomische: auch dieses verfügt über keine demokratisch legitimierte zentrale Entscheidungsinstanz, die technologische Weiterentwicklungen und Risikodefinitionen auf ihre Folgewirkungen im Voraus abschätzen und steuern könnte.

So wird die moderne Gesellschaft vom technischen Fortschritt endlos und letztlich bewußtlos umgegraben, ohne Wissen was anders sein könnte (und sollte), wohin der Weg geht und ob an Stelle des Umgegrabenen auch tatsächlich etwas Neues entsteht. So richtet sich der Blick erwartungsvoll auf das politische System, soll es doch die Instanz sein, die demokratisch legitimiert und nach vernünftigen Kriterien den ungewissen Selbstlauf des technologischen Fortschritts in sozial und moralisch vernünftige Bahnen leiten könnte.

### 2. Politik – der gefesselte Prometheus?

Das Modell des sozialen Rechtsstaates, wie er sich v.a. in der Nachkriegszeit entwickelt hat, basiert auf einer im Kern widersprüchlichen Konstruktion: Einmal soll der Staat als *Rechtsstaat* eine Sphäre des Eigenhabe freisetzen, die als genuin unpolitisch gedacht wird und innerhalb deren sich die ökonomischen Subjekte weitgehend ungehindert bewegen sollten. Als *sozialer Rechtsstaat* soll er die Eigendynamik der Ökonomie durch demokratisch legitimierte und vernünftige Entscheidungen bändigen, allen Individuen die gleiche Chance an der Teilhabe sozialer Rechte einräumen, soziale Ungleichheiten abbauen und die Folgewirkungen technologischer Entwicklungen und arbeitsmarktbedingter sozialer Risiken durch sozialstaatliche Leistungen kompensieren. Dieses wohlfahrtsstaatliche Modell war zugleich ein Konzept der Modernisierung, das seine legitimatorische Kraft heute zunehmend verliert. Es konnte nur bestehen, so lange die sozialen Ungleichheiten gesellschaftlich evident waren und genügend finanzielle Ressourcen vorhanden waren, ohne Einschränkung anderer Interessen diese Ungleichheiten abzubauen. Seine utopische Energie konnte es nur gewinnen, solange der Stand der technologischen und Produktivkraftentwicklungen die Illusion eines relativ autonomen Handlungsspielraums des politischen Systems nicht zerstörte und der weitgehende Konsens über das marktwirtschaftlich ge-

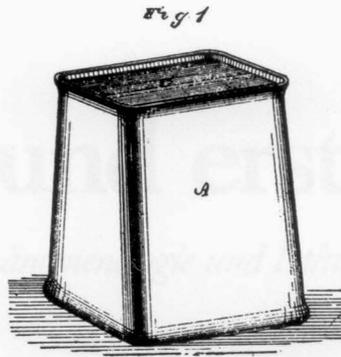
steuerte und wohlfahrtsstaatlich kompensierte Modernisierungskonzept nicht brüchig wurde. Diesem Modell immanent war die Vorstellung eines souveränen politischen Zentrums, einer Art Superrationalität, die im Parlament als demokratisch legitimerter Entscheidungsinstanz beheimatet sein sollte. Diese Konstruktion ist heute angesichts der zunehmenden Dimensionen technologischer Risiken, abnehmender finanzieller Ressourcen und zunehmender arbeitsmarktpolitischer Probleme an seine Grenzen gelangt.

Ob dieses Modell nicht schon immer eine Fiktion war, braucht hier nicht entschieden zu werden; vieles spricht dafür, daß sich die 'relative Autonomie des politischen Systems' in einem mehr oder weniger glücklichen „Sich-Durchwursteln“ erschöpfte (8). Gleichwohl beruhte dieses Modell auf realen Grundlagen und war nicht nur Fiktion, denn alle profitierten davon: Die prosperierende Wirtschaft entwickelte sich weitgehend ohne staatliche Eingriffe, konnte die abhängig Beschäftigten ausreichend mit Markteinkommen ausstatten und sie am Aufschwung partizipieren lassen; dem politischen System und den Sozialversicherungen standen ausreichend steuerliche Aufkommen bzw. Beitragseinnahmen zur Verfügung, um soziale Benachteiligungen abzubauen und um die Modernisierungsfolgen zu kompensieren; die bisher sozial Benachteiligten erlebten reale Verbesserungen; die Politiker konnten diese Erfolge als Ergebnis ihrer Politiken verkaufen und so die Fiktion eines politisch steuernden und relativ autonomen Zentrums aufbauen und aufrechterhalten. Doch dieses Konzept mußte an seinem Erfolg scheitern.

Die dramatischen Folgewirkungen der weitgehend ungesteuerten, gleichwohl erfolgreichen ökonomischen Entwicklung wurden zunehmend deutlich, wobei hier der Verweis auf Umweltschäden genügen muß. Die durch technologische Entwicklungen produzierte Risiken nahmen bisher nicht gekannte Ausmaße an, die Risiken der Kernenergie und der chemischen Industrie sind nur die Spitze des Eisberges. Die sozialen Folgen der Produktivkraftent-

wicklung durch technische Innovationen traten als Problem struktureller Massenarbeitslosigkeit deutlich zu Tage - und damit auch der begrenzte Handlungsradius der Politik, die dies innerhalb des politischen Codes verhindern wollte, aber nicht konnte.

Hinzu kam, daß die erfolgreiche Demokratisierung die Fiktion der 'relativen Autonomie des politischen Systems' entzauberte, indem sozusagen neue Akteure auftraten, die die Zentralinstanz entmachteten: Die neuen sozialen Bewegungen (Ökologie- und Friedensbewegung) stellten die Rationalität politischer Entscheidungen und ihre Orientierung an den propagierten normativen Grundwerten in Frage; die öffentliche Meinung enthüllte gravierende Umweltschäden, die die Politik nicht wahrhaben wollte und setzte das politische System unter Handlungs- und Legitimationsdruck; die Judikative v.a. allem Verwaltungsgerichte und das Bundesverfassungsgericht, trafen weitreichende Entscheidungen, wie z.B. in atomrechtlichen Genehmigungsverfahren oder in zentralen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen, wie z.B. beim Volkszählungsurteil; den Tarifparteien obliegen im Rahmen ihrer Autonomie zentrale Entscheidungen über technologische Umstrukturierungen des Produktionsablaufes; die technischen Verbände (z.B. der VDI und andere partikuläre Interessenverbände) üben im vorstaatlichen Raum einen erheblichen Einfluß auf die technologische Entwicklung aus; selbst genuin private Entscheidungen, wie z.B. der Geburtenumfang oder die Erwerbstätigkeit von Frauen, werden zum Problem für Sozial-, Bildungs- und Arbeitsmarktpolitik. In der politikwissenschaftlichen Diskussion werden diese Tendenzen unter Steuerungstheoretischen Fragestellungen thematisiert: die Rationalität und Reichweite statistischer Entscheidungen werden problematisiert, es werden neue Steuerungsmöglichkeiten gesucht, die eine Kombination staatlicher, verbandlicher und selbstregulativer Mechanismen vorsehen (9).



Wilsons Patent-Cornedbeef-Büchse, 1875. „Ein leichter Schlag auf das schmalere Ende C läßt das fest verpackte Fleisch in einem Stück herausgleiten, so daß es in Scheiben geschnitten werden kann.“

Wo möglicherweise eine Zunahme der Autonomie, Macht und Souveränität der Politik gefordert wäre, wird Politik entzaubert, der Ort politischer Entscheidungen wandert aus dem Parlament aus und verflüchtigt sich auf verschiedenste andere Instanzen; andererseits nimmt die Problem- und Risikoproduktion durch das ökonomische System und weitere technologische Entwicklungen zu. In die politische Semantik ist diese Entzauberung bereits eingesikert: der Anspruch auf eine nach vernünftigen Kriterien und demokratisch gestaltete gesellschaftliche Entwicklung ist aufgegeben worden, man begnügt sich mit einem weit reduzierteren Anspruch, der „sozialen Verträglichkeit“ des technischen Fortschritts.

### 3. Sozialverträgliche Technikgestaltung – Die gefesselte Entfesselung?

Mit dem Anspruch auf sozialverträgliche Technikgestaltung (10) und Technologiefolgenabschätzung (11) kommen unvermeidlich normativ-ethische Fragestellungen ins Spiel, die vom politischen System über einen politischen Code thematisiert werden (12), wobei der Begriff der Codierung in seinem technischen Entstehungszusammenhang durchaus wörtlich zu nehmen ist: nämlich im Sinne einer Transformation, besser einer Übersetzung eines Sachverhalts in ein andersartiges Symbolsystem.

Der Begriff der Verträglichkeit ist ursprünglich ein medizinischer, der Grad der Verträglichkeit beschreibt die Differenz zwischen der positiven Wirkung eines Medikaments und den unerwünschten Nebenwirkungen, die gleichwohl für die Heilung der Krankheit in Kauf genommen werden müssen. Die sprachliche Analogie verweist auf zentrale Momente einer normativen Grundstruktur, die dem Begriff und dem Konzept einer sozialverträglichen Technikgestaltung zugrunde liegen:

- Technischer Fortschritt ist unumgänglich und zwingend notwendig, negative Folgen sind unvermeidlich und müssen

- wie bei der medizinischen Therapie - in Kauf genommen werden. Unterm Strich sind die Wirkungen positiv, technischer Fortschritt läßt sich relativ umstandslos in sozialen Fortschritt überführen.

- Erst die grundsätzliche Gleichsetzung von technischem und sozialem Fortschritt erlaubt es, die negativen Folgen davon getrennt und nachträglich als „soziale Folgen“, als Nebenwirkungen zu thematisieren und - so weit möglich - zu kompensieren.

- Ein Dissens über die sozialen Folgen, Kontroversen über die Sozialverträglichkeit der Technologie setzen einen stillschweigenden Konsens über einen gegenüber demokratisch-legitimierten Entscheidungen verschlossenen Korridor voraus.

- Dieser Dissens wird politisch codiert und in der Regel über die Zuweisungen „progressiv“ und „konservativ“ ausgetragen. Dies ermöglicht es, hochkomplexe Probleme durch einen binären Schematismus zu strukturieren, politisch zu dramatisieren und gegenüber dem politischen Publikum als 'von oben' reduzierte und einfache Alternative zu präsentieren (13). Dies kann funktional sein, da es die grundsätzliche Verschlossenheit der technologischen und ökonomischen Entwicklung gegenüber politischen Entscheidungen verdeckt; es kann aber auch dysfunktional werden, nämlich dann, wenn notwendige politische Entscheidungen durch die binäre Codierung so wertgeladen werden, daß sich das politische System selbst blockiert.

Dieses normative Grundmuster hat den Anspruch auf eine nach gesellschaftlich und politisch vernünftigen Kriterien gestaltete Entwicklung grundsätzlich verabschiedet. Denn der Umfang und Wirkungsgrad von Politik wird - soweit sie überhaupt in diese Entwicklung eingreift - abhängig vom Problemdruck in Gestalt sozialer Problemlagen bzw. sozialer Problemgruppen, sofern sich diese ausreichend artikulieren können. Politik reduziert sich auf das *reaktiv* Notwendige, auf Beseitigung von Akzeptanzproblemen und Legitimationsverlusten, auf taktische Zugeständnisse an-

gesichts bevorstehender Wahlentscheidungen. Der Anspruch auf eine zielgerichtete, aktive Zukunftsgestaltung durch politisch bindende Entscheidungen ist aufgegeben, es tritt ein „Verlust an normativer Bestimmtheit von Politik“ (14) ein. Dieser selbstproduzierte Verlust ist schmerzlich.

Damit wird nicht vergessen, daß es das politische System und die in ihm Handelnden nicht leicht haben: die Komplexität der gesellschaftlichen Verhältnisse, die neue Unübersichtlichkeit, die Schwierigkeit, Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge aufzudecken, die Verwissenschaftlichung der Problemzusammenhänge, die institutionelle Zersplitterung des politischen Systems und die damit verbundene fragmentierte Wahrnehmung von sozialen und technologischen Problemstellungen, die Schwierigkeit ressortübergreifender Planung, die richtige Implementation von Programmen, die Fastunmöglichkeit der Wirkungskontrolle von Maßnahmen, dies alles sind reale Probleme. Sie können nicht mit dem Hinweis auf die Dummheit der Politiker - trotz erheblicher anekdotischer Evidenz - abgetan werden; gleichwohl kann damit auch nicht die freiwillige Selbstbeschränkung der Politik entschuldigt werden.

Zweierlei wäre zu überlegen: Wäre nicht eine eigenständige staatliche Technologieentwicklung angebracht, die ausgehend von einer Analyse sozialer Problemlagen und einer Analyse der 'Werkzeugeigenschaften' (Reese) neuer Technologien tragfähige Konzepte entwickelt, die zur Lösung dieser Probleme beitragen könnten und so eine Nachfrage nach neuen technologischen Konzepten sinnvoll steuert? Könnte dadurch nicht dem fast naturwüchsigen Prozess der technologischen Entwicklung, der als 'Trendverstärker' bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse wirkt, entgegengetreten werden? Das „Programm sozialer Technologie“, wie es am Beispiel vom sozialpolitisch sinnvollem Einsatz neuer Informationstechnologien u.a. im Bereich von Verbraucherberatung, der Aufbrechung der Isolation älterer Menschen und Orientierungsproblemen im Bil-

dungs- und Beschäftigungssystem entwickelt wurde (15), ist bahnbrechend und dennoch in der wissenschaftlichen und praktischen Auseinandersetzung weitgehend unbeachtet geblieben.

Zum anderen wäre nicht weniger, sondern mehr Macht des politischen Systems notwendig, um von dominierenden Interessen unabhängiger in technologische und gesellschaftliche Entwicklungen aktiv gestaltend eingreifen zu können.

Jedenfalls muß die Risikogesellschaft mit der Vorstellung leben, daß es keine Instanz mehr gibt, die als Globalrationalität, als 'Kopf' die gesamtgesellschaftliche Entwicklung organisiert und den komplexen Gesellschaftskörper zielgerecht steuert. Der Primat der gesellschaftlichen Problemverursachung wird weiterhin demokratisch-legitimierten Entscheidungsprozessen verschlossen bleiben, auch damit muß die Risikogesellschaft leben. Es ist nicht auszuschließen, daß sich der technische Fortschritt wie eine Lawine entwickelt, die

sich die Schädigungen und Zerstörungen ihrer Entwicklung einverleibt. Das kann – auch längerfristig – gutgehen, muß es aber nicht.

(1) So etwa: Ronge, V.: Instrumentelles Staatsverständnis und die Rationalität von Macht, Markt und Technik, in: Hartwich, H.-H. (Hg.): Politik und die Macht der Technik, Opladen 1986, S. 92-101; Böhret, C.: Politik und Technik, in: edb., S. 12-22

(2) Dazu Ullrich, O.: Technik und Herrschaft, Frankfurt 1979, bes. S. 151ff

(3) Bei einem Giftgasunfall der Chemiefirma Union Carbide, diesmal in den USA und nicht in Bophal, ist bei einem Defekt in der Produktion ein giftiges Gas entstanden, das ungehindert ins Freie gelangen konnte, weil es von der computergestützten Überwachungsanlage des Werkes nicht erkannt wurde. Es hätte sich, so der Firmensprecher, eigentlich nicht entwickeln können. Erst Ätzungen und Übelkeit der in der Umgebung des Werkes lebenden Bevölkerung machte auf die Existenz des giftigen Gases aufmerksam. Erst sehr spät wurde das Chemiewerk als Ursachenherd lokalisiert, weil die Firmenleitung bei ersten Anfragen keine außergewöhnli-

chen Vorkommnisse erkennen konnte, da nach der Überwachungsanlage alles normal funktionierte.

(4) Ropohl, G.: Die unvollkommene Technik, Frankfurt 1985

(5) So Keck, O.: Die Macht der Technik als Erscheinungsform kollektiver Unvernunft, in: Hartwich, H.-H. (Hg.), a.a.O., S. 318-327

(6) Beck, U.: Risikogesellschaft. Der Weg in die andere Moderne, Frankfurt 1986, S. 344

(7) Vgl. dazu und zum folgenden Beck, U., a.a.O.

(8) Dazu Lindblom, Ch.E.: Inkrementalismus. Die Lehre vom „Sich-Durchwursteln“, in: Narr, W.-D./Offe, C. (Hg.): Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität, Köln 1975, S. 161-177

(9) Exemplarisch dafür: Lehner, F.: Grenzen des Regierens, Königstein/Ts. 1979; Offe, C.: „Unregierbarkeit“, in: Habermas, J. (Hg.): Stichworte zur Geistigen Situation der Zeit, Bd. 1, Frankfurt 1979, S. 294-318; im Kontext der Verrechtlichungsdiskussion vgl. Teubner, G.: Verrechtlichung. Begriffe, Merkmale, Grenzen, Auswege, in: Kübler, F. (Hg.): Verrechtlichung von Wirtschaft, Arbeit und sozialer Solidarität, Frankfurt 1985, S. 289-344

(10) Zur Diskussion: Schatz, H.: Sozialverträglichkeit als technologiepolitisches Ziel. Zusammenfassung der Diskussion, in: Hartwich, H.-H. (Hg.), a.a.O. S. 328-336

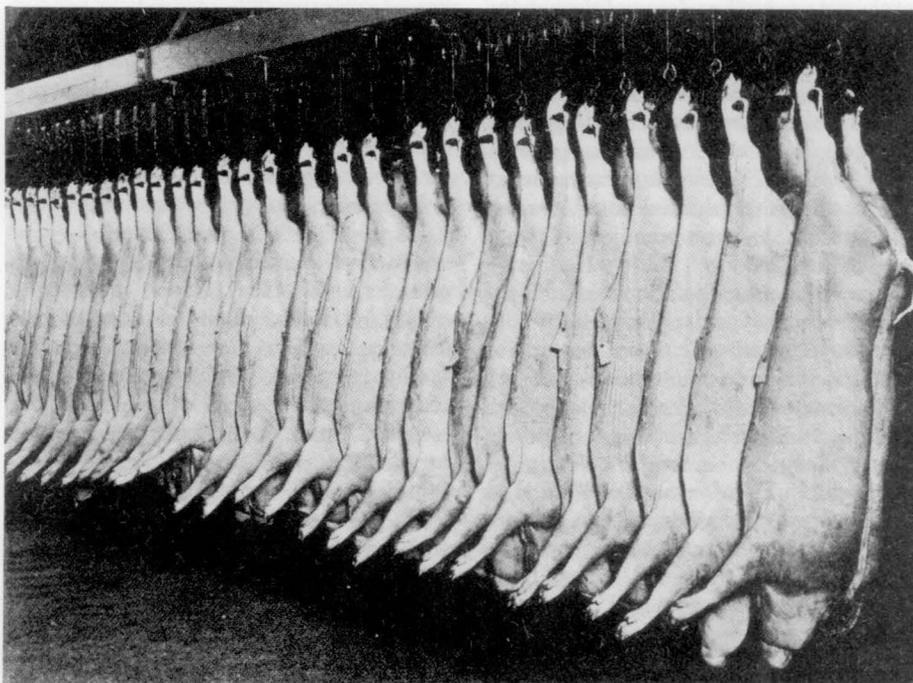
(11) Dazu Dierkes, M.: Technologiefolgenabschätzung als Interaktion von Sozialwissenschaften und Politik; weitaus kritischer: Reese, J.: Wissenschaft, Gesellschaft und die Rolle der Technologiefolgenabschätzung; sehr praktisch: Böhret, C./Franz, P.: Die parlamentarische Technologiefolgenabschätzung. Funktionen, Probleme und Organisationsmodelle; alle in: Hartwich, H.-H. (Hg.), a.a.O.

(12) Dazu Luhmann, N.: Der politische Code. „Progressiv“ und „konservativ“ in systemtheoretischer Sicht, in: Zeitschrift für Politik, 21. Jg. (1974), S. 253-271

(13) vgl. ebd.

(14) Hartwich, H.-H.: Technik als Gestaltungsaufgabe, in: ders. (Hg.), a.a.O., S. 41

(15) Vgl. Lange, H.-P. u.a.: Sozialpolitische Chancen der Informationstechnik. Zur staatlichen Förderung einer Sozialen Informationstechnologie, Frankfurt/New York 1982



Emmanuel Lévinas

# Antlitz und erste Gewalt

*Ein Gespräch über Phänomenologie und Ethik*

**Lenger:** Herr Professor Lévinas, über Ihre Philosophie hat Jacques Derrida schreiben können, daß sie uns zum Erzittern bringt. Zum Erzittern, weil sie die ethische Frage nach der Verantwortung und der Güte gegenüber dem Anderen nicht aus einem Seinsverstehen ableitet, sondern ausgehend von der Verantwortung für den Anderen die Frage nach dem Sein selbst stellt und öffnet. Zum Erzittern also, weil sie in Kategorien der Philosophie kenntlich machen will, was sich dem Bau der abendländischen Metaphysik entzieht, sich durch die Geschichte des abendländischen Denkens aber stets wie eine Wunde gezogen hat. Ich spreche von der jüdischen Tradition, von der Bibel, vom Talmud, die in Ihren Arbeiten gewärtig ist und die griechische Ordnung des Denkens – und in einer bestimmten Weise ist die Philosophie griechisch – stets untergräbt, unterbricht und öffnet. Sie sind 1905 in Litauen geboren worden...

**Lévinas:** Ende 1905, am vorletzten Tag.

**Lenger:** ...und mit der hebräischen Bibel großgeworden. Können Sie etwas über die Herausforderung sagen, die die jüdische Tradition für die Philosophie darstellt?

## Philosophie und Religion

**Lévinas:** Ich werde auf Ihre Fragen nicht in derselben Ordnung antworten, in der sie stehen.

Erstens: Philosophie kann sich nicht auf der Autorität der Bibel fundieren. Im Sprechen und im Schreiben muß beides unabhängig erscheinen. Das Biblische kann nur als Illustration erwähnt werden. Vom Verus kann keine Autorität für die Wahrheit bezogen werden. In diesem Sinn betrachte ich meine Arbeit nicht als theologisch verfaßt. Auch im Schreiben: als Autor des Philosophischen bin ich nicht immer derselbe, als der ich mir die Freude des Kommentars und der Exegese von Schriften erlaube. Das ist sehr wichtig. Natürlich zitiere ich die jüdische Tradition, aber stets so, als ob sie illustrieren könnte, was mir rein phänomenologisch als haltbar erscheint. Die Phänomenologie ist in einem bestimmten Sinn die wirkliche Quelle meiner Philosophie.

Zweitens kann man meiner Meinung nach nicht sagen, daß der Primat des Ethischen nicht philosophisch ist oder nicht philosophisch war. Der Primat der praktischen Vernunft bei Kant ist natürlich auf eine traditionelle Analyse der Vernunft gegründet. Aber das Resultat ist doch Ethik. Für den, der die Geschichte der Philosophie durchschaut, besteht das wirklich Neue bei Kant darin, daß er der praktischen Vernunft den Primat gegenüber der theoretischen verleiht. Es handelt sich um eine Einladung, anders zu philosophieren, nicht nur, sich anders zu verhalten. Es handelt sich nicht nur um eine Revolution des praktischen Verhaltens, sondern auch um eine Einladung, das Verhältnis des Theoretischen und des Ethischen auf neue Art und Weise zu betrachten.

Drittens: ich bin nicht der erste, der dies versucht hat. Man kann die Arbeit von Martin Buber oder von Gabriel Marcel nicht verwischen. Wenn man sich auf einem Boden bewegt, auf dem schon ein anderer gearbeitet hat, selbst wenn man dies nicht wußte, muß man sich an ihn erinnern. Denn man darf von ihm eine gewisse Ermutigung erwarten.

Das wäre also meine erste Antwort, das Verhältnis von Philosophie und Religion betreffend.

**Lenger:** Doch scheint mir die jüdische Tradition in Ihren Texten über ein nur illustrierendes Moment hinauszugehen. Zwar führen Sie das Biblische nie ein, um eine philosophische Aussage zu begründen; insofern ist der Hinweis auf die phänomenologische Quelle Ihres Denkens sehr wichtig, um mögliche Mißverständnisse zu beseitigen. Aber das Biblische spielt andererseits in Ihren Texten nicht nur beider. Markiert es nicht einen Ort, an dem das Denken in ein Ungedachtes fragt und – mit aller Vorsicht gesprochen – sich einer Erfahrung aussetzt, aus der das Denken sich selbst erst ermöglicht?

**Lévinas:** Natürlich bin ich von den jüdischen Texten sehr abhängig. Ich lese die Bibel als das Buch der Bücher. Das vorbiblische Europa erscheint mir geradezu als ein Erwarten der Bibel; denn das Menschliche

gibt es schon bei Homer oder Hesiod. Während die spätere Literatur, die Nationalliteratur, in der jedes Volk und jeder Mensch so etwas wie einen Grund ihres Lebens finden, mir als von der Bibel abhängig erscheint; Goethe oder Shakespeare lese ich als biblisch bedingt. In diesem Sinn kann und will ich das Verhältnis zur Bibel also keineswegs leugnen.

Aber obwohl ich aus Litauen stamme, habe ich zur jüdischen Tradition doch erst sehr spät Zugang gefunden. Sie wissen, daß Litauen innerhalb des Judentums etwas ganz außerordentliches war. Hier bildete sich ein bestimmter Typus von Judentum, der des Chassidismus, für den der Talmud zentral war. Doch ich habe sehr spät erst ein Verhältnis zum Talmud gewonnen, und ich bin kein Talmud-Spezialist. Ich fand einen außerordentlichen Lehrer in Paris – in Paris! – nach dem Krieg. Er hat mir eine andere Art und Weise nahegebracht, die jüdischen Bücher zu lesen und mir etwas abzuverlangen. Mein Verhältnis zum Talmud ist also noch europäisch, verstehen Sie, das ist sehr wichtig.

Meine rein philosophische Methode, die Sachen zu befragen, stammt dagegen aus der Phänomenologie. 1923 kam ich nach Frankreich, und in dieser Zeit stand ich unter dem großen Einfluß Henri Bergsons. Er unterrichtete zwar nicht mehr, lebte aber noch, und seine Arbeiten besaßen auch im offiziellen Unterricht großes Gewicht. Bergson habe ich nie verleugnet. 1927 ging ich dann für ein Jahr nach Freiburg. Ich habe zwei Semester bei Husserl und ein Semester bei Heidegger studiert. Und die Phänomenologie war für mich das große Ereignis, dieses Befragen des Hintergrunds, dieses Befragen des Horizonts, diese Methode, das Abstrakte zu inszenieren – so verstehe ich Husserls Methode. Und in Heideggers Arbeit sah ich von Anfang an die volle Entfaltung der phänomenologischen Methode, obgleich er nicht, wie Husserl, eine transzendente Reduktion gefordert hat. In diesem Sinn stehe ich zur Phänomenologie. Nicht, weil ich alle Thesen, alle Behauptungen, alle metaphysischen

Konsequenzen teile, aber meine Art und Weise zu denken stammt von Husserl.

Was dagegen die Religion angeht: Ich weiß nicht, ob ich an die Existenz Gottes in diesem traditionellen theologischen Sinn glaube. Mir erscheint wichtiger, daß die Bibel göttlich ist.

**Lenger:** Die Schrift.

**Lévinas:** Nicht als Ereignis eines Übereignens der Schrift durch Gott. Ich glaube an die Aktualität des Seins in diesem Buch, das darüber hinaus völlig atheistisch gelesen werden kann. Das Judentum, das Sein des Judentums, das in der Erfüllung der religiösen Gebote besteht, verstehe ich als eine Art und Weise, diesem Buch einen Kontext zu geben, eine Möglichkeit, dem Buch Bestand zu verleihen und es lesbar zu halten.

### Das Heilige im Menschen

**Lenger:** Ich frage einmal aus einer anderen Perspektive. Der furchtbare Satz Nietzsches „Gott ist tot“ markiert ja kein Ereignis im Sinn eines geschichtlichen Datums...

**Lévinas:** Richtig.

**Lenger:** ...sondern meint, was sich im Grund des abendländischen Denkens ereignet: die Bewegung eines Nihilismus, der in dem Satz „Gott ist tot“ in seine unabwiesbare Krisis gerät. Nun gibt es in Ihren Arbeiten stets diese Figur, daß Gott in das Denken einfällt; eine Figur, die durchaus nicht-theistisch gelesen werden kann, wie Sie das soeben angedeutet haben.

**Lévinas:** Ein gewisser Gott und eine gewisse Art, Gott zu denken, wie sie den positiven Religionsinstanzen erscheinen kann, sind sicherlich tot. Aber es kommt auf das Göttliche anders an als in seiner Kraft und Allmächtigkeit. Ich verneine beide nicht, aber ich frage nach ihren Ursprüngen.

Nietzsches Verneinung Gottes ist durch das 20. Jahrhundert bestätigt worden. Der Gott der Versprechung, der Gott der Verheißung, der gebende Gott, Gott als Substanz – das ist natürlich nicht aufrechterhalten. Aber das Erste, das Wunder des Wunders, besteht darin, daß ein Mensch für einen anderen Menschen einen Sinn haben kann.

**Lenger:** Ist dies der Ort, an dem Sie über den von Heidegger eröffneten Horizont einer Befragung des Seins hinausgehen?

**Lévinas:** Das Sein besteht in seinem Sein. Es geht dem Sein um sein Sein selbst. Sie kennen das Wort Heideggers: Das Dasein ist ein Sein, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Spinoza hat vom „Conatus Essendi“ gesprochen. Die Anstrengung zu sein ist Geschichte, erste Geschichte. Bei Heidegger ist diese Betrachtung sehr wichtig in dem berühmten Paragraphen von „Sein und Zeit“: Das Dasein hat zu sein, und weil es zu sein hat, ist es Jemeinigkeit. Das „Zu Sein“ ist ihm so streng und unabwiesbar auferlegt, daß es zu seiner Sache wird. Und dann fährt Heidegger fort: weil das Dasein jemeinig ist, ist das Sein ein Ich. Das ist die berühmte Stelle. Natürlich gibt es andere Stellen in „Sein und Zeit“, aber hier ist das Darwinische, der Kampf ums Sein, der alltägliche Kampf gegen die anderen bezeichnet. Die Geschichte der Menschheit ist auch Krieg.

Und doch kann im Menschlichen Heiligkeit vorkommen. Einer kann für den anderen sterben. Statistisch kann ich das nicht beweisen; statistisch würden wir wohl immer auf diese Anstrengung des Seins zu sein hinauskommen. Dennoch hat das Menschliche das Heilige stets als menschlich betrachtet. Der einzige Wert, der nie bestritten worden ist, ist die Heiligkeit. Und Heiligkeit ist die Möglichkeit, das Sein-zum-Tode-des-Anderen stärker zu empfinden als mein Sein-zum-Tod. Das ist kein Beweis. Aber immer, wenn so etwas vorkommt, sagen wir, das sei eigentlich menschlich. Daher habe ich versucht, im Verhältnis des Menschen zum Anderen, und zwar streng phänomenologisch, eine Stelle zu finden, an der dies erscheint. Und an diesem ausgezeichneten Ort des Hervorkommens spreche ich vom „Antlitz des Anderen“. Das ist im Menschen das Göttliche, in diesem ganz konkreten Sinn, und meine ganze Phänomenologie läuft darauf heraus: das Antlitz ist die Nacktheit des Anderen, das Ausgesetzt-Sein des Anderen, das Betteln des Anderen. Selbstverständlich gibt sich jedes Antlitz eine Wichtigkeit,

eine Position. Aber was ich als Antlitz des Anderen bezeichne, ist wichtiger als eine Krawatte: dieses „Ich bin da“, „Ich bin derjenige“, dieses Ausgesetzt-Sein, Exponiert-Sein. Und daher liegt im selben Augenblick im Antlitz ein Befehl. Ich empfinde es immer als Befehl, als Gebot, und zwar als das erste Gebot: „Du sollst nicht töten!“

Dazu kann ich Ihnen einen sehr schönen Midrasch erzählen. Ein Midrasch ist die Art und Weise, aus dem Sinn eines Textes einen ganz anderen Sinn, einen tieferen Sinn zu finden und dann auf den ersten Sinn zurückzukommen. Es geht in diesem Midrasch um die Frage, wie die Gebote auf den zwei Tafeln angeordnet waren. Nun, ich habe einmal ein Kloster besucht, dort standen auf der einen Tafel die ersten drei, auf der zweiten die anderen sieben Gebote. Das hat natürlich einen Sinn. Denn die ersten drei bestimmen das Verhältnis von Menschen zu Gott, die anderen sieben das Verhältnis zwischen den Menschen. In einem zweiten Fall standen auf jeder der beiden Tafeln alle zehn. Merkwürdig, nicht wahr? Aber es hat doch einen Sinn. Denn der Dekalog ist immer eine Welt, und hier gibt es zwei Welten. Die Weltlichkeit der Welt ist nicht einzig. Man kann sie ganz anders lesen. Schließlich eine dritte Möglichkeit, die Gebote anzuordnen: auf der einen Tafel fünf und auf der anderen Tafel fünf. Jetzt kann man sie auch horizontal lesen, und dann liest man: Ich bin der Gott, der Dich aus Ägypten herausgeführt hat, Du sollst nicht töten! Als ob die Einzigkeit Gottes, der Sinn Gottes, der mich aus Ägypten herausgeführt hat, in dem Gebot besteht: Du sollst nicht töten! Verstehen Sie? Ich fand das sehr schön.

### Das erste Sprechen

**Lenger:** Der Gott, der hier seinen Sinn offenbart, ist jedoch immer noch der positive Gott, der Gott der Allmächtigkeit, der Gott einer obersten Instanz. Von Nietzsche her gesehen also der Gott, dessen Denken die Bahnen des Nihilismus vorschreibt und in seine verzweifelte Krisis treibt.

**Lévinas:** Dieser Gott hat noch eine Stimme. Er spricht wie mit einer stummen Stimme, und dieses Sprechen wird gehört. Aber dieser Gott ist der tote Gott Nietzsches. Er hat sich in Auschwitz das Leben genommen.

Der andere Gott dagegen, der statisch nicht beweisbar ist und allein als Faktum der Menschlichkeit vorkommt, ist ein Protest gegen Auschwitz. Und dieser Gott erscheint im Antlitz des Anderen. In diesem Sinn fällt Gott ins Denken ein, aber in ein streng phänomenologisch verfaßtes Denken. Und das ist Ethik. Die Sinnhaftigkeit, der Sinn als solcher rührt vom Antlitz des Anderen her. Man sagt „Guten Tag!“, bevor man weiter miteinander spricht. Der gute Wunsch eröffnet alles weitere. In einem bestimmten Sinn ist das Denken, das Cogito selbst, immer schon Sprechen. Hier handelt es sich nicht um die psychologische Frage, ob es ein Denken ohne Sprechen geben kann. Selbst wenn es so etwas gibt, will sich das Denken sprechen. Und im Sagen ist man dem Anderen schon begegnet.

**Lenger:** Dies führt mich zu Husserl zurück. Husserl hatte versucht, auf dem Weg der transzendentalen Reduktion ein reines Schauen, ein reines Denken zu isolieren, das von aller Sprachvermittlung abgesetzt ist.

**Lévinas:** Das isoliert ist, ja.

**Lenger:** Indem Sie nun phänomenologisch zeigen, daß das Sprechen des Anderen dem Cogito vorangeht und jeden möglichen Sinn, jedes mögliche Denken erst eröffnet, indem Sie also zeigen, daß das Denken im Ausgang vom Anderen anhebt, haben Sie der transzendentalen Reduktion Husserls die Gefolgschaft verweigert.

**Lévinas:** Ja. Hier folge ich ihm nicht, und Heidegger entwickelt das auch bereits ganz anders als Husserl. Jedenfalls steht das Sprechen mitten im Denken. Viel wichtiger als die transzendentalen Reduktion bei Husserl ist für mich daher der phänomenologische Begriff der Intentionalität. In dem Sinn, daß es nicht nur eine Intentionalität des Theoretischen gibt, sondern daß auch das Werken, das Erkennen des Schönen

im Leben, das Wollen des Guten intentional ist. Und zwar nicht nur – wenn Sie Husserls Technik ein wenig kennen – Brentano nisch, nicht nur als Unterlage, als Fundierung des Geistigen.

Husserl selbst hat sein ganzes Leben an diesem Punkt gezögert. Er hat Brentano überwunden, indem er die Intentionalität auch nicht-theoretisch verstanden hat. Aber er ist doch wieder auf Brentano zurückgekommen, wenn er eine geistige Intentionalität verlangt, die man übrigens auch nachher des öfteren bei ihm finden kann. Sehen Sie, das ist bei Heidegger anders und besser entwickelt. Die „Zuhandenheit“ Heideggers auf den ersten Seiten von „Sein und Zeit“ meint, daß es für Heidegger ein bloßes Hinsehen nie geben wird. Er hat der Hand einen ganz anderen Zugang zum Sinn eröffnet als dem Schauen, dem Hinsehen. Das war für uns sehr wichtig, als wir „Sein und Zeit“ gelesen haben.

Denn was ich vom Antlitz des Anderen sage, ist auch eine Art zu denken, in der das Antlitz nicht im Gesehen-Werden erscheint. Zwar kann man das andere Gesicht als ein Porträt oder als eine Plastik ansehen. Aber es gibt hier zwei Worte: Visage, das heißt Gesicht; und devisager: das bedeutet, jemanden anzusehen, aber gerade in dem Sinn, das Gesicht gleichsam wegzuschieben. Im Deutschen kann man das nicht ausdrücken. Aber das alles korrespondiert mit Heideggers „Zuhandenheit“. Ich will Ihnen erzählen, wie man „Sein und Zeit“ in den zwanziger Jahren gelesen hat, als es erschien. Alle haben in den Universitäten darüber gesprochen; die Husserlianer waren untreu geworden und hatten Verrat geübt. Und hierbei spielte die „Zuhandenheit“, die begriffliche Stärke der „Zuhandenheit“ eine große Rolle. Sie war in meiner Umgebung viel wichtiger als die Thematisierung des Seins, diese mittlerweile berühmt gewordene ontologische Differenz. Zwar war die Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem stets sehr wichtig. Aber wichtiger noch war, daß es verschiedene Regionen des Seins gibt, daß sie nicht nur wesentlich verschieden, sondern verschieden in

ihrem Sein sind. Das ist eine Multiziplicität, und gerade diese Mehrhaltigkeit des Seins hat viel mehr erschüttert als die ontologische Differenz, die später so wichtig gewordene Thematisierung des Seins, das sich im Seienden immer entzieht. Diesen Gedanken gab es bei Heidegger schon ganz zu Anfang.

## Die Einzigkeit

**Lenger:** Eine Alternanz kündigt sich bei Heidegger an, die über das phänomenologische Universum Husserls hinausgeht. Dennoch haben Sie ja im Denken des Anderen nicht nur den Horizont Husserls, sondern auch das Denken des Seins bei Heidegger transzendiert.

**Lévinas:** Transzendiert? Nein, ich würde sagen: verlassen. Natürlich, das Phänomenologische im strengen Sinn genommen meint immer eine Korrelation zum Geistigen, Korrelation zum Bewußtsein, und in diesem Sinn bleibt es immer immanent. Bei Husserl ganz sicher. Nach der Reduktion ist jede Transzendenz Transzendenz in der Immanenz. Das Metaphysische besteht in dieser Immanenz, in diesem Darin-Sein. Bei Heidegger dagegen ist das Sein bereits transzendent, das ist die Differenz und eigentlich das ganz Neue. Und daher ist es keine originäre Schuld, innerhalb der Phänomenologie zu transzendieren.

Aber das Verhältnis zum Anderen als nicht-begriffen oder als nicht-umarmt, wie ich es phänomenologisch erscheinen lasse, rührt daher, daß dieses Verhältnis kein Bejahen und kein Moment des Wissens ist. Die Andersheit, in der der Andere erscheint, erscheint als Befehl. Und worüber ergeht dieser Befehl? Dieser Befehl ist ein Anrufen, ein Anruf zur Verantwortung. Er ist ein erstes Sprechen, das nicht nur Antwort, sondern zunächst Verantwortung verlangt. Das Verhältnis zwischen mir und dem Anderen ist kein Wissen, kein Erkennen des Anderen, sondern geht von seiner Schwäche aus. Es besteht darin, von seinem dem-Tod-Ausgesetzt-Sein berührt zu sein. Das ist das Verhältnis zum Anderen. Und daher gelange ich dazu, die transzen-

dentale Subjektivität nicht als hauptsächliches Moment von Subjektivität zu betrachten, das „Ich denke“ nicht als stolzen Herrn des Gegebenen anzusehen.

**Lenger:** Scheint hier auf, was in den biblischen Texten Demut genannt wird? Begründet sich die ethische Subjektivität im Unterschied zur transzendentalen in einer Geste der Unterwerfung, die vom Antlitz des Anderen geboten wird?

**Lévinas:** Meine Analyse führt mich des weiteren, und das ist sehr wichtig, auf eine Einzigkeit im Ich. Denn der Geliebte ist einzig. Die Intentionalität des Geliebten, nicht die des Individuums, ist Einzigkeit. Denn das Individuum steht noch im Genus. In der Liebe dagegen ist der Andere außerhalb eines Genus. Und ich, der ich das anerkenne, bin auserwählt. Auserwählt zu sein bedeutet daher im Unterschied zum transzendentalen Bewußtsein extreme Passivität. Denn das transzendente Bewußtsein, das Ich, ist immer Akt. Das Auserwählt-Sein dagegen, die Einzigkeit, ist extreme Passivität, ist Ergebenheit. Ich muß geben, aber ich bin ergeben, und diese Ergebenheit der Verantwortung bedeutet: wenn ich nicht der einzige bin, dem die Verantwortung zugehört, dann ist sie keine Verantwortung. Könnte man Verantwortung delegieren, so wäre sie nicht Verantwortung. Der Einzige, dem sie zufällt – darin besteht Ethik. Und in diesem Sinn behandelt meine Phänomenologie nicht die transzendente Subjektivität, sondern nimmt ihren Ausgang von der Analyse des Antlitzes.

Die Verantwortung, die diese Analyse offenbart, ist des weiteren nie ausgestanden, nie erledigt. Wenn man über einen Menschen sagt, er sei erledigt, oder wenn Ärzte über einen Patienten sagen, er sei verdammt, dann ist das nicht menschlich. Dieser Befund, nicht quitt zu sein, meint in „Totalität und Unendlichkeit“ eben nicht die große Ziffer, nicht die schlechte Unendlichkeit Hegels. Hegels schlechte Unendlichkeit, das Etcetera, ist das Immer-Weiter-Führen, und wenn man immer weiter führen muß, denkt man bereits den Gedanken der Unendlichkeit. Aber das Verhältnis zum Anderen ist nicht immer dasselbe; He-

gels Etcetera verschleudert die Unendlichkeit, die darin steckt. Jeder Schritt, der nicht zuende ist, ist nicht derselbe Schritt. Er ist immer der andere Schritt und immer nicht-erledigt. In diesem Sinn erscheint mir der Begriff der Unendlichkeit in dem Verhältnis zum Anderen, und Einzigkeit auf sich zu nehmen bedeutet daher auch nicht, die Einzigkeit zu konstatieren. Sie ist immer das Tun, das Schuldig-Sein. Sie ist eine Schuld ohne Verbrechen. In einem gewissen Sinn gibt es für die Verantwortung also überhaupt keine Vergangenheit. Oder sie kommt aus einer Vergangenheit, die nie Gegenwart war. Das wird dann für die Philosophie der Zeit sehr wichtig.

Heideggers ontologische Differenz kann man also nicht vergessen. Aber meine Phänomenologie macht sie nicht zur Güte der Weisheit. Der Andere, die Andersheit, die Differenz zwischen mir und dem Anderen ist entscheidend: mein Essen ist wichtig, doch das Essen des Anderen ist wichtiger. Und das steckt auch in der religiösen Tradition Europas, im Verhältnis von Judentum und Christentum. Rosenzweig war für dieses Verhältnis so wichtig wie der Besuch des Papstes in einer jüdischen Synagoge.

### Die Spur des Anderen

**Lenger:** In einem Aufsatz haben Sie dieses Verhältnis zum Anderen durch die Metapher eines Briefes und einer schriftlichen Korrespondenz beschrieben. Man kann die Bedeutung eines Briefes verstehen, ein Graphologe oder Psychoanalytiker kann vielleicht darüber hinaus an der Schreibweise des Briefes die eigentliche und verborgene Intention des Absenders enthüllen. Was aber nach allen Enthüllungen des Verborgenen bleibt, weder verborgen noch enthüllbar, sei die „Spur“, Spur des Anderen.

**Lévinas:** Die Spur des Anderen ist erstens die Spur Gottes, der nie da ist. Er ist schon vergangen. Daher verwende ich die dritte Person: Er. Darin liegt eine Unmöglichkeit, darin hat Er sie sich überlassen, indem Er sagt: Es gibt keine Gnade. In diesem Sinn ist

Er immer abwesend. Und das betrachte ich als Spur des Anderen im Menschen. In diesem Sinn ist jeder Mensch die Spur des Anderen. Der Andere ist Gott, der gerade in Gedanken einfällt.

Er fällt ein. Es wird also nicht alles deduziert. Wäre alles deduzierbar, wäre der Andere in das Ich eingeschlossen. Die Spur ist also Begriff für das, was nicht deduzierbar ist. Was bleibt? Es bleibt nur eine Spur, so als ob jemand dagewesen ist. Aber das beginnt mit dem Begriff eines Gottes, der ein „Er“ ist.

**Lenger:** In einem Brief lese ich, in einem Antlitz lese ich auch, was nicht zum Sprechen gebracht werden kann. Ist das erste Sprechen also eine erste Schrift? Ich spiele hier auf die Frage nach der Schrift an, weil sie in der platonischen Tradition des Wissens ja die Rolle des gefallen Engels spielt.

**Lévinas:** Ja, ja.

**Lenger:** In dieser Tradition, in der auch Husserl steht, muß das Phänomen in die Präsenz der mündlichen Rede gezogen werden...

**Lévinas:** Ja, richtig.

**Lenger:** ...um Phänomen zu sein, während die Schrift so etwas wie ein schlechter Ersatz ist, der reduziert werden muß. Nun haben Sie vorhin eine „stumme Stimme“ erwähnt, als Sie über das erste Sprechen sprachen. Denken Sie, daß dieses erste Sprechen als verfemte Schrift gedacht werden kann?

**Lévinas:** Die Schrift ist außerordentlich, weil sie kompliziert ist und kein Original kennt. Sehen Sie, diese Bücher hier sind Kommentare dieses einen Buchs. Und wollte man diesen Kommentar kommentieren, müßte man ebenso viele neue Bücher schreiben.

Man darf das Antlitz des Anderen also nicht mit dem Gesicht gleichsetzen. Das Gesicht ist nicht das einzige Antlitz. Eine Hand von Rodin – das ist Antlitz. Oder denken Sie an die Stelle in dem Buch des russischen Autors Wassilij Grossmann, der zunächst Kommunist war und später, völlig enttäuscht, den Hitlerismus mit dem Stalinismus gleichgesetzt hat. Wurde jemand

unter Stalin eingesperrt, schnitt man ihm zunächst die Knöpfe von der Hose ab, ein erster Akt, um die Menschen zu erniedrigen. Und da gibt es diese Stelle in seinem Roman, wo die Verhafteten an einem Schalter in einer Schlange stehen. Sie sehen nur ihre Rücken; aber auf dem Rücken gibt es alles: Freude, Furcht, Hoffnung, Verzweiflung. Der Rücken wird hier zum Antlitz. Diese Spur des Anderen ist also eine ganz andere Spur als die, mit der es Sherlock Holmes zu tun hat. Was tut Holmes? Er sucht, er deduziert, er rekonstruiert, was passiert ist. Aber wenn alles deduzierbar ist, gibt es keinen Anderen. Holmes lebt in einer Welt, in der es keinen Menschen, keinen Nächsten gibt.

## Das Griechische im Biblischen

**Lenger:** An dieser Stelle liegt natürlich die Frage nahe, wie im Ausgang von einer Phänomenologie des Anderen das Soziale und im weiteren das Politische zu denken sind.  
**Lévinas:** Ja, insofern ist das Verhältnis zum Anderen Sozialität, der Ursprung des Untereinanders, des Unter-Anderen-Seins. Und daher behaupte ich in der Konsequenz meiner Analyse, daß das Untereinander-Sein, also das Geschieden-Sein, mehr ist als das Eins-Sein. Also nicht wie bei Plotin, wo die Gemeinschaft der Menschheit in Zweiheit eine Degradation des Eins ist. Ganz im Gegenteil. Gerade dieses Zu-Zweit-Sein ist das Menschliche, das Geistige.

Und was das Verhältnis zur Politik angeht – gewiß verlangt die Ethik der ersten Erfahrung eine Verdammung der Politik, eine Ausschließung der Politik. Aber die Frage ist doch komplizierter. Alles, was wir bisher sagten, betraf das Ich und den Anderen, also zwei. Aber der dritte ist auch da. Also stehe ich zum einen und zum anderen. Denn der dritte ist auch ein Anderer. Zwar bin ich dem einen alles schuldig. Aber wenn der eine dem anderen ein Unrecht zufügt, muß ich vergleichen. Und Einzigkeit zu vergleichen ist der Ruf an das Wissen. Das Wissen kommt hinein, und bei all dem ist ja vorausgesetzt, daß wir zusammen sind, in

der Gegenwart sind, und Gegenwart ist Raum. Sie müssen zusammen sein im Raum, sie müssen betrachtet werden. Darin besteht eigentlich der Ruf an Griechenland. Hier kommt das Griechische in das Biblische hinein. Man muß untersuchen, man muß vergleichen, man muß beurteilen. Die Frage des Urteils tritt hier auf. Bisher gab es kein Urteil, sondern nur Vor-Urteil. Und in diesem Sinn basiert der Staat auf dem Ungenügen des Ethischen. Aber – und das ist wichtig – er beruht auf dem Ethischen, weil ich dem Dritten auch schuldig bin. Gewalt der Gerechtigkeit, rational bedingt. Das Griechische kommt hier ganz herein, die griechische Politik hat in diesem Sinn einen Sinn. Sie ist nicht Gewalt ohne Grund. Sie ist Gewalt der Berechnung, Gewalt eines Denkens des Seins. Das Denken des Seins ist ein Denken der Gegenwart, das heißt des gegenwärtigen Seins zusammen, des Zusammen-Seins im Raum. Der Raum steht dahinter und die Welt als Raum. Das ist ein wichtiges Moment in der Zeitlichkeit.

Wissen beruht also auf Gerechtigkeit; der Ruf an das Wissen ist das Verlangen nach Gerechtigkeit. Denn bis jetzt war keine Gerechtigkeit! Bisher war, christlich gesprochen, nur Karitas oder Misericordia, ein Wort, das ich übrigens liebe. Oder im Judentum heißt der Gott immer der barmherzige, hebräisch rachaman, und das bezeichnet den Ort, wo das Kind bei der Mutter liegt, also Gott ist hier als Frau gedacht. Erstens ist das Wissen also ein Aufruf oder das Bedürfnis nach einem Staat, dessen Gerechtigkeit immer noch in Frage steht. Und zweitens: hinter der Gerechtigkeit gibt es noch ein menschliches Verhältnis, auch für die Verdammten. Ich will Ihnen wieder ein Midrasch erzählen. In der Bibel steht: Du sollst das Antlitz des Anderen nicht ansehen. Und zwar in dem Sinne: wenn jemand vor dem Tribunal steht, fragt man nicht, wie seine soziale Lage ist. Da wird objektiv betrachtet. Man darf den Reichen nicht anders beurteilen als den Armen und auch den Armen nicht anders als den Reichen. Man darf den Armen auch nicht deshalb schon als gerecht ansehen, weil er arm ist.

Aber dann gibt es die andere Stelle: Gott wird dir sein Gesicht zuwenden. Also darf man das Gesicht einerseits nicht ansehen und darf es andererseits doch ansehen? Sicher. Vor dem Urteil nicht, nach dem Urteil ja. Das ist die Antwort im Text der Talmud-Bibel. Und in diesem Sinn meine ich, gibt es zu tun, auch nachdem der Richter sein Urteil gesprochen hat. Gerechtigkeit ist erste Gewalt, sie ist sicher Gewalt. Aber sie ist nicht das Antlitz. Sie ist immer das Nachdenken über das Antlitz des Anderen, und das ist immer eine Gewalt gegenüber dem Ersten.

## Zukunft ohne Subjekt

**Lenger:** Der Fluchtpunkt der Verantwortung, in die ich durch das Gebot des Anderen gestellt bin, besteht in Ihrem Denken darin, den Platz des Anderen einzunehmen, stellvertretend für den Anderen zu sein. Andererseits tritt der Andere, die Andersheit des Anderen jedoch nie in die Präsenz ein, sondern ist ihr stets entzogen oder abwesend. Der Andere ist stets vorübergegangen.

**Lévinas:** Ja, das ist sein Geschäft. Keine Reziprozität! Hier habe ich auch Kritik an Buber. Bei Buber steht das Ich zum Du wie das Du zum Ich. Durch den Staat, durch den Citoyen, durch das Verhältnis des Bürgers zum Bürger kommt die Gerechtigkeit und damit Reziprozität herein. Aber man muß sie von der Karitas, von der Misericordia unterscheiden. Karitas, die reziprok ist, ist keine Karitas. Wir leben als Bürger ganz konkret, und es ist nur gerecht, wenn der eine den anderen vergißt. Aber in der ersten, vorgängigen Bewegung bin ich alles schuldig.

**Lenger:** Doch wenn der Andere in seiner Andersheit stets vorübergegangen ist, kann ich seinen Platz nie einnehmen. In jenem Raum, in dem ich die Gegenwart versammle, ist er nicht gegenwärtig, sondern Abwesen und Anwesen nur als Spur.

**Lévinas:** Nein, so steht die Sache nicht. Blanchot sagt, Zusammen und Noch Nicht. Das kann nie zu Ende gedacht werden: Zusammen und Noch Nicht. Das ist ein Aus-

gang durch Worte, aber eigentlich ist dies das Phänomen, daß ich für den Anderen sterben kann. Sicher, er ist vorübergegangen, aber auch: er überlebt, er lebt weiter, er ist in diesem Sinn die Zukunft. Er ist nicht vorbeigegangen in seine Vergangenheit. Er kommt immer aus einer Vergangenheit, die nie meine Gegenwart war. Und daher gibt es eine gewisse Anarchie in dieser Vergangenheit.

**Lenger:** Die Wendung des Noch-Nicht, die Sie bei Blanchot zitiert haben – eröffnet sie nicht auch einen möglichen gemeinsamen Zeitraum von Zukunft? Einen Zeit-Raum des Entgegenkommens?

**Lévinas:** Ja, aber diese Zukunft ist nicht als Zukunft eines Subjekts gedacht. Im Gegenteil. So wie ich durch meine Verantwortung in die Vergangenheit der Menschheit eingehe, so gehe ich durch die Misericordia auch in die Zukunft der Menschheit ein. Ich nenne es immer Zu-Gott. „Adieu“ – das französische Wort „Adieu“ ist sehr gut. Zu-Gott. Wenn man das zu Ende denkt, ist Gott Zukunft. Gott ist Zeit. Nie erreicht, aber immer näher gekommen. Das sind gültige Strukturen der Zeitlichkeit und Gottes. Wir sind nie quitt, die Sache ist nie erledigt. Und obwohl sie nie erledigt ist, ist sie immer ganz neu. Für das Beginnen der Zukunft gibt es zwei Worte: *avenir*, das ist das, was ankommen wird, und *future*. Gott ist *future*, jedenfalls so, wie ich ihn als Anderen denke. Kein Gott, der ein happy end versichert. Devotion ohne Versprechen, aber das Gute, verstehen Sie? Ich gebe dem Guten eben dadurch einen ganz anderen Sinn als den einer Ergänzung des Seins, als einer Ewigkeit des Nicht-Vergehenden. Das Gute besteht gerade in der Misericordia für den Anderen.

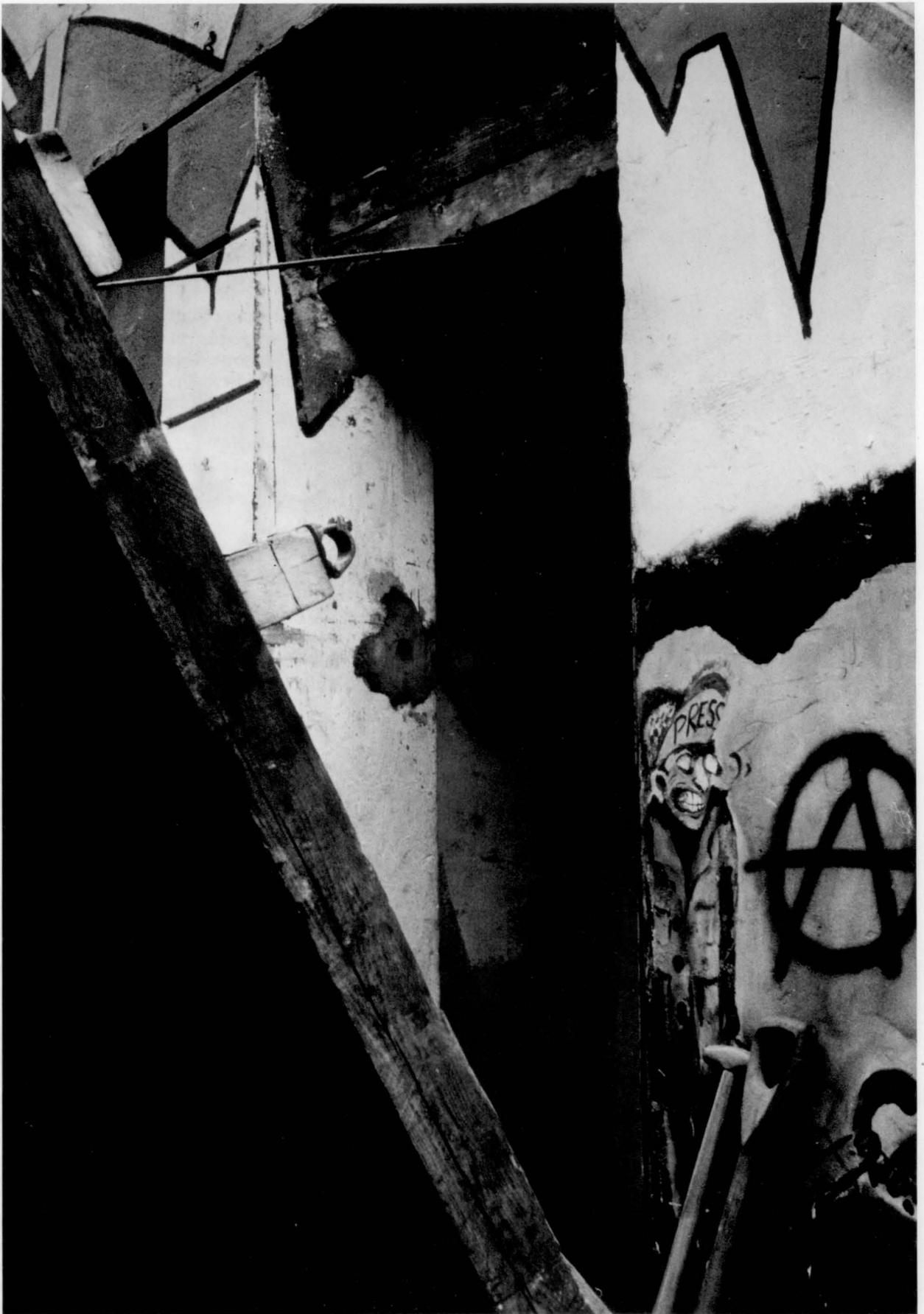
**Lenger:** Gestatten Sie eine letzte Frage. Es gibt in der jüdischen Tradition die Frage des Messianismus, einen Raum der Erwartung und der Vorbereitung...

**Lévinas:** Ja, aber das ist für mich durch Auschwitz in Frage gestellt. Das muß ich einfach und ganz persönlich sagen. Man muß den Sinn der Erlösung eben anders denken. Das nannte ich die Devotion ohne Versprechen. Die Liebe zu Gott ist die Lie-

be zur Thora. Das heißt, die Anerkennung der Güte ist wichtiger als die Liebe zu Gott. Oder die wirkliche Liebe zu Gott ist die Liebe zum Guten.

**Lenger:** Herr Prof. Lévinas, ich bedanke mich für dieses Gespräch und ganz besonders für Ihr Zuvorkommen, meine Fragen in deutscher Sprache beantwortet zu haben.











# Metapolitische Variationen

## I.

Über den politischen Diskurs etwas zu schreiben, stellt sich manchmal als eine „unmögliche“ Aufgabe dar. Denn ist nicht, frühestens seit den 30er Jahren und spätestens seit dem Scheitern der Studentenbewegung und der Revolution in der sogenannten Dritten Welt in den 70er Jahren, deutlich geworden, daß Politik scheinbar sinnlos geworden ist? Ist es nicht so, daß „emanzipatorische“ Politik ihre Perspektive verloren hätte, nämlich wirksam an Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden orientiert zu sein? Ist sie aber ohne diese Perspektive nicht ein eitles, langweiliges, immer wiederkehrendes, grausames Machtspiel? Wurde nicht die große Hoffnung des 20. Jahrhunderts bitter enttäuscht, wurden nicht viele der intelligentesten, sensibelsten und integersten Menschen soweit verblendet, daß sie dem Terror Legitimität lieferten (und zum Teil noch liefern)? Sind wir nicht an dem Punkt angelangt, wo nichts mehr zu erwarten ist und wir am besten, gleich den antiken Stoikern und Epikuräern „Apathie“ und „Ataraxie“, fern vom Treiben der „Welt“, suchen sollten?

Kommt nicht jedoch der ganze Katzenjammer heute daher, daß sich die sogenannte linke Intelligenz zu sehr auf Wunschbilder, auf verdinglichte Substanzbegriffe versteift hatte, trotz und gerade wegen der Entfremdungs- und Ideologiekritik? Waren deren Voraussetzungen nicht ihrerseits idealistisch, d.h. an Über-Ich-Vorstellungen orientiert? Als diese dem europäischen Humanismus und dem deutschen Idealismus (einschließlich des Marxismus) entnommenen, liebgewonnenen Bilder und Vorstellungen sich (zum größten Teil) als imaginäre Produkte zeigten, schien einem Teil sowohl der miserabilistischen als auch der hedonistischen Linken das Ende der Geschichte nah. Denn wenn man *alles*, alle seine Hoffnungen und Sehnsüchte an solche Begriffe wie „Vernunft“, „Totalität“, „Identität“, „Geschichte“, „Glück“, „Fortschritt“, „Utopie“, „Emanzipation“ gehängt hat, dann stand man, als das alles fragwürdig geworden war, in einer Sackgasse. Man hatte keine intellektuellen und moralischen Reserven mehr, um mit etwas anderem (neu-)anzufangen. Und vielen war es bequemer, „verrückt“ zu spielen oder ein apokalyptisches Ende herbeizusehen.

Die Weltgeschichte ist in ihrer ganzen Breite für den Angelus Novus ein riesiger Trümmerhaufen, eine Schädelstätte – kein Zweifel. Aber wir erfahren daraus noch mehr: daß es „Götterdämmerungsstimmungen“ zu allen Zeiten gegeben hat und daß sie immer wieder überwunden werden konnten. Nicht nur die Spätantike ist uns ein Beispiel. Auch in der Zeit der Religionskriege und der Bildung der Nationalstaaten im 16./17. Jahrhundert gab es viel Raum für Pessimismus, Skepsis, Mystik und „Verrücktspielen“.

Aus einer empirischen Wiederkehr braucht *keine* ewige zu werden: so etwas festzustellen scheint eine elementare Pflicht der Redlichkeit zu sein; Voraussetzung ist aber, daß man den Mechanismus der Wiederholung verstanden hat. Wenn gewisse Annahmen, an die bisher wie an Dogmen geglaubt wurde, aufgrund realer Erfahrungen nicht mehr überzeugen können, so ist der nächstliegende Weg nicht, aus der Not eine Tugend zu machen und das Kind mit dem Bade auszuschütten, sondern, noch an gewissen,

nicht „widerlegten“ Ideen festzuhalten und damit weiter zu arbeiten. Es ist ein Irrtum zu glauben, der Bankrott vieler traditioneller linker Theoreme verlange, *alles* überhaupt in Frage zu stellen. Vielmehr steht die kritische, analytische Arbeit des Aussortierens erst bevor. Hinter dem alten linken Anspruch standen durchaus Gedanken, die *nicht* automatisch obsolet geworden sind.

Daß es seit Stalin „keinen objektiven und zuverlässigen Indikator mehr dafür gebe, was historisch wahr sei“, daß die „Wahrheit“ zugunsten der Macht verschoben wurde, daß die Wahrheit auf der Strecke geblieben sei, was heißt das? Schon diese Formulierung impliziert eine verzerrte Antwort. Was ist das für eine „Wahrheit“, die alles mit sich „machen läßt“? *Was ist Wahrheit?* Diese Frage ist auch nach zweitausend Jahren noch aktuell. Aber wenn man jahrzehntelang die Wahrheit als eine „geschichtsphilosophisch fundierte Gewißheit eines vernünftigen Telos des historischen Prozesses und eines kollektiven Vernunftsubjekts, das den finalen Zustand freier und klassenloser Vergesellschaftung herzustellen imstande wäre“, betrachtet hatte, dann ist es nicht verwunderlich, daß diese humanistische Ersatzreligion irgendwann enttäuschen mußte. Im obigen Satz sind mehrere zweideutige Begriffe miteinander kombiniert, die eine ungeheure imaginäre Faszination ausgeübt haben (und noch, gerade auf Unterdrückte, ausüben).

Wer hat gesagt, daß es einen „objektiven und zuverlässigen“, ja institutionalisierten Indikator für die Wahrheit geben kann? Daß die „Gesellschaft“ und die Geschichte als „Totalität“ zu erfassen seien? Daß der Anspruch der 68er, die ganze Wahrheit zu „wissen“ und zu „realisieren“, dem Begehren nach Wahrheit entspricht? Daß es einen „Willen zur Wahrheit“ gibt und daß er mit dem Begehren nach Wahrheit identisch sei? Daß die Wahrheit ein „Wissen“ sei? Alle diese Behauptungen können nicht aufrechterhalten werden, und das wird üblicherweise unterstellt.

Um solche Fragen zu verstehen, bedarf es des psychoanalytischen *Hörens*, es bedarf der Fähigkeit, einen schmalen Weg zwischen der „objektiven“ Skylla und der „subjektiven“ Charybdis anzusteuern.

Wenn hier von der „Linken“ die Rede ist, dann repräsentiert dieses Wort die logische Vereinigung aller „möglichen“, aber real existierenden Linken. Die Linke wie die Rechte waren und sind immer im Plural zu denken. Doch genauso wie in der Ethik die Differenz Gut/Böse nicht ausreicht, ebenso wenig reicht in der Politik die Differenz Rechts/Links aus, um „alles“ zu begreifen. Sie bleibt aber, entgegen allen anders lautenden Behauptungen, grundlegend. Daß diese Differenz auf dem Hintergrund der Macht- und Klassenverhältnisse zu sehen ist, bleibt ein Gemeinplatz. Daß es aber das Phänomen der wiederholten Annäherung und Angleichung der Linken an die Rechte und umgekehrt gibt, das muß erklärt werden. Wer sich darüber noch wundert, der möge sich doch die elementare Tatsache überlegen, daß die Politik einen Diskurs darstellt, der nicht aus „Verhältnissen ableitbar“ ist und in dem real existierende Subjekte, individuell und kollektiv, miteinander konfrontiert werden und sich damit auch unbewußt identifizieren.

Wenn es dahingekommen ist, daß die Rechten und die Linken „dasselbe“ sagen und/oder tun, dann verliert die Politik ihren Sinn; das kann man in der Tat öfters feststellen. Nur damit ist noch lange nicht alles zu Ende, denn die Geschichte ist nichts anderes als das wiederholte Schwinden und Neuauftauchen der Differenz. Nicht nur, daß man nach der „kleinen Differenz“ immer wieder suchen muß, sondern sie ist immer wieder da und zwar nicht ohne das eigene Tun.

Nicht selten in der Geschichte gab es einen Mythenaustausch: ein Teil der Rechten übernimmt linke Mythen und umgekehrt. Die Wahlverwandtschaften, die daraus entstehen, reichen aber nicht aus, um mit gewissen „alternativen“ Kleinbürgern zu behaupten, es sei gleichgültig, ob man rechts oder links steht, es ginge nur um das „Überleben“. Wenn wir in diesem Artikel uns mehr mit linken als mit rechten Ideologien befassen, dann nicht, weil wir uns mit den Rechten „identifizieren“, sondern weil wir die Linke an ihrem eigenen Anspruch messen und herausfordern wollen.

Es gibt gewisse Symmetrien in der Ideenproduktion der linken und rechten Intellektuellen. Lacan weist in seinem Seminar über die Ethik auf eine merkwürdige Umkehrung hin. Zuerst sind, als Individuen, linke Intellektuelle solche, die eine *Narrenrolle* (meistens) übernehmen, was ihnen erlaubt, den Herrschenden, mehr oder weniger direkt, die Wahrheit zu sagen. Dagegen sind rechte Intellektuelle (meistens) ein *Gesindel* im Dienste ihrer Herren, denn sie rechtfertigen das Bestehende. Wenn beide Typen in der Folge sich jeweils zusammentun und „organisieren“, werden die Rollen meistens vertauscht: die ehemaligen Narren sind froh, aus der Hysterie herauszukommen und dem „Volke zu dienen“, sie werden damit zu blinden Dienern, zum Gesindel eines neuen Herrn, der sie „einzusetzen“ weiß. Die ehemaligen Diener, das rechte Gesindel, sind ihrerseits froh, nicht bloß zu dienen, sondern die Massen zu „informieren“, und sorgen dafür, daß am Schluß eine kollektive Narrheit und Hysterie zum bitteren Endkampf führt. Diese drastische Schilderung enthält die Warnung, sich weder auf irgendwelche „Engagements“ und Loyalitäten zu verlassen, noch selbstgefällig eine zugewiesene Rolle zu übernehmen, um weder Narr noch Gesindel zu werden.

Was darüber hinaus die Linken von den Rechten strukturell unterscheidet ist dies: Die Linken projizieren ihre subjektiven Leidensgeschichten auf die Weltgeschichte. Der eigene Raum des gespaltenen Subjekts wird damit liquidiert, die Spaltung des Subjekts ist nur noch eine Spaltung der Gesellschaft, die tendenziell in der Zukunft aufgehoben werden soll. Dadurch wird eine totale Historisierung und eine Moralisierung postuliert. Es ist immer der „andere an allem schuld“ (die „Verhältnisse“, der „Gegner“). Dasselbe tut natürlich die Gegenseite auch, es ist ja das Gesetz der imaginären Spiegelung. Aber die kulturelle Leistung der individuellen (bzw. eigenen) Selbstverantwortung wird zurückgenommen. Selbst die Freudsche Entdeckung der Struktur des Unbewußten oder der Massenpsychologie und der Phantasmenbildung soll nur für den „anderen“ gültig sein: es kann in den eigenen Reihen nicht wahr sein, was nicht sein darf. Die Linke ist gegenüber dem Diskurs des Herrn überwiegend blind (dem sie jedoch verfallen ist), und glaubt, ihn hysterisch zu verneinen und damit abzuschaffen.

Die Rechten gehen umgekehrt vor: sie projizieren ihre subjektive Struktur und den Diskurs des Herrn auf die Gesellschaft. Die Negation von Geschichte führt ebenfalls zu einer Moralisierung: die Spaltung in der Gesellschaft wird bloß als eine statische Verdopplung der Spaltung des Subjekts angesehen, und weil die letztere nicht aufhebbar ist, werden die herrschenden Widersprüche in der Gesellschaft legitimiert und verdrängt. Die Blindheit ist umgekehrt situiert wie oben: kollektive Prozesse werden auf individuelle, bewußte Akte reduziert.

Methodisch gesehen findet folgendes statt: das Spiel zwischen Synchronie und Diachronie des Signifikanten wird unterbrochen und gespalten; jeder nimmt die ihm „passende“ Seite heraus. Es ist

aber noch eine Unterstellung am Werk: „Individuum“ und „Kollektiv“ werden zu einem mythischen Gegensatz erhoben. Das Schlimme ist, daß der „Kollektivismus“ der Linken und der „Individualismus“ der Rechten „existieren“, sobald die Betroffenen selbst, diese von sich und vom anderen annehmen (es gibt freilich auch die Gegenbewegung: die faschistischen Horden und die individualistischen Anarchisten).

Der einzig relevante Unterschied zwischen den Rechten und den Linken liegt darin, daß von der hysterischen Position ein Weg zur Entdeckung der Wahrheit möglich ist, während er dem Diener des Herrn versperrt bleibt.

Von solchen „kritischen“ Überlegungen kann man keine neuen, „alternativen“ Rezepte, „wie man es besser machen sollte“, erwarten. Es war ja gerade diese Haltung, die von Führern und Geführten, die alte Herrschaftsverhältnisse mit Sicherheit reproduzierte. Es ist anstrengend genug, wenigstens *teilweise* einer Verdinglichung zu entkommen (denn ganz gelingt es nicht). Aber wie schwer ist es, den Verführungen des Selbst, des „man“, der Gruppe, der Klasse, der Nation zu entkommen! Immer wenn es um „heikle“, „schwierige“, „fundamentale“ Fragen geht, tritt vor einem Denker der Anspruch bzw. die Erwartung der anderen auf und verlangt – „menschlichallzumenschlich“ – nach Rezepten, und wenn es keine gibt, dann wird von vielen behauptet, es gäbe *keine* Möglichkeit, *etwas* von der Wahrheit zu erfahren. Wie kann man, angesichts der fast universell herrschenden *Distraction* (Zerstreuung, Konfusion), zu etwas *Abstraktion* (Zergliederung, Analyse) kommen, ohne sofort ihrer wieder verlustig zu werden? Eine pertinente Form von Abstraktion zu finden, heißt auch, trotz der romantischen Sirenen, denen sie „kalt“ vorkommt, unbeirrt seines Weges zu gehen, wohlwissend, daß im Grenzfall nur wenige mitkriegen, was hier auf dem Spiel steht.

Wäre es möglich, über politische Fragen zu schreiben und „große“, imaginär belastete Begriffe zu vermeiden, bzw. sie nicht in der üblichen Weise zu „kritisieren“ und zu zerreden? Man könnte doch vorsichtig und asymptotisch etwas andeuten und der Versuchung widerstehen, entweder zu fixe oder verschwommene Begriffe zu verwenden. Eine goldene Mitte gibt es nicht, jedoch Überraschungen, „Funde“, die als Partikularlösungen obiger Forderung genügen können.

## II.

In der Geschichte des abendländischen Denkens, insofern dieses bis in die materialistischen Varianten hinein „idealistisch“ geprägt war, wurden die *Einheit*, das *Ganze*, die Totalität zum Ausgangspunkt (oder Ziel) des Denkens. Die Differenz zwischen den Subjekten (und *in* den Subjekten), Klassen und Kulturen wurde nicht zu Ende gedacht, denn die differenten Elemente sind „Minieinheiten“ geblieben oder sie wurden wieder im großen „Ganzen“ aufgelöst.

Der Gedanke, daß die Menschen different, d.h. relativ unvergleichbar und einander nicht äquivalent sind und daß daraus ihre „Gleichheit“ nur implizit und unausgesprochen mitzusetzen ist, diese Idee wurde oft durch das Postulat einer abstrakten Gleichheit, einer abstrakten Vernunft verdrängt. Diese postulierte, identische „Substanz“ eines universellen, „gemeinsamen Zugs“ sollte veranlassen, daß die Subjekte, durch Partizipation an ihm, untereinander gleich werden und sich im anderen „wiederfinden“. Das Reale wurde dabei mit dem Symbolischen (dem Rationalen) identisch (koextensiv) gesetzt. Was in diese Identitätsbeziehung nicht hineinpaßt, wird verdrängt oder liquidiert, es ist „unvorstellbar“.

Der Humanismus impliziert z.T. einen Imperialismus: „ohne Imperialismus kein Humanismus“. Das liegt im Wesen jeder theoretischen, utopischen Gleichheit (bzw. Gleichmacherei). Sie ist „humanistisch“ weil sie vom „Menschen“, vom „Geschichtssubjekt“, als von einem möglichen und erwünschten (Gattungs-)Wesen spricht. „Der Mensch ist das Telos und die Idee, das anzustre-

bende Über-Ich und Ichideal (kollektiv und individuell), das imaginäre Bild von Vollkommenheit, das in den humanistischen und sozialistischen Fortschrittsideologien immer wiederkehrt. „Der Mensch hat sich an die Stelle des traditionellen Gottes gesetzt.“

Die Begriffe: Geschichtsphilosophie, vernünftiges Telos der Geschichte, kollektives Vernunftsubjekt, freie und klassenlose Vergesellschaftung, Gesellschaft als Totalität, Vernunft, können in dem spezifischen Zusammenhang, in dem sie gebraucht wurden (und noch werden), den Bereich des Imaginären nicht verlassen. Auch die Versuche, differenziert damit umzugehen, müssen an die Grenzen des Postulats stoßen, das dahinter steht: *die Identität von Sein und Sollen, Existenz und Essenz, Realem und Symbolischem, Individuum und Kollektiv, Subjekt und Selbst*. Das verbissene Festhalten an dieser Identität macht es, daß sie als imaginäre „Ganzheit“ wiederkehrt, die unter bestimmten Bedingungen totalitär werden muß. Die Infragestellung dieses Identitätspostulats ist eine notwendige Bedingung, wenn man die totalitäre Gefahr vermeiden will; es geht also um die Nichtidentität, die Differenz.

Aber was heißt das? Ausgehend von der konstitutiven Nichtidentität, der *Spaltung* des Subjekts, d.h. seinem Begehren, kann man von gesellschaftlichen Problemen und historischen Entwicklungen nicht so reden, als ob diese *unabhängig* von jener Spaltung „existieren“ und begriffen werden könnten. D.h. es gibt eine eigenartige, antinomische, zweideutige Bewegung, einen *Rhythmus* (eine Wiederholung des Nichtidentischen) der Geschichte, der darin besteht, daß es keine festgeschriebene „böse“ oder „gute“ Natur des Menschen geben kann, sondern daß die Menschen diesem „Unsicherheitsrisiko“ überantwortet sind und trotzdem „etwas“ daraus machen sollen.

Es gibt keine notwendige Aussage darüber, daß es z.B. immer Ungerechtigkeit und Krieg geben muß, aber ebensowenig eine Garantie, daß es sie nicht geben kann (wird). Man merke die ethische Dimension, die sich aus dieser schmalen Gratwanderung ergibt (eine andere Ethik kann es nicht geben). Denn es ist aufgegeben, einen schmalen, immer wieder gefährdeten und mißlingenden Weg dazwischen zu entdecken, so daß die begehrenden und handelnden Subjekte sagen können: *Da wo Es als blindes Schicksal waltete, sollen wir als „Ichs“ immer wieder, als gespaltene, nicht „autonome“ Subjekte, trotz der politischen, gesellschaftlichen, moralischen und kulturellen Machtmechanismen, die nicht allmächtig sind, ankommen.*

Eine solche indirekte und negative Bestimmung von Politik und Ethik ist all das, was man einer psychoanalytischen Position abgewinnen kann, die von der Nichtidentität des Subjekts ausgeht. Der Begriff der *Gerechtigkeit* kann auf diese Art „eingekreist“ werden; Widerstand gegen Ungerechtigkeit wird dadurch gestärkt. Er setzt aber weder einen kategorischen Imperativ, noch eine klassenlose, „einheitliche“ Gesellschaft voraus.

Die Infragestellung von etablierten Macht- und Herrschaftsverhältnissen kann nicht allein in der bisherigen Art der „Kritik“ stattfinden, die immer wissensorientiert ist. Der Begriff der *Gerechtigkeit* ist nicht ohne den Begriff der *symbolischen Differenz* zu denken, den gerade das Wissen, das an „Prozessen“ oder „Interaktionen“ orientiert ist, verdrängt und neutralisiert. Kritik als „Polizei des Wissens“ mag als polemischer Ausdruck manches durchaus richtig treffen, denn traditionellerweise ist Kritik mit einer zwanghaften Suche nach dem richtigen Wissen und Handeln verbunden und als Diskurs des Wissens ebnet sie die symbolische Differenz ein.

Der Überdruß an diesem spezifischen Diskurs und seine Ablehnung lassen ein Vakuum und eine Konfusion entstehen, wenn man nicht fähig oder willens ist, andere Diskurse zu entdecken.

Wenn die Psychoanalyse der Politik etwas zu „sagen“ hätte, dann nur insofern sie die fundierende Position des Begehrens, d.h. des Wortes, in Erinnerung ruft. Dies hätte weitreichende Konsequenzen, nicht im Sinne einer (unmöglichen) Versöhnung, sondern im folgenden Sinne:

1) Eine Rehabilitierung des Wortes und der Ideen in Wirtschaft, Staat und Kultur und das Zurückdrängen des technischen Denkens, das immer mehr die Menschheit, die Kultur und die Natur zu zerstören droht.

Ideen sind nicht mit Normen bzw. Werten und noch weniger mit Mythen bzw. Utopien gleichzusetzen. Normen sind Formationen des Über-Ich, und wer die Psychoanalyse ernst nimmt, kann nicht mehr im normativ orientierten Denken und Handeln, die auf der inneren Selbstunterdrückung des Begehrens basieren, eine Alternative finden. Ebensowenig in Mythen, in welchen die Forderung nach Individuierung im Schoße einer idealisierten und allumschlingenden Natur rückgängig gemacht wird.

Die Infragestellung von bisher dominierenden Normen, Mythen und Ideen oder die Konstatierung ihres schwindenden Einflusses in modernen Gesellschaften bedeutet nicht, daß diese ohne jene existieren können, oder daß die Subjekte sie nicht weiter produzieren werden. Rehabilitierung der Ideen heißt zu wissen, daß an den Worten, den Signifikanten, immer etwas ideierendes, idealisierendes, imaginäres haftet, dem man am besten Rechnung trägt, indem man es akzeptiert und nicht als das „Böse“ bekämpft. Wenn Worte binden, so können sie auch lösen, und darauf kommt es an. Ideologische und imaginäre Produkte (Normen, Mythen) werden aufgelöst und verschoben.

2) Ideen sind nicht in Reinform zu haben, sondern nur als das, was sich in den Brüchen und Lücken der Ideologien zeigt. Für den politischen Diskurs ist gerade diese Dialektik zwischen Idee und Ideologie wesentlich. Das klassische Beispiel ist der „Sozialismus“. Niemand weiß genau, ob er eine Idee ist oder eine moralische Norm, ein Mythos, das was schon als Weltsystem existiert oder das was die Sozialisation, seit den Anfängen der gleichnamigen Bewegung, in allen miteinander verfeindeten Varianten, denken und tun und an Ideologien produzieren. Es ist klar, daß man *alle* diese Aspekte gleich ernst nehmen, und daß die Analyse der Ideologien den Ausgangspunkt bilden muß.

3) *Nicht alles* ist politisch. Die Abkehr vom Totalitätsdenken befreit vom Zwang, „alles mit allem“ immer vermitteln zu müssen. „Nicht alles“ bedeutet, daß es räumliche, zeitliche und funktionelle Verschiebungen und Verdichtungen d.h. Differenzen gibt, die die Lebens- und Sinn-notwendigen Atem- und Ruhepausen gewährleisten. Nicht alles hat immer einen (oder mehr als einen) Sinn oder eine Funktion. Was hier und jetzt nicht politisch ist, kann es später werden und umgekehrt, und es kommt wesentlich auf diese Bewegungen an. Die Subjekte können nur durch diese Veränderungen existieren, so wie das Begehren sich nur in den Lücken der bewußten, institutionalisierten Diskurse bemerkbar machen kann. Beides ist nötig: die Pluralität der Diskurse und die Lücken dazwischen.

4) Aus dem bisherigen folgt die Forderung nach einem nicht ideenlosen, nicht idealisierten und nicht totalen Begriff von Politik. Er impliziert noch, daß es unvermeidlich ist, genauso wie für das Subjekt im Alltag, sich Unsicherheitsfaktoren und Risiken in der Politik auszusetzen. Es verlangt immer einen Preis, der Ursache seines Begehrens näher zu kommen, denn es muß dem Realitätsprinzip Rechnung getragen werden, bevor man es vielleicht ein bißchen ändern kann. D.h. es gibt immer nur partielle und nicht beabsichtigte Lösungen, die man nicht verwerfen, verleugnen oder verdrängen kann. Man kann sich fragen, warum man in der Politik wie im Alltag immer das Gute will und stets das Böse schafft, woran das liegt und wie eine reale Veränderung trotzdem möglich ist.

5) Will man im politischen Diskurs, d.h. in der politischen Praxis, nicht dem Irrationalismus verfallen, so wird das nur durch die Hervorhebung des Symbolischen möglich (aber nicht garantiert). Die Liebe hat *nichts* mit der Politik zu tun. Liebe zu bestimmten Führerpersonen und Identifizierung mit ihnen bzw. mit den Genossen, als der massenpsychologische Mechanismus der Mobilisierung, führt immer zu Reproduktion von Herrschaft und zu Ka-

tastrophen. Die sogenannte „Überidentifizierung“ dürfte als Phänomen gerade in Deutschland nicht unbekannt sein: man „fühlt sich ein“ in die Russen oder in die Amerikaner, in die Frauen, in die Minderheiten, in die fremden Völker, in die Natur und in alles mögliche und glaubt, dadurch das „Böse“ besiegt zu haben. Durch diesen unerträglichen Moralismus verstrickt man sich noch mehr in der imaginären Entfremdung im anderen.

6) Ein politischer Diskurs, der den Fallen des Imaginären (teilweise) entkommen möchte, kann sich einerseits nur auf die Mythen und Phantasmen zersetzende Macht des Symbolischen, ebenso sehr aber auf die erhaltende und bindende, verpflichtende Funktion der Kulturtradition stützen.

Gerade die Bedeutung der Kulturtradition (die nicht mit Folklore identisch ist), als einer Widerstandskraft gegen den Rückfall in die Barbarei, wird in Deutschland von sehr vielen Linken ständig verdrängt. Nicht selten trifft man auf eine sonderbare Haltung, die aus einer Mischung aus Wissenschaftsgläubigkeit und romantischem Gefühlskult besteht: Rationalität wird mit Wissen und Wahrheit mit Gefühlen verwechselt.

Die symbolische Differenz überwindet die traditionellen, imaginären Gegensätze zwischen „kalter Vernunft“ und „warmem Gefühl“, denn die Spaltung des Subjekts geht quer durch jenen Gegensatz, der nur ein manifester, verschobener Gegensatz ist. Solche Gegensätze wie: Ökonomie – Ökologie, Atomenergie – weiche Energie, Abrüstung – Verteidigungsfähigkeit, Leistungsprinzip – Nichtleistungsorientierung usw. sind neu zu überdenken.

7) Es ist unhaltbar, die Warenverhältnisse für *alles* verantwortlich zu machen. Das Warenverhältnis kann weder total in einer Gesellschaft herrschen, noch gar nicht die unbewußte psychische Struktur der Subjekte konstituieren. Es kann aber sehr wohl die kulturelle Nivellierung fördern, d.h. durch das Warenäquivalent die Identität, bzw. Äquivalenz zwischen Mann und Frau, Jung und Alt, Nutzen und Zweckfreiheit, Arbeit und Freizeit, Macht und Autorität, Wissen und Wahrheit unterstützen und unaufhörlich Langeweile, Frustration, Unbehagen und „Ausflippen“ produzieren, und zwar gerade auch in scheinbar „antikapitalistischen“ Diskursen.

Eine nivellierte Waren/Massengesellschaft ist eine Gesellschaft, in der die symbolische, und als Folge davon die sexuelle Differenz zunehmend verleugnet werden. Sie ist auch eine tendenziell „vaterlose“ Gesellschaft. Nur ein an totaler Historisierung orientiertes Denken könnte den gedanklichen Kurzschluß produzieren, der darin besteht, den Signifikanten mit der Ware gleich zu setzen.

Die Phänomene der Nivellierung werden vor allem durch bestimmte Massenmedien und die Technisierung des Alltags in der Konsumgesellschaft und nicht durch die „Ware im Allgemeinen“ bewirkt. Die Äquivalenzen können nicht durch polare Antagonismen und Hierarchien, wie es das konservative Denken will, aufgelöst werden. Es ist gerade die besondere Leistung des Symbolischen, weder Äquivalenz, noch Polarität, sondern Differenz zu sein.

8) Wenn es um die Möglichkeit politischer Analyse geht, dann kann man weder von einem idealisierten Sollbegriff, noch von einem „realistischen“ Machtbegriff ausgehen. Auch unter günstigen Bedingungen ist keine Politik denkbar, die nicht von imaginärer „Trägheit“ begleitet wird, daran ändert die beste Intention oder Kontrolle nichts. Keine Politik ist ohne konkurrierende, miteinander rivalisierende Klassen, Gruppen, Ideen möglich. Identifikationszwänge, Abgrenzungsmanöver, Täuschungen, Ideologiereizung, Gruppenzwänge, alle diese imaginären Haltungen und Handlungen sind unvermeidlich. Sicher aber gibt es Politik und „Politik“: nicht alles daran ist imaginär (und nicht im selben Maß). Nicht umsonst hilft die Ritualisierung von politischen Handlungen einerseits und die Forderung nach Wahrheit, d.h. nach der wiederholten Aufdeckung der Verhältnisse andererseits, wenigstens ein einigermaßen „zivilisiertes“ Umgehen miteinander einzuhalten,

verhindert also, den politischen Gegner physisch und psychisch zu liquidieren.

Auch wenn man Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden als Hauptziele einer Politik akzeptiert, kommt es wesentlich darauf an, *wie* man vorgeht und mit der Negation dieser Ziele fertig wird: idealistisches, fanatisches, naives oder schulmeisterliches Handeln führt das Gegenteil herbei. *Frieden* kann sehr verschiedene Bedingungen haben, aber nicht *jeder* Friede ist „wertvoll“: es dürfte weder ein „fauler, feiger“ Friede sein und noch weniger eine „Befriedung“ sein. Die Fähigkeit zur Verteidigung und der Wille dazu stellen eine reale Notwendigkeit dar, wenn man nicht zum Knechte werden will. Es geht also nicht um die Bestimmung von idealen Möglichkeitsbedingungen des politischen Handelns, sondern vielmehr um das Verhältnis des Begehrens zum Realitätsprinzip.

Ernst Vollrath

# Urteilkraft: Unsichtbares Maß

*Ein Gespräch über das Politische*

**Nosratian:** Herr Vollrath, Sie haben – vor einigen Jahren – ein Buch geschrieben: 'Die Rekonstruktion der politischen Urteilkraft'. Rekonstruktion – warum ist sie erforderlich, und wozu ist sie tauglich?

**Vollrath:** Nun, ich bin ausgegangen von ganz bestimmten Erfahrungen: der Erfahrung des Totalitarismus, des Zusammenbruchs Deutschlands. Dann kamen die Erfahrungen des Kolonialismus in Afrika hinzu – dort habe ich eine Zeit gelebt. Erfahrungen dieser oder ähnlicher Art haben mich dazu gebracht, nachzudenken über das Politische. Ermutigt wurde ich durch Hannah Arendt, die ich in den späten 60er Jahren in der Schweiz kennenlernte. Dabei bin ich darauf gestoßen, daß ihr Denken auf dem beruhte, was sie die Urteilkraft nannte: nicht auf einem objektiven Begriff kognitiver Art. Sie hat diese These über ihr Werk von mir akzeptiert und angefangen, die verschiedenen und zerstreuten Bemerkungen dazu mehr systematisch zusammenzufassen. Sie holte mich dann nach New York. Dort haben wir zusammen immer wieder dies Problem durchgesprochen. Die erste Frucht dieser Diskussion war mein Versuch, eine Theorie der Urteilkraft zu schreiben. Damals war ich mit Hannah Arendt selbst der Meinung, daß man zurückgehen könnte auf ältere Elemente, also auf das Ganze der griechischen Phronesis und die dazu gehörigen Konzepte, so daß man die Theorie der Urteilkraft bloß noch zu rekonstruieren brauchte. Für sie wie für mich waren dabei die Ansätze bei Kant das Wichtigste.

**Nosratian:** Für Sie war Kants 'Kritik der Urteilkraft' eine Schnittstelle in der Geschichte des politischen Denkens.

**Vollrath:** Das war damals unsere gemeinsame Überzeugung. Wir wollten den Versuch machen, den außerordentlichen Mangel an Urteilkraft, der unsere Zeit kennzeichnet, zu beheben. Und das einzige, was vorlag, war die Kantische Kritik der Urteilkraft. Deren politische Konnotation wollten wir ausarbeiten.

**Nosratian:** Darauf kommen wir dann noch. Nun sagt aber Kant, daß der Mangel

an Urteilkraft ein Gebrechen sei, das gar nicht behoben werden könne.

**Vollrath:** „Der Mangel an Urteilkraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelpfen.“

**Nosratian:** Sie wollten nun gerne – im Verein mit Hannah Arendt – diesem Gebrechen zu Leibe rücken.

**Vollrath:** Ich würde darauf zweierlei antworten. Es gibt einmal diesen Kantischen Satz, daß diesem Gebrechen nicht abzuhelpfen ist. Es gibt einen älteren – verwandten – Satz der aristotelischen Theorie der Phronesis (einer Vorform der Urteilkraft): daß man sie nicht lernen kann.

**Nosratian:** Man kann sie nur üben. Sie kann nicht gelehrt werden.

**Vollrath:** Keine theoretische Rekonstruktion hilft irgendetwas. Aber: Wenn man die beiden Aussagen zusammennimmt, dann heißt das: Der Mensch ist, was seine urteilende Vernunft anbelangt, so beschaffen, daß er sie aufbringen kann. Nach den fürchterlichen Ereignissen dieses Jahrhunderts muß man ihm zumuten, sie zu gebrauchen. Das ist das eine, die These gleichsam, daß der Mensch ein welthaft urteilendes Wesen ist. Ich will gar nicht darauf eingehen, ob er das von Natur oder durch Kultur ist. Es muß aber soviel vernünftige Urteilkraft im Menschen sein, daß er die Welt vernünftig gestalten kann. Das andere ist die allerdings erst später gewonnene Einsicht, daß gerade die deutsche Kultur in ihrem Selbstverständnis nicht politisch qualifiziert ist. Gerade die Größe der deutschen Kultur ist ausschließlich zentriert um Philosophie, Musik, Literatur und um die Wissenschaften – nicht aber um das Politische. Auch das zeigt sich in den Ereignissen des Jahrhunderts, wo der Ausfall der Urteilkraft zumindest mitbeteiligt ist an der nationalsozialistischen Herrschaft. Daher der Versuch, sie zu rekonstruieren. Aber ich bin mir darüber im Klaren, daß eine theoretische Rekonstruktion nicht sehr viel bringt.

**Nosratian:** Nun führen Sie selbst eine Reihe von 'theoretischen' Argumentationsfiguren ein, die von der aristotelischen 'Klug-

heit' bis zur Kantischen Urteilkraft reichen.

**Vollrath:** Das ist unser Verhältnis zur Tradition: Kulturen, die traditionellerweise politisch qualifiziert sind – für mich die anglo-amerikanische Kultur, bei allem, was man zur gegenwärtigen Politik sagen kann – bedürfen einer solchen Rekonstruktion nicht in dem Maße wie wir. Aber inzwischen sehe ich das ganze Problem schärfer. Das Konzeptknäuel – Klugheit, Urteilkraft, dazu Takt, Geschmack, Gemeinsinn und dergleichen – ist komplex. Dazu kommt die Rhetorik, die von Kant ausdrücklich disqualifiziert wird, weil sie scheinhaft ist.

**Nosratian:** Weil sie in ihrem römischen Gewand demagogisch ist.

**Vollrath:** Zweifellos. Aber ich glaube, es gibt einen vernünftigen Sinn dabei. Er kann mit der Kantischen Formel bezeichnet werden des 'Ansinnens von Beistimmung'. Der Grundsatz, auf dem die Urteilkraft bei Kant beruht, nämlich sich in der Mitteilung mit anderen an die Stelle eines jeden anderen zu denken, ist rhetorischer Herkunft – ganz eindeutig. Es ist der *Topos a persona iudicis et adversarii*. Das heißt, so würde ich heute sagen, daß es in unser okzidentalen Kultur zwei Rationalitätskonzepte gibt. Das ist eine Zwei-Kulturen-Kultur; nicht ein Verhältnis von Kultur und Subkultur, sondern zweier Hochkulturen. Einerseits ein noetisch-szientifisches Konzept – und andererseits ein prudentielles Konzept, wozu die Rhetorik gehört, in all ihrer Zweideutigkeit. Das noetische Konzept hat man sehr schön bei Platon, der Rhetorik immer für Sophisterei hielt. Aristoteles macht erstaunlicherweise den Versuch, die Rhetorik zu rekonstruieren. Das heißt, er sieht einen vernünftigen Sinn in der Rhetorik. Als meinungshafte, doxisches Wissen – für jeden Platoniker ein Horror! Das würde ich zusammenzudenken versuchen: Die Urteilkraft mutet Beistimmung zu ansinnungsfähigen Meinungen zu. Diese beiden Rationalitätskonzepte haben immer miteinander gerungen. Im deutschen Kulturkreis hat sich am stärksten ausgeprägt das noetische Rationalitätskonzept, der Szientismus vor allem. Andere Kulturen sind sehr viel

mehr durch das Rhetorisch-Prudentielle gekennzeichnet. Das heißt, sie gründen sich auf ansinnungsfähige Meinungen, für die Gründe aufgeführt werden müssen und für die es bestimmte Verfahren gibt. Ich muß meine Meinung schon so formulieren, daß sie für einen anderen ansinnungsfähig ist. Das Ganze des politischen Denkens der 'Federalist-papers', James Madison vor allem, der klassischen anglo-amerikanischen Kultur, dieser Strom ist an Deutschland vorbeigegangen. Man könnte das regelrecht historisch aufzeigen: Das ging über Rom nach Florenz – die Florentiner Humanisten! –, wurde in England übernommen, mit der englischen Kultur amalgamiert und wanderte dann nach Amerika! Dieser Denktypus ist an Deutschland so gut wie vorbeigegangen. Es sind kaum Spuren dieses Denkens in unserer Kultur vorhanden. **Nosratian:** Dieses Denkens, sagen Sie. Es gibt ja aber doch Versuche, dieses Denken zu rezipieren. Daran habe ich schon bei der Lektüre Ihres Buches gedacht, nämlich Wilhelm Hennis' Versuch, Politisches Denken, Praktische Philosophie und Topikdiskussion fruchtbar zu machen. Ich nenne das ganze Problem der 'rhetorischen Geistigkeit'.

**Vollrath:** Ja, da sind Verwandtschaften zu meinem Konzept.

**Nosratian:** Nun, das Problem der 'rhetorischen Geistigkeit' ist Ende der 60er Jahre aufgeworfen worden. Nach der Debatte Pöggeler – Kuhn ist das Problem wieder versickert; meines Erachtens deshalb, weil Kuhn die Topik eine Lehre von den Gemeinplätzen nannte. Damit könne man weder das Denken noch die Kritik voranbringen. Wie aber verbindet sich bei Ihnen die Topikdiskussion, verstanden als rhetorische Geistigkeit mit der Wiedergewinnung der politischen Urteilskraft?

**Vollrath:** Das traditionelle Konzept der Rhetorik und des Gemeinsinns hat erhebliche Schwächen. Das Ganze war gehalten im alten Griechenland durch den Rückbezug auf die existierende Polis. Diese ist nicht mehr vorhanden. Es hat auch Wiederbelebungen gegeben in der frühen Neuzeit. Da war es der sich formierende Staat, der das Konzept einerseits durch existierende Institutionen getragen, andererseits sozial praktisch verortet hat. Nicht wahr, der Common Sense war natürlich niemals eine allgemeine Angelegenheit, sondern sozial beschränkt auf bestimmte Oberschichten. Was dem Konzept fehlt, das ist der reflexive Charakter, der Charakter der Reflexion. Dieser rhetorische Gemeinsinn war reflexionslos. Das ist aber gerade die Stärke der Deutschen: die Reflexion.

**Nosratian:** Das heißt mit Kant, daß die 'Operation der Reflexion' hinzukommt.

**Vollrath:** Genau. Man muß zusammenbringen den Gemeinsinn, den *sensus communis*, den Common Sense, mit der Reflexion. Und ich würde das Konzept heute so fassen: Die reflektierende Urteilskraft im Sinne Kants ist ein posttranszendentes Konzept, obwohl es im transzendentalen Denken entwickelt wird und auf den ästhetischen Bereich beschränkt bleibt. Bei Kant ist das Politische von der Moral her bestimmt...

**Nosratian:** ... vom Recht ...

**Vollrath:** natürlich, aber vom Recht, das moralisch interpretiert wird. Daher die Einschränkung der Urteilskraft bei Kant selbst auf den ästhetischen Bereich, das

Reich des Scheines. Ich beanspruche übrigens gar nicht, Kant authentisch auszulegen. Sondern ich möchte gern aus diesen Ansätzen die schwierigen Konzepte von Reflexion und Gemeinsinn zusammenbinden. Dabei gibt es die Gefahr einer Ästhetisierung des Politischen...

**Nosratian:** Das hat Walter Benjamin gesehen.

**Vollrath:** Walter Benjamin hat den Faschismus so gekennzeichnet. Hannah Arendt und Benjamin kannten sich in Paris. Er hat ihr die geschichtsphilosophischen Thesen gegeben, die sie mit nach Amerika nahm. Hannah Arendt hat diese Thesen dann Adorno gegeben und war immer sehr betroffen darüber, daß Adorno diese Thesen nicht sofort veröffentlichte.

Auch die Kritische Theorie entzieht sich dem Problem der Urteilskraft, indem sie sich auf Prinzipien bezieht, die erst ausgearbeitet und dann nachträglich angewendet werden sollen. Aber mein Konzept ist anders: Auch für die Ausarbeitung dessen, was man vielleicht instrumentelle Vernunft nennen kann, braucht man Urteilskraft. Die Urteilskraft bezeichnet keine nachträgliche Art von Gebrauch, sondern existiert bloß in der Anwendung. Denn Klugheit im Handeln meint nicht hier Prinzip, dort Anwendung – Handeln ist überhaupt nichts anderes als Anwendung. Es gehört dazu die Einsicht, daß man die Kluft zwischen Theorie und Praxis nicht durch Theorie allein bewältigen kann. Die Unterstellung, daß nur Theorie alle kognitive Realität versammelt, wäre für das Handeln desaströs. Dieses Konzept kann niemals irrtumsfrei sein. Das bedeutet nach Montesquieu: Die Irrtumsfähigkeit des Menschen zeichnet den Handelnden aus. Wenn wir irrtumsfrei wissen könnten im Bereich des Handelns, dann würden wir gar nicht handeln.

**Nosratian:** Nun gibt es ja eine Bemerkung Nietzsches, daß die Größe des Deutschen Idealismus darin bestehe, das Böse, der Irrtum und das Leid seien kein Argument gegen das Göttliche.

**Vollrath:** Es gibt eine sehr merkwürdige Stelle bei Kant, die er immer wieder wieder-



Zwei Gelehrte disputieren in Begleitung ihrer Schüler, Straßburg 1512.

holt. Er sagt: Aller Irrtum ist immer nur partial. Das heißt, daß wir nicht prinzipiell irren können, und daß der Möglichkeit nach uns die Wirklichkeit zugänglich ist. Auch der Irrtum hat eine partielle Wahrheit. Selbst politisch absurde Gedanken wie „Rasse“ sind nur unwahr, wenn ich sie zu einem Prinzip unmittelbaren Handelns mache. Dann werden sie allerdings im Bereich des Handelns eine Katastrophe! An allem ist irgendetwas dran – das heißt, wir können die Meinung anderer teilen. Wir brauchen sie nicht inhaltlich zu teilen. Aber wir können sehen, daß Meinungen vernünftig sind. Ich zitiere immer gerne aus den Federalist-Papers: „Wenn Menschen ihre Vernunft – das heißt die weltlich urteilende Vernunft – in freier und ungestörter Weise ausüben, dann erzeugen sich unterschiedliche Meinungen.“ Und das ist vernünftig. Ich sehe, daß der Andere eine andere Position in der Welt hat, von der her er eine bestimmte Perspektive auf die Welt notwendigerweise aufbringt. Gerade die Vielfältigkeit der Perspektiven läßt ein Gemeinsames aufscheinen, das wir teilen können und womit wir nicht identisch sind: Etwas zwischen uns, nach der Kategorienlehre Hannah Arendts. Es macht, daß wir gemeinsam handeln müssen. Bei Kant gibt es, in einigen Sätzen der Kritik der Urteilskraft, den Versuch, diese Reflexion auf Universalität im Gemeinsinn mit einer Operation der Reflexion zu verbinden – regelrecht eine Methode.

**Nosratian:** Ein wichtiges Stück dieser Methodenlehre wäre Kants 'exemplarische Gültigkeit' – die Rolle des Beispiels, wie sie Hannah Arendt extrapoliert hat. Wenn ich das einmal zusammenfassen darf. Ihre Überlegung besteht darin, daß verborgenerweise die Kritik der Urteilskraft lesbar sei als politische Philosophie, die Kant nicht selbst ausgeschrieben hatte, weil er das Geschmacksurteil nicht vom politischen Gemeinsinn, sondern den Gemeinsinn von der ästhetischen Orientierung des Geschmacks her entwickelte.

**Vollrath:** Ich würde es heute etwas differenzierter zu sehen versuchen. Es kommt nicht von ungefähr, daß Kant den politi-

schen Charakter dessen, was er entdeckt hat, nicht gesehen hat. Sondern die Unterstellung des politischen Bereichs und unseiner Handelns überhaupt unter eine idealpolitische Apperzeption, wie sie sich in seiner Moralphilosophie ausprägt, ist sicherlich kein Zufall. Sie ist im Zusammenhang mit den bestimmten politisch-kulturellen Verhältnissen in Deutschland zu seiner Zeit zu sehen. Es fehlt dieser deutschen Kultur – gerade in ihrer Größe – eine Beurteilungsweise, eine 'rationale Kultur', ein Begriff von der Bedeutung des Politischen.

Das Politische wird dann entweder auf den Machtkörper des Staates reduziert – Staatsphilosophie, Staatswissenschaft sind eine deutsche Sonderheit – oder auf ein Reich der Freiheit verwiesen, das nur noch durch eine unendliche Vernunft zu ermitteln sei. Das hat dazu geführt, daß Kant den politischen Charakter der Urteilskraft nicht zu sehen vermochte.

**Nosratian:** Es ist ja interessant, daß Ihr Buch recht oft auf Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit abhebt. An einer Stelle sagen Sie ungefähr, daß die Verwechslung von Geschmack und Gemeinsinn Kant nicht sichtbar war. Ich würde nun gerne wissen, welchen Begriff von Sichtbarkeit Sie in Ihrem Buch einsetzen. Ist es etwa der Heideggers aus 'Sein und Zeit', wo das Phänomen durch das Erscheinen hindurchgeht, sich in ihm meldet, anzeigt, offenbart oder nicht?

**Vollrath:** In gewissem Sinne ja. Ich kann mich einen Heidegger-Schüler nennen. Ich habe angefangen, bei ihm zu studieren. Was ich vorhabe, ist durchaus eine hermeneutische Phänomenologie des Politischen. Allerdings: Der Phänomenbegriff Heideggers ist eigentümlich beschränkt. Gerade in 'Sein und Zeit' übersieht Heidegger bei der Bestimmung des Phänomens, daß alles Erscheinen ein Erscheinen *vor jemandem* ist: Im Angesicht von Personen. Das ist nämlich die aristotelische Bestimmung von 'phainomenon'. Das heißt: Diese, vor denen etwas sich zeigt, gehören selbst in das Sich-Zeigen hinein. Das Zusammen zwischen dem Sich-Zeigenden (Phänomenen) und denen, vor denen es

sich zeigt (Personen), das macht die Welt aus. Es sind immer mehrere. Nicht nur zeigt sich vor ihnen etwas; sie zeigen sich voreinander in diesem ganzen Erscheinungsraum 'Welt'. Das ist ein Weltbegriff, der anderer Art ist als der übliche der Philosophie. Es ist ein gewisser Bruch mit einer großen Tradition philosophischen Denkens da, nämlich darin, daß das welthaft urteilende Denken angewiesen ist auf die Präsenz der Anderen. Den Reden der Vielen Aufmerksamkeit schenken, bedeutet die Aufgabe eines der ältesten Vorurteile der Philosophie. Man könnte in dieser Hinsicht regelrecht die Leidensgeschichte der Meinung schreiben. Selbstverständlich gibt es Meinungen, die völlig unsinnig und gefährlich sind, gerade im Politischen. Aber die reflektierende Urteilskraft ist das Vermögen, in einer Welt mit anderen zusammen zu vernünftigen Meinungen zu gelangen in der Zusammenbindung von Gemeinsinn und Reflexion. Das obliegt nicht den 'Denkern von Gewerbe', wie Hannah Arendt sagt. Es gibt keinen Vorrang der Philosophie für den Bereich des Politischen. Das Ausüben des Urteilens muß allen zugemutet werden, nicht nur den Philosophen, den 'Wenigen'.  
**Nosratian:** Ihre Arbeit verknüpft Prinzipien des politischen Wissens, wie sie die Philosophiegeschichte vorgelegt hat, mit der Maxime der erweiterten Denkungsart, wie sie Kant für die Urteilskraft ansetzte. Was springt dabei für das Politische heraus? Was heißt das Politische heute?

**Vollrath:** Für mich läßt sich das Politische bestimmen durch Erfahrungen, die in unserer Kultur gemacht worden sind. Das sage ich nicht in diskriminierender Absicht anderen großen Kulturen gegenüber. Aber der Begriff des Politischen möchte einen Urteilsmaßstab hervorbringen, von dem aus man Realität und Modalität des Politischen mit deren Defiziten zur Beurteilung stellen kann. Ein Gelingen dieses Unternehmens hätte geschichtliche und systematische Dimensionen. Es würde möglich, unpolitische Politik und politische Unpolitik zu beurteilen. Unpolitische Politik wird so betrieben, daß ein ausgearbeitetes Verständnis nicht vorliegt, ein Mangel

oder Defizit, eine Art Reduktion des Politischen auf Vor- oder Außerpolitisches, bei der das Politische realpolitisch identifiziert wird mit dem Staat oder aber eine metapolitische Apperzeption das Politische identifiziert mit einer identitären Gemeinschaft. Beides sind Varianten eines unpolitischen Politikverständnisses. Auf der anderen Seite steht die politische Unpolitik; eine Perversion des Politischen. Klassisches Beispiel ist der Totalitarismus: Das heißt der Versuch, mit realpolitischen Mitteln solches zu betreiben, was schlechterdings nicht politikfähig ist: mit Rassendiskriminierung, Vernichtung unwerten Lebens usw. Also würde sich der Begriff des Politischen beziehen auf eine Mitte zwischen solchen Extremen - die sich als Extreme gegenseitig hochschaukeln -, auf ein Miteinander von Menschen in der Welt in vernünftiger Ordnung. Ein Versuch also, eine republikanische Politik einzurichten, wenn man die Institution nennen sollte - ein zivilpolitischer Begriff des Politischen, eine zivilpolitische Apperzeption, verbunden mit der Urteilskraft. Ich möchte dazu den ältesten Spruch zitieren, den man überhaupt im Politischen finden kann. Es ist ein Spruch von Solon: „Der Urteilskraft unsichtbares Maß zu erdenken, ist das Allerschwierigste“. Solon, so hat Aristoteles gesagt, hat den Athenern die Politeia aufgestellt: also Athen eine politische Qualität aufgeprägt. Nur ist das unter den Bedingungen der Gegenwart (im Sinne einer bloßen Wiederholung) ausgeschlossen.

**Nosratian:** Wie kann man nun die Kritik der Urteilskraft unter heutigen Bedingungen in das Politische übersetzen?

**Vollrath:** Es gibt in der Kritik der Urteilskraft mehr als genügend Anspielungen, erstaunderweise. Aber sie sind sicherlich nicht thematisch. Man kann sie nicht umstandslos als politische Philosophie entziffern und in politische Urteilskraft übersetzen, wie Hannah Arendt möglicherweise gemeint hat. Einige Züge allerdings kann man sehr wohl übernehmen, wie den Begriff der 'subjektiven Allgemeinheit', die der objektiven Theorie ein Skandal ist, weil sie nicht objektiv sein muß, um Allgemeinheit

anzusinnen. Das Konzept läßt sich umwandeln in das einer universalen Interpersonalität. Interpersonal, insofern Personen in ihrer Pluralität einen gemeinsamen Raum schaffen; universal, insofern dieser von ihnen als Welt geteilt werden kann. Auch das merkwürdige Moment der Anmutung, des Wohlgefallens, steht in einer Tradition des Denkens, so gibt es bei Tocqueville eine Bestimmung der Freiheit vom Geschmack her - *Gout d'être libre* -.

Dieser Geschmack ist nicht theoretisch zu bestimmen. Man kann ihn haben, wenn man in diesem Denken Erfahrungen macht, und sich an diesen Erfahrungen enthusiastisch beteiligt. Wie Kant sagt: 'Die Erreichung jeder Absicht ist mit einem Gefühl der Lust verbunden'. Wenn man etwas Gutes getan - und gut getan - hat, dann ist das ausgesprochen freudenvoll.

**Nosratian:** Wie kann man denn die beispielgebende Funktion, das Wohlgefallen, die Anmut oder den Takt - alles Begriffe mit ästhetischen Konnotationen - ins Politische umschreiben? Bei Hannah Arendt gibt es die Formulierung: 'Hohe Freude an der schieren Zusammenkunft von Seinesgleichen'. Wie kann man die Härte des Politischen mit dem zierlichen Vokabular ästhetischer Provenienz verknüpfen; Grazie, Anmut usw.?

**Vollrath:** Wir haben in der Tradition immer wieder solche zierlichen Konzepte: 'rhetorische Geistigkeit', die *délicatesse*, den 'esprit de finesse', der gegen den 'esprit de géométrie' ringt. Man muß im Politischen entscheiden, mit Härten möglicherweise. Viele erfahren das Politische als Leiden. Wenn man sich aber an diesem Bereich beteiligt, dann gewinnt man eine Universalität, die man sonst nicht hat. Man erfährt Andersheit und hat einen Zugewinn. Man ist jemand, der man nicht wäre ohne diese Beteiligung. Es ist ein Zuwachs an Welt. Dafür muß man einen Sinn haben; niemand darf neuzeitlich gezwungen werden, sich in diesem Bereich aufzuhalten. Das Politische selbst ist ja nicht das Ganze. Andere Daseinsweisen stehen viel höher. Aber sie wären nicht geschützt ohne das Politische, das sich als Begrenztes wissen

muß, gerade um seines universellen Charakters willen. Wir gewinnen ein Stück Universalität hinzu, wenn wir mit anderen eine gemeinsame Welt einrichten, um sie zu bewohnen, ohne aber mit den Anderen zu verschmelzen. Denn die Einhaltung des politischen Bereichs läßt Unterschiede zu: Das Politische macht es möglich, auch mit solchen zu leben, mit denen wir sonst nichts zu tun haben wollen.

**Nosratian:** Das wäre sozusagen ein differentieller Begriff des Politischen. Nun gibt es einen solchen - wenn ich recht sehe - auch bei Helmuth Plessner. Er stellt den Menschen dar als ein Wesen, das am Anderen seine eigene Andersheit erst gewinnt. Sein Buch 'Grenzen der Gemeinschaft' von 1924 arbeitet ebenso mit der Begrifflichkeit von Grazie, Takt, Diskretion - immer im Bemühen, menschliche 'Verhaltensverhältnisse' frei von synkretistischen und symbiotischen Prozessen zu halten. Der Mensch ist ein Kompositum: Undverbindung, Auchverbindung, aus Nebenstücken zusammengeschoben. Ein Wesen von Ferne zu Ferne, in sich entstellt, rücksichtslos in Fremdheiten verspannt, exzentrisch in Bodenlosigkeiten verflochten.

**Vollrath:** Ich stehe dem Denken von Plessner sehr sympathisch gegenüber. Ich würde vieles nicht so enthusiastisch formulieren, aber sicherlich ist das politische Phänomen auch durch Unterschiedenheiten gekennzeichnet. Es scheint mir, daß die politische Art, den Menschen zu identifizieren, gerade möglich macht, daß sie im Handeln Unterschiedliche zueinander bleiben. Dann können sie frei wählen, mit wem sie in weitergehende Gemeinschaft treten. Das ist aber ihre Wahl, nicht eine Vorschrift. Ich würde daher dem öffentlichen Moment ein Primat vorbehalten. Man kann das an der angeblich altherwürdigen Figur des Vertrags zeigen. Nicht wahr, der Vertrag ist ja eine der großen Metaphern, mit der man versucht hat, das Politische zu fassen. Nun bin ich nicht der Meinung, daß das metaphorische Sprechen notwendig unpolitisch ist. Sprache hat einen metaphorischen Charakter; darauf verweist Kants Kritik der Urteilskraft § 59 über die symbolische Hy-

potypose. Die Vertragsmetapher hat einen vernünftigen Sinn. Und zwar ist ihr Kern gerade das differentielle Moment. Der Vertrag wird nämlich unter solchen abgeschlossen, die zuvor anerkannt haben müssen, daß jeder Andere das Recht hat, ein anderer zu sein und zu bleiben. Nur mit solchen kann ich überhaupt einen Vertrag abschließen, niemals mit solchen, mit denen ich – in welcher Weise auch immer – identisch bin: weil ich nämlich mit mir selbst keinen Vertrag abschließen kann. Die Einsichtigkeit des Vertragsmodells besteht darin, daß Andersheit konstitutives Element des Vertrags bleibt. Niemals schließen Vertragsschließende sich zu einer identitären Gemeinschaft zusammen. Sie bilden etwas Gemeinsames unter sich, an dem sie partizipieren – als einem anderen ihrer selbst. Dieses Gemeinsame, welches sie als je andere stiften, ist ein Zuwachs. Das hat man nicht, ohne daß die Anderen die Anderen bleiben. Es sind wirklich 'Grenzen der Gemeinschaft'. Innerhalb dieses Modells läßt sich dann wählen, mit wem ich liebevoll verbunden bin. Auch in anderer Weise bin ich vom Denken Plessners angezogen. Sein Buch über die verspätete Nation hat mir die politischen Defizite unserer Kultur vor Augen geführt. Er sagt nur, die Deutschen haben kein Staatsbewußtsein. Das kann man so nicht sagen. Die Deutschen haben gewissermaßen den Staat erfunden – ihr Denken ist unglaublich um den Staat zentriert, und zwar sowohl in Zustimmung wie in Ablehnung.

**Nosratian:** In diesem Zusammenhang würde mich interessieren, wie Sie das Werk Hegels, speziell die Rechtsphilosophie beurteilen. Einerseits wird das Vertragsmodell als untergeordnetes Verhältnis aufgefaßt, das der sittlichen Majestät des Gesetzes nicht entspricht. Andererseits ist der Staat ausgezeichnet als Wirklichkeit der sittlichen Idee. Nun haben neuere Forschungen vorgeschlagen, die Rechtsphilosophie eher als 'Metaethik sittlicher Lebensformen' zu lesen. Oder auch Carl Schmitt hat von einem 'System von Balancen' gesprochen. Kann man also das differentielle Moment bei Hegel betonen: daß die Rechtsphiloso-

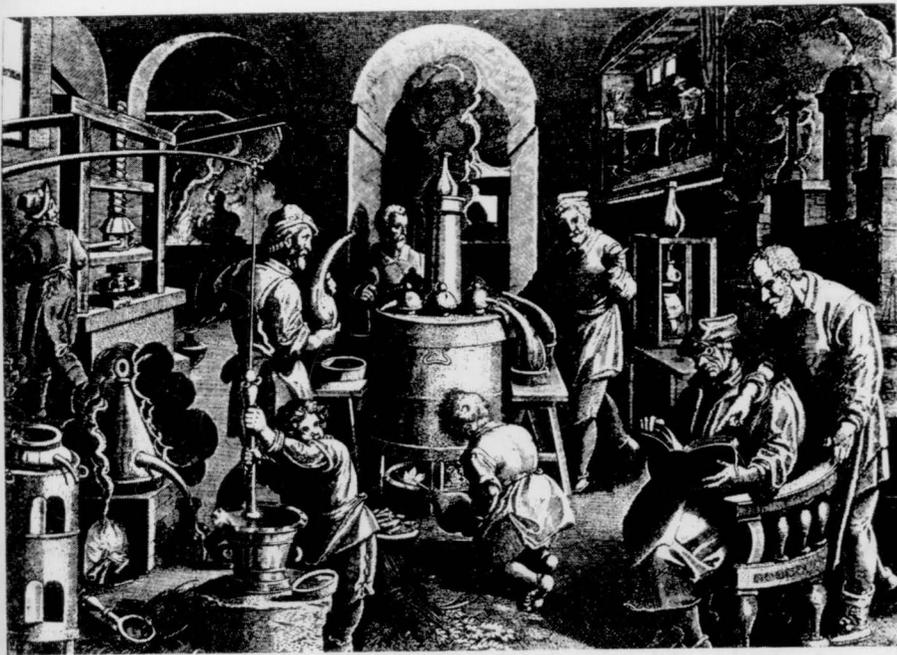
phie keineswegs schnurstracks auf den Monarchen zuläuft, der den Punkt auf das I setzt?

**Vollrath:** Hegels Rechtsphilosophie ist Produkt des spezifisch deutschen politischen Denkens. Auch im System Hegels nimmt die Rechtsphilosophie eine einzigartige Stelle ein. Die zentrale Kategorie ist die des Staates. Man kann das von Kant her aufrollen. Wenn man den Staat zum Zentrum politischen Denkens macht, dann kommt man zu einem Prinzip, bei dem sich zwei Bereichentrennen oder schneiden. Im Kantischen Denken gibt es zwei Zustände, in denen sich das Gemeinschaftsleben der Menschen organisieren kann. Einmal der bürgerlich-rechtliche Zustand des Verstandesstaates, andererseits der ethisch-rechtliche Zustand des Vernunftstaates. Der Zwangs- und Verstandesstaat ist der existierende Staat. Er soll überwunden werden durch den Vernunftstaat, in dem sich Menschen nur über ihre Vernunft vereinigen. Dieser „Staat“ in Anführung ist die Universalität dessen, was ein jeder für sich partikular ist. Aber Kant warnt ausdrücklich davor, ihn zu verwirklichen. Bei Hegel nun werden diese beiden Zustände in ein prozessuales Verhältnis gebracht. Der Staat als existierender äußerlicher Zwangsstaat soll überwunden werden zugunsten des wahren Staats, der Wirklichkeit der sittlichen Idee. Diese ganze Konzeption ist wirklich nur denkbar unter den politisch-kulturellen Verhältnissen Deutschlands. Andere Konzepte des politischen Verbandes haben gleichsam eine elliptische Struktur; nicht zentriert um das universell, einheitlich gedachte Wesen 'Staat', an dem wir unsere moralische und sittliche Qualifikation entwickeln; sondern sie stellen die Verbindung eines herrschaftlichen und eines partizipatorischen Elements vor. Beide müssen um einen Ausgleich ringen. Der Historiker Otto Hintze hat erklärt, daß sich in Deutschland nur das herrschaftliche Element entwickelt habe und daher das Wesen des Staates in dieser transzendentalen und universellen Weise gedacht werden muß. Dagegen haben die anglo-amerikanischen Kulturen am Politischen diese Dop-

pelgestalt von Herrschaft und Partizipation erblickt. Man hat gesagt, daß nach dem Kriege eingetreten sei eine Zuwendung zur politischen Kultur des Westens. Institutionell und faktisch ja, – aber die traditionellen Muster des Verständnisses des Politischen bleiben bestehen. Man unterscheidet weiterhin Real- und Idealpolitik. Und Hegel gehört in eminenter Weise zu dieser deutschen Tradition. Eine Rückkehr zu Hegel ist – bei aller Größe seines Denkens – ausgeschlossen.

**Nosratian:** Zurück vielleicht zum Problem der Urteilskraft. Sind wir heute in einer quasi 'augustinischen Situation', wo die Urteilskraft antritt, weil die Maßstäbe des Denkens verschwunden sind? Und liegt nun alle Urteilskraft beim 'pythagoreischen Zuschauer', der uninteressiert aber möglicherweise enthusiastisch das Weltgeschehen verfolgt?

**Vollrath:** Nun, Hannah Arendt hat in ihren nachgelassenen Manuskripten zur politischen Philosophie Kants Urteilskraft dem Betrachter zugesprochen. Also bleibt, wenn man dies akzeptiert, eine Kluft zwischen den Sphären des Handelns und Betrachtens. Sicher ist dem Betrachter das Urteil näher als dem Handelnden. Der Betrachter, der gleichsam einem Schauspiel zusieht, hat es leichter, das Ganze zu übersehen. Der Handelnde, der im Vollzug steht, sieht das Ganze eben nicht ganz. Es ist gleichsam ein Moment des Anfangens da, das absolut ist. Im Augenblick des Handelns übersieht der Handelnde gar nichts. So er das Ganze überblickte, würde er nicht handeln. Gleichwohl bin ich der Meinung, daß Urteilskraft nicht allein auf Seiten des Betrachters liegt. Auch dem Handelnden muß zugemutet werden, daß er urteilt, da er für die Folgen seines Handelns einsteht. In dem Maße als er dies tut, wird er als Handelnder ein vernünftig Urteilender. Aber es bleibt eine Differenz. Niemals kann das politische Urteilen die Vernünftigkeit des Handelns garantieren. Es ist zunächst ein Maßstab der Beurteilung, den der Handelnde nie im Handeln selbst aufbringen kann. Aber es gibt noch ein anderes Urteilen, das selbst eine Art Handeln ist und



Goldmacher und Schwarzkünstler bei der Arbeit. Nach den Anweisungen des Meisters unternehmen seine Gehilfen allerlei Versuche, um der Natur ihr Geheimnis zu entreißen. Kupferstich von Philippe Galle nach einer Zeichnung von J. Stradanus, um 1570.

schen Kulturen zueinander in ein bestimmtes Verhältnis zu bringen. Ich unterscheide schärfer zwischen der deutschen und der anglo-amerikanischen politischen Kultur. Dann habe ich versucht, einen Erfahrungsbegriff einzuführen, der sich nicht auf den defizitären der Tradition reduziert. Es soll eine Art von weltlicher Erfahrung aufgezeigt werden, in der das Verhältnis von partikular und universell, von Einzelfern und Allgemeinem, anders gestaltet ist. Und das Organ dieser neu entfaltenen weltlichen Erfahrung wäre die Urteilskraft. Die Urteilskraft ist das Vermögen, aus dem Partikularen das Universelle 'herauszereflektieren'. Von dort aus ist der Begriff des Politischen zu erstellen. Wenn man vom Politischen spricht, hat man es mit Carl Schmitt zu tun, im deutschen Bereich jedenfalls. Ganz gleichgültig, wie man zu Carl Schmitt steht – man kann nicht an ihm vorbeigehen. Die Schmittsche Variante des Begriffs des Politischen im Freund-Feind-Verhältnis scheint mir unerhört herausfordernd zu sein. Aber die Freund-Feind-Unterscheidung setzt das dissoziative Moment an die erste Stelle, während ich den assoziativen Charakter im Begriff des Politischen herausstellen möchte. Für eine Bestimmung des Begriffs des Politischen von der Urteilskraft her ist nicht das Moment der Entscheidung prägend (wie Carl Schmitts Ansatz betont), sondern die Assoziation der Vielen in einer gemeinsamen Welt. Die so zu bestimmende 'Politie' ist das Politische als Institution; als die Form, die das Politische hat. Von daher gilt es, einen Urteilsmaßstab zu gewinnen, der in der Unterscheidung der defizitären Momente der Erfahrung das Politische zu einer gemeinsamen Welt 'herausreflektiert'. Ob das gelingt, muß man dahingestellt sein lassen. Aber einen Versuch ist es wert, das Selbstverständnis unserer Kultur um das Politische zu bereichern.

nicht etwas rein Theoretisches. Auf vielfältige Weise kommen Momente des Handelns hinzu – weil man ja urteilen muß über ein Besonderes im Lichte eines Allgemeinen, das man vorher überhaupt nicht kennt. Das Urteil ist das Hin-und-her der Spannung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen. Das ist die Struktur eines konkreten Allgemeinen; in einem Besonderen zeigt sich ein Allgemeines. Das Beispiel und das Vorbild weisen nicht nur ihr pures Fallsein auf, sondern sind selbst Regeln zur Beurteilung anderer Erscheinungen. Die Lehre vom Beispiel hat immer einen minderen logischen Rang eingenommen, weil sie irrtumsfähig ist. Nun können aber geschichtliche Ereignisse so angesehen werden, daß sie die Regel enthalten zur Beurteilung anderer Geschehnisse.

**Nosratian:** Das wäre Kants Lehre von den Geschichtszeichen.

**Vollrath:** Nun, Kant bezieht sich auf die Französische Revolution. Man kann weitergehend sagen, jedes Handeln kann ein solches Geschichtszeichen sein. Aber besondere Handlungen heben sich heraus, wenn sie als exemplarische beurteilt werden durch den Zuschauer. Und der Zuschauer wird selbst ein Handelnder wie etwa im Falle des Widerstands vom 20. Juli 1944. Ihnen stand keine Regel zur Verfügung – ihre Handlungsfähigkeit war eingeschränkt. Im Falle Eichmanns hat man davon gesprochen, daß Menschen aller Untaten fähig sind. Aber einige eben nicht, und an ihnen kann die beispielgebende Kraft bestimmter Handlungen gezeigt werden. Geschichtszeichen bilden keine Geschichtsmetaphysik; sie brechen gerade mit aller Geschichtsmetaphysik. Man erfährt an Handlungen anderer, daß es auch anders geht.

**Nosratian:** Was mich an der Kantischen Lehre vom Geschichtszeichen interessiert, ist das politische Sprechen, das sich dabei mitteilt: der mitreißende oratorische

Überschwang; eine 'Teilnehmung dem Wunsche nach', die durch Sprache vermittelt wird.

**Vollrath:** Zu unserer Kultur gehört die Verachtung der großen Reden – die Fähigkeit, im Sprechen Beistimmung anzuzinuen. Die Rhetorik hat immer eine schlechte Presse gehabt. Churchill zum Beispiel hat es verstanden – 'Blut, Schweiß und Tränen' –, Zustimmungsbereitschaft zu erzeugen. Seine Reden haben Entschlossenheit geschaffen. Nun haben Sprechen und Handeln immer zusammengestanden, das weiß man seit Homer. Aber Reden und Handeln unterscheiden sich nach ihren vernünftigen Regeln. Ich muß von der Sprache weghören – von dem was sie sagt –, um sie überhaupt zu vernehmen.

**Nosratian:** Plessner sagt sehr schön: „Die Sprache, die für uns dichtet und denkt, denkt und dichtet auch gegen uns und in jedem Falle weiter.“ Für Plessner gibt es ein Nebensprechen, ein Beisprechen der Sprache, das nicht in unserer Hand liegt.

**Vollrath:** Wir verfügen nicht vollständig über Sprache. Und es gibt keine endgültige Sprache. Deshalb gehört der Kampf um Begriffe zur Erfahrung des Politischen. Andererseits kann niemand auf Dauer sprachlich manipuliert werden. Denn auch der Manipulant muß sich einer Sprache bedienen, die nicht ausschließlich die seine ist. Die Sprache ist das institutionalisierte Gespräch aller, die vor uns ein Wort gesagt haben.

**Nosratian:** Wie nun haben sich Ihre Forschungen zum Problem des Politischen und der Urteilskraft weiterentwickelt?

**Vollrath:** Einerseits glaube ich nicht mehr, daß die Urteilskraft nur die Fortsetzung der alten Klugheit ist. Die alte Klugheit war begrenzt, und sie ist durch die Verwissenschaftlichung der Welt zu einem gewissen Ende gekommen. Daher muß ein neues Konzept der Urteilskraft gewonnen werden. Ich habe deshalb versucht, die politi-

# Sätze ins Nichts

Ein Gespräch mit Wolfgang Hermann

**Hermann:** In Ihrem neuen Buch „Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken“ sagen Sie, indem Sie die Spur der Genealogien, vermehrt um das Motiv der Wendigkeit des Technischen verfolgen, daß der Schrecken eine Ent-wendung des Apriori bedeute, eine Ent-wendung des Sinns von Sinnhaftigkeit überhaupt.

**Bahr:** Strategisch gesehen sah ich den wichtigsten Ansatz zunächst einmal darin, das Problem der Gewalt von dem des Schreckens abzutrennen. Die Frage war, ob nicht die Wahrnehmungsweise von Gewalt überwiegend durch bestimmte mythische Figuren dargestellt wird. Und die vielleicht elementarste Frage, die ich am Anfang hatte, auf die ich übrigens selber in ihrer Intrige erst einmal reingefallen bin, war die: Offensichtlich verstummen wir, wenn wir erschrecken; wir können nur über den Schrecken reden, wenn er ausbleibt. Es hat eine ganze Zeit lang gebraucht, bis ich das nicht als einen Metadiskurs über das Verhältnis von Sprache und Schrecken begriff, sondern zurückbeziehen konnte auf einen Widerspruch innerhalb des Redens über den Schrecken; daß es gleichsam kein Apriori einer möglichen Sprache über den Schrecken gibt, sondern eigentlich nur die Frage zu stellen wäre: was ist das Verstummen, was ist der Schrecken in der Sprache selbst. Und in dem Sinn ist es ein Entzug eines Apriori. Denn Hegel konnte immer noch sagen: ihr könnt euch auch den Weltuntergang und das Nichts vorstellen, dann siegt immer noch die Sprache über die Vorstellung ihres eigenen Endes. Und genau das war das Problem, ob das für uns heute überhaupt noch denkbar ist.

**Hermann:** Das versuchen Sie ja auch an der Gestalt Ihres Textes selber nachzuvollziehen, um von der, wie Sie in verschiedenen Exkursen schreiben, genealogischen Gewalt des Begriffs zu einer anderen Sprachbewegung zu finden, eine Form von Nähe zu suchen, die nicht Identifikation meint, sondern ein Beiherstreifen, Antasten, Berühren, wofür Sie etwa den „Begriff“ des Gastes, auch in der Rede, gefunden haben.

**Bahr:** Mich interessiert an dem Punkt - das spielt am Anfang des Buches eine Rolle -, ausgehend von dem frühen Wittgenstein und dem Problem, was der Fall sei, allein an diesem Ausdruck zunächst einmal nachzuweisen, welche Fälle der Fall selber hat, vom Zu-fall, Hin-fall, Ab-fall, Ein-fall usw. des Schreckens oder der Hin-fälligkeit, all diese Figuren zu beschreiben. Das ist vielleicht ein Erbe der Phänomenologie: ein Versuch, ihren eigenen Licht-Mythos, den der absoluten Transparenz oder Selbstgegebenheit der Phänomene, zu überwinden, und infolgedessen einen Gestus zunächst einmal zu betonen, nämlich den der Anwesenheit, der An-erkennung, der Anschauung, des An-denkens. Diese Bewegung ist immer sehr zwiespältig: sie ist Begegnung, sie kann einladend sein, wenn man das Fremde als Fremdes gelten läßt, oder sie kann Affront sein, der andere kann als Affront empfinden, daß er gerade nicht in die Vertrautheit, in das Einheimische hineingezogen wird. Ich glaube, das schwierige sprachliche Problem ist, sich dauernd zwischen solchen Polen bewegen zu sollen oder bewegen zu wollen, und zu wissen, daß es nicht möglich ist; indem man ständig versucht, die Gewalttätigkeit der Sprache rückgängig zu machen, zumal jede Form der Fixierung, des Festhaltens von Argumenten: Das ist ein Zug, den zumindest in der Nachkantischen Philosophie jede ernstzunehmende Philosophie sehr wohl bemerkte.

**Hermann:** In einem in den Spuren Nr. 11/12 erschienenen Aufsatz zum Hamburger Bloch-Symposium sagen Sie: Was geschieht, wenn die kleinen Dinge als Spuren der großen ausspioniert werden? Und in Ihrem Buch findet sich der Satz: Es kann also nicht mehr darum gehen, gegen Hegels Denken zu einer offenen, unabgeschlossenen, antizipierenden *Genealogie* zurückzukehren. Ich sehe darin ein Argument gegen Bloch. Wie sehen Sie Ihr Verhältnis zu Ihrem Lehrer?

**Bahr:** Das drückt zunächst das Zögern in doppelter Hinsicht aus. Einmal in Bezug auf Bloch: Ist nicht die Hierarchie der Utopien, die er aufstellt, letztlich das, was die

Philosophie, mindestens seit Schelling, unter dem Titel Ideal thematisiert hat; und die Frage, die sich Bloch ja am Ende auch stellte - über die Enttäuschbarkeit der Hoffnung -, scheint mir die zu sein, die man radikalisieren muß: Ist nicht im Grunde genommen die Geschichte der Gewalt explizit immer die Geschichte der Hoffnung gewesen? Es ist seltsam, daß pessimistische Denker meist eher auf einer Position des Rückzugs, ja fast der Zärtlichkeit des Gedankens waren, als die großen Utopisten. Der zweite Punkt, das Problem der Größe: Das ist ein Paradox, das man nicht lösen kann. Ich meine schon, daß man die Frage umkehren soll; was an Benjamin und Bloch sicher ganz großartig war, war diese Entdeckung des kaschierten großen Gedankens im kleinen. Und die Umkehrung scheint mir zunächst ein sprachliches Problem: die großen Phänomene, die wir thematisieren wollen, als Geschichte von subtilen feinen flüchtigen Metaphern wieder lesen zu können; die großen Themen der Philosophie gegen ihren Zug des Dauernd-andauernd-immer-weiter zunächst einmal wiederzugewinnen in ihrer eigenen Flüchtigkeit. Nur diese Flüchtigkeit ermöglicht die andere Frage, nämlich die nach ihrer Wiederkehr, nach ihrer eigenen Dringlichkeit, nach ihrem eigenen Drängen. In dem Verhältnis stecken sehr viele Probleme, die ich nicht gelöst sehe.

**Hermann:** Ein Punkt, den Bloch ignoriert hat, war die Utopie der Erinnerung, die Benjamin als das Wieder-holen, das Ausgleichen der Schandtaten, der Katastrophe, die die Geschichte bedeutet, gedacht hat.

**Bahr:** Ich würde sagen, Bloch hat schon, zumindest programmatisch, vieles zurückgelassen, was nicht eingeholt worden ist, etwa den Begriff der Ungleichzeitigkeit, wenn man ihn jetzt nicht einfach auf so etwas wie Gleichzeitigkeit bezieht, sondern auf das nicht nur Desparate, was scheinbar nicht in einer Harmonie zusammengeht, sondern vielmehr eine strukturelle Ungleichzeitigkeit darin zu lesen, daß jede Geschichte des Denkens die eines bestimmten Vergessens darstellt. Ich meine nicht nur eine des Verdrängens, sondern alles, was zur

Erscheinung kommt, okkupiert eine Stelle; und es ist nicht nur eine Bewegung des Verdrängens, es ist auch eine des Aussetzens, des Vergessens, von der aus so etwas wie Erinnerung möglich ist im Unterschied zu dem Phänomen des Gedächtnisses.

**Hermann:** Um noch einmal auf das Problem der Genealogie zurückzukommen. Sie sprechen in Ihrem Buch davon, daß etwas wie eine Wahlverwandtschaft zwischen dem Schrecken und der Genealogie besteht. Der Schrecken, der den Leib in die Abwesenheit wirft und, darin verwandt dem Lachen, ein Ende des Sinns anzeigt, scheint auf dämonische Weise mit der Genealogie verschwivert zu sein, oder gerade an ihrer Schattenseite aufzutreten.

**Bahr:** Ich würde nicht sagen: der Schrecken, sondern die Verflechtung von Gewalt und Schrecken im Schrecklichen. Das Problem der Genealogie ist am einfachsten in Referenz auf das Problem, wie Hegel es gesehen hat, nämlich von der Seite seiner Arbeit, seiner Gewalttätigkeit, seiner Geschichte zu sehen. Hegel glaubt aussprechen zu können, daß die Genealogie zu Ende gegangen ist, daß diese Hierarchie zu Ende ist und uns gleichsam ein sehr zwiespältiges Erbe von Freiheit und Nihilismus überliefert. Hier hat die Genealogie sehr viele Aspekte: das ist eine der Seiten, die ich versucht habe im Begriff des Territoriums und der Geschichte seiner Abstammung zu beschreiben, die Konstitution der Geschichte durch den genealogischen Baum der Abstammung und den Genus, die Geschlechtlichkeit, das Gattungshafte, all diese großen Diskursfiguren; während nun die Vorstellung, daß die Genealogie zu Ende gegangen ist, selber sehr brüchig geworden ist. Was heißt das eigentlich, große Kategorien der Philosophie heute noch zu verwenden, wenn wir Hegel ernster nehmen, als das meist in den Polemiken der Fall ist, die so tun als würde es sich da um einen Abschluss handeln. Es geht auch hier immer um das Problem eines endlosen Endes, des Endes als der Prozess seines eigenen Aufschubes. Das ist auch im Grunde genommen die apokalyptische Vision, die ständig mit diesem Aufschub spielt, das Ende anti-

zipiert, das nicht eintritt, das sich selbst ständig verschiebt.

**Hermann:** Im Anschluss an Ihr Maschinenbuch möchte ich eine Frage zur Technik stellen: Sie sprechen von dem irregulären Charakter technischer Phänomene. Der Begriff der Regularität wird etwa für das Duell und die offene Schlacht reklamiert; der Partisanenkampf wird, etwa von Carl Schmitt, als irregulär und ethisch verwerflich bezeichnet. Sie versuchen nun sehr überzeugend zu zeigen, daß gerade die Regularität des Technischen aus Fallen, Sprengungen, Explosionen, Geschossen besteht.

**Bahr:** Dahinter steht eine alte und zugleich sehr aktuelle Frage: Was kann Territorium überhaupt heißen? Die Römer haben dazu eine etymologische Ableitung gegeben: territorium ist terra plus terror, die Erde und der Schrecken. Eine Figur, die in Begriffen wie 'Das Gleichgewicht des Schreckens' die Definition von Staatlichkeit, Gesellschaftlichkeit in territorialen Grenzen heute sehr wesentlich auf der einen Seite bestimmt, auf der anderen Seite eben diese Grenzen anfängt aufzulösen. An dem Problem ist mir aufgefallen: Schrecken ist offensichtlich die Figur, die das Territorium von dem angestammten Sitz, Besitz und Land im alten Sinne als Landschaft wesentlich unterscheidet. Besitz ist immer schon ein Resultat, so wie das Land, die Ansässigkeit gesehen wird aus einer Geschichte des Erbes, durch eine Geschichte der Genealogie, unter Berufung auf die Väter, die Ursprünge usw. Die Problematik: wie kann man verständlich machen, was Territorium im Unterschied zu Besitz heißt? Da habe ich eine Frage aufgegriffen, die debattiert wurde zwischen Mao Tse-Tung und Giap auf der einen Seite, die vom Land-Stadt-Gegensatz überwiegend ausgingen, und anderen, wie die IRA und die ETA, die durchaus der Ansicht waren, daß so etwas wie eine Stadtguerilla möglich ist. In beiden Diskussionen taucht die Definition der Guerilla als die Waffe des Schwächeren gegenüber dem Stärkeren auf. Darin scheint mir ein Wunschdenken, ein anti-zipierter Sieg zu stecken, aber keine genaue

Beschreibung dessen, worum es sich handelt. Der Kleinkrieg, auch in unserer eigenen Geschichte, setzt an der verdünnten Machtzone an, und dort erweist er sich, wenn er erfolgreich ist, auch jeweils als der Stärkere und nicht als der Schwächere. Man muß das in einer Bewegung beschreiben, in der auch die Landguerilla, in dem Maße wie sie siegreich ist, wie etwa in China, in eine sogenannte reguläre Armee genauso übergehen wird wie eine Stadtguerilla, wo sie siegreich war, übergehen würde in, was etwa den Bürgerkrieg angeht, militärisch-polizeiliche Kräfte. Es gibt in beiden Beziehungen einen Übergang. Die nächste Frage: Was heißt regulär? Nun ist mit regulär zunächst einmal die Anerkennung eines Sieges gemeint, eines Umschlags, einer zuvor eher verborgen operierenden Macht in eine, die sich jetzt durch eine Serie von Zeichen als staatlich anerkennen läßt. Die Beobachtung war jetzt: um was kämpft der Kleinkrieg? Es ist sehr auffallend, daß es immer schon ein Kampf der Waffen war, der Maschinen, der gegenseitigen Fallensellerie, Sprengungen usw. Insofern meinte ich, daß der Partisan im Unterschied zu seiner positiven oder negativen Mythisierung in erster Linie als der Maschinist zu beschreiben wäre. Der Punkt, der mir sehr entscheidend schien, ist die Situation nach 1945, nach Hiroshima. Es gibt zum erstenmal in der Geschichte des Krieges so etwas wie Eskalationsgrade, die nicht mehr in der Einschätzung der Stärke des Gegners beruhen, sondern in der Einschätzung der Auswirkungen der Waffen. Wenn ich in einem Krieg verzichte, Atomwaffen einzusetzen, kann ich das gar nicht mehr ankündigen. Ich kann damit sozusagen nicht operieren; denn in dem Fall würde der Angegriffene automatisch die nächst höhere Eskalationsstufe benutzen, um nicht in Nachteil zu geraten. Das ist der Grund, warum es keine Kriegserklärung mehr geben kann, warum die Strategie und die Eskalationsstufen selber nicht mehr wie in der Idealvorstellung des transparenten Duells mit gleichen Waffen noch bekanntgemacht werden kann, sondern selber zurückgezogen werden muß ins Dunkel. Ge-

nau da setzt die alte Kritik an. Sie lief über die Geschichte der Kriegsrechte. Man verdunkelt das Duell wesentlich dadurch, daß man Prozesse beschleunigt, nicht indem man sie verbirgt; die Dinge werden auch dadurch unsichtbar, daß sie zu schnell werden, nicht nur, indem man einen Vorhang vorsetzt. Alles zusammengenommen würde ich der Meinung sein, daß das, was bisher unter Guerilla und terroristischer Kriegsführung beschrieben worden ist, generell zur Struktur jeder militärischen Auseinandersetzung wurde. Alle darin vorkommenden traditionellen Elemente, wie die Begegnung von Armeen in bezug auf eine Front usw. stellen völlig untergeordnete Funktionen dar.

**Hermann:** Wie würden Sie als Professor für Philosophie, als Intellektueller, die Stellung und Aufgabe des Intellektuellen in der Gesellschaft, seinen Möglichkeitsbereich, den Horizont, innerhalb dessen er sich in der symbolischen Ordnung des Sozialen bewegt, definieren und abstecken?

**Bahr:** Sicher nicht mehr im Sinne des Dozierens, also der Position, eine bestimmte Wahrheit, ein bestimmtes Wissen erworben zu haben, das es über die Zeiten und die Geschichte hinweg zu verteidigen, durchzusetzen und zu bewahren gilt. Man hat diese Ansprüche ja sehr früh im letzten Jahrhundert als Ideologien und Weltanschauungen zu verdächtigen begonnen, ohne auch nur andeutungsweise eine andere Lösung vorgeschlagen zu haben als den Aphorismus, als das Unsystematische, als die Vielfältigkeit und Pluralität usw., also kaschierte Formen für die Dekadenz großer Systeme. Dem würde ich jetzt genauso mißtrauen; die alte Sehnsucht darin ist durchaus gewahrt geblieben nach dem dem großen System, der großen Erzählung der Philosophie. Wir gehen aus all diesen Rudimenten stark wieder zu Themen über; innerhalb dieser Thematik ist die Geschichte oder die Philosophie oder die Wissenschaft der Philosophie selbst nur ein Element neben sehr vielen anderen. Philosophie ist meiner Ansicht nach nicht mehr dadurch zu verstehen, daß sie sich auf der Ebene der Verallgemeinerung gegenüber

den Wissenschaften bewegt, der angeblich tieferen Nachfrage nach den Gründen des Wissens und der Wissenschaften, sondern daß sie den Spuren nachgeht, in denen man so etwas wie ein positives Wissen deswegen nicht etablieren kann, weil Philosophie in großen Bereichen es gar nicht mehr mit einem spiegelbaren und insofern überprüf- und re-flektierbaren Wissen zu tun hat. Die Spiegelmetapher der Aufklärung hat viele philosophische Möglichkeiten zum Vergessen gebracht, die es rückzuerinnern gilt. Ich denke, daß Philosophie den Mut haben muß, sich in das hineinzubegeben, was gerade in bezug auf die großen Wissenschaftsthemen sich als belanglos, als Niederungen des Denkens zeigt; das sehe ich als eine der wichtigen Zonen der Philosophie an. Methodisch gesehen ist es wichtig, ständig eine Art von Dialektik zwischen notwendiger Methodik und Prozessen einer Demethodisierung zu betreiben, was man das philosophische Experiment nennen könnte. Jenseits der Alternative zerfallender Pluralismus oder Versuch, neue große philosophische Einheiten aufzubauen, beruht für mich philosophisches Experimentieren darin, Risiken einzugehen, und sich selbst versuchen zu lassen, vor allem durch die eigenen Gegner versuchen zu lassen, und nicht so etwas wie Positionen zu halten, von denen aus dann nur noch Spiele von Einschlüssen und Ausschlüssen zu beschreiben sind. Das ist eine sehr wichtige Haltung, der Überschuss des philosophischen Fragens gegenüber der Möglichkeit der Antwort, die man vorfindet. Darin steckt auch mein extremer Optimismus, wenn man so will, als persönliche Haltung. Ich bin auf dermaßen viele Themen gestoßen, immer wieder, nicht nur ich, auch andere, die nie Gegenstand weder der Wissenschaft noch der Philosophie gewesen sind, daß ich der Meinung bin, wir stehen erst an einem phantastischen Anfang, und nichts berechtigt uns zu einer Resignation oder zur Wiederholung von alten Denkguren.

**Hermann:** Nun vollzieht sich ja an der Rückseite eines solchen Versuches, eines Versuches, das Spiel sozialer Distinktionen

im Diskurs zu umgehen, soziale Realität in der Sphäre von Anerkennungsverhältnissen, die auf den Theoretiker selber zurückzuschlagen. So haben etwa Sie sich mit Ihren beiden letzten Büchern von einer bestimmten Form von Philosophie verabschiedet; Sie haben eine Form des Diskurses gewählt, die in Abgrenzung zu einer bestimmten philosophischen Schule, die sich in sprachlicher Hinsicht durch den Anspruch auf Transparenz hinsichtlich ihrer Methodik und des verwendeten Materials definiert, geschieht. Dieser Gestus der Transparenz erschien Ihnen unglaubwürdig...

**Bahr:** Ich würde es so formulieren: Sicher einmal als Bruch, aber zugleich ist jeder Bruch in einer Geschichte, einer Tradition der Überlieferung. Ich würde es vielleicht besser als Kritische Theorie die Kritische Phänomenologie nennen, von der ja Adorno nicht weniger ausging als Bloch oder Benjamin. Ich würde da vor allem zwei Probleme sehen: Einmal glaube ich, daß wir nicht mehr so sehr die kritische Distanzierung, d.h. die Verurteilung, Zu-Urteilung gegenüber einzelnen Phänomenen anzunehmen haben, sondern einen Schritt weiter gehen: die Glaubwürdigkeit, daß diese Phänomene – etwa in der Husserlschen Phänomenologie – sich selbst scheinbar in einer Art Abgerundetheit, hinter der eigentlich eine vergessene Harmonielehre steckt, zeigen würden, daß die Phänomene sich in dieser Dinglichkeit, statuarischen Abgeschlossenheit zeigen würden, halte ich für den größten Irrtum. Wenn sie sich so zeigen, kann ich ihnen gegenüber natürlich eine Position der Entfremdung, der Dinglichkeit einnehmen. Aber der schärfere Blick auf das Phänomen zeigt uns, daß es sich immer in seiner eignen Deformation zeigt und darstellt. Es gibt nicht die Form des Phänomens, ohne die Geschichte seiner eigenen Deformation, Verzerrung und Überzeichnung. Und das ist auch zugleich der Hinweis auf das Problem Phänomen – Zeichen, das ich als eine der wesentlichsten und wichtigsten Aufgaben empfinde im philosophischen Denken: Die Zeichentheorie und die Phänomenologie, die sehr

voneinander abgerückt waren, aufeinander zugehen zu lassen und sich durchdringen zu lassen: Was heißt überhaupt die Überzeichnung des Phänomens aus sich selbst? Das spricht zunächst lauter Paradoxien an, denn was meint das Apräsente in der Präsenz eines Phänomens, wenn ich von Zeichen rede? Da drängen sich ein paar wichtige, auch kommende Fragen auf, die unmittelbar zum Thema der Philosophie gehören.

**Hermann:** Wie sehen Sie die Reaktion in Wien auf Ihre Arbeit, welcher Haltung begegnen Sie hier?

**Bahr:** Bei einem sehr vielfältigen Angebot – und das müßte man wohl vom philosophischen Institut hier in Wien sagen – würde ich zunächst sagen, daß es ermöglicht, bestimmten Interessen nachzukommen, die durch eine reine und genaue Kenntnis etwa der philosophischen Systeme und ihrer Geschichte alleine nicht befriedigt werden können. Und zumindest muß ich mir selber einbilden, daß ich etwas anbieten kann, was auf ein bestimmtes Interesse stößt. Nun ist schon längere Zeit die Philosophie sehr in die Nähe des Anspruchs auf eigene Wissenschaftlichkeit geraten, und die Philosophie hat selbst oft auf die Philosophen eher etwas heruntergeschaut, die die Nähe der Philosophie zur Poesie, zur poesis gesehen haben. Andererseits wäre das sicher für mich ein Anknüpfungspunkt für den frühen Schelling, den ich nach wie vor sehr wichtig finde, von dem ich übrigens annehme, daß ihn Novalis in einer sehr entscheidenden Weise weiterentwickelt hat, weil er nicht beim Schellingschen Mythos stehengeblieben ist. Ich stelle mir die Frage, ob die Philosophie nicht letzten Endes ihren eigenen, ständig wiederkehrenden Bezug zum Poetischen des Mythos vergißt und verdrängt, zugunsten eines zumindest textuell gewissen Wissens. Ich sehe die Schwierigkeit einer solchen Formulierung darin, daß man sehr rasch in die Ecke gedrängt wird, in die die meisten Literaten und Dichter sich gedrängt sehen – in den Bereich einer höheren Unterhaltung oder gar in die Sphäre der Kunst, die innerhalb der Philosophie als solche nie anerkannt worden war. Das sind

Abwertungen, die ich nicht kritisieren, sondern entkräften will. Ich versuche zu zeigen, daß Philosophie auch als Kunst und nicht nur als Wissenschaft möglich ist. In dem Sinne empfinde ich in Wien eine wesentlich größere Sensibilität als an anderen Orten, zumindest im deutschsprachigen Raum. Mag sein, daß das ungewohnt ist und daß Berlin auch in dieser Hinsicht eine ganze Reihe skurriler Vorsprünge hatte und hat. Aber ich denke, daß Wien Voraussetzungen mit sich bringt, die diese Stadt auch an sich selbst entdecken muß, und nicht nur im Gestus der Bewahrung ihrer Tradition, sondern ihrer impliziten und beständigen Modernität, die sie hatte.

Hans-Dieter Bahr. Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken, Tübingen o.J.







# Magazin

## Menschenfassungen

„Politikwissenschaft ist wissenschaftlich eine Ausnahmeerscheinung, selbst heute nur in einer Minderheit von Staaten frei betreibbar, in der Geschichte immer wieder von den Machtverhältnissen kuptiert, auf Seitenbahnen gedrängt, in den Universitäten, auch wenn in scholastischen Lehrfächern fortgeführt, lange Zeit weniger als in privaten Studierstuben zu finden, vor allem auch von innen her durch Macht- und Ideologiedienerie ständig der Gefahr der Selbstkompromittierung ausgesetzt. Positiv kann die Geschichte der Politikwissenschaft nur als eine Kette von Renaissance verstanden werden, genauer gesagt: von politikulturell bedingten Renaissance.“

So urteilte Erwin Faul Ende der siebziger Jahre über die prekäre Situation der Politikwissenschaften – prekär wegen des Abbruchs wissenschaftlicher Kommunikativität im Gefolge von Schulbildung, Richtungsseparation und damit verbundene Exklusivitätsanspruch. Lehrbuchhaft und in der Art eines Gemischtwarenangebots präsentierte man drei konzeptionelle Alternativansätze; eine Trias, die weniger durch wissenschaftslogische Differenzen als durch politikstrategische Interessen motiviert war, die schlechthin in Gegen-Sätzen verweilten. Demgegenüber plädierte Faul für die „Wiedergewinnung größerer Problemhorizonte als dem dringlichsten Desiderat der Sozial- und Politikwissenschaft“.

Solche Erweiterung der Problemhorizonte politikwissenschaftlichen Selbstverständnisses bemühte man sich, über die Reformulierung politischer Ideengeschichte zu erwerben. Freilich wurde sogleich der Begriff einer möglichen Ideengeschichte mit sozialwissenschaftlichen Einwendungen 'kritischer Provinzen überhäuft. So hieß es: „Schon der Begriff Ideengeschichte erscheint äußerst problematisch. Er suggeriert nämlich die Autonomie politisch-theoretischer Entwürfe jenseits ihrer historischen Bedingungen, er unterstellt die Existenz von Ideen, deren Relevanz – in Bezug worauf? – als gegeben angenommen wird.“ Dementsprechend sollte eine „Sozialgeschichte politischer Ideen“, „primär als Kritische Theorie“ begriffen, in Angriff ge-

nommen werden, umbenannt zudem in „Theoriengeschichte“, zum höchsten Weltbesten den Gemütern eingepropft.

Bernhard Willms hat demgegenüber darstellen können, daß ein solcher, spezifisch szientistischer Theoriebegriff, eine „verheerende, weil entpolitizierende Wirkung“ hätte: „Ideen sind gedachte, verbalisierte, aufgeschriebene Antworten auf Probleme der Zeit; sie stehen zur Realgeschichte im Verhältnis von Herausforderung und Antwort.“ Angemessener Umgang mit politischen Ideen verlangt hinreichende Ungenauigkeit und gelassene Aufnahme des jeweiligen Verhältnisses von Epochenbegriff und Textbefund.

In dieser Kontextur, die nach Hegels Wort die Idee als wirklichen Gott für sich betrachtet, wird ein hochstufiges Verständnis des Politischen eingefordert – es soll „der Wirklichkeit die Bedingungen ihres Erscheinens vorschreiben“. Willms hält eine solche Aufgabenstellung für einlösbar; um so mehr, als die Umtaufung einer Ideenlogik in Theorieform ruinös sei. Er verweist dabei auf die Habilitationsschrift von Walter Seitter: 'Menschenfassungen'. Dieser betont, daß „Spuren, Stimmen, Zeichen oder Bilder durchaus zur spezifischen Realitätssuche von so etwas wie Ideengeschichte“ gehören. Seitter urteilt: „Das Projekt einer systematischen Fundamentalpolitologie, die das „Rätsel der Epochalität der Erkenntnis“ durch einen „anthropologisch-elementaren Begriff des Politischen“ zu erhehlen antritt.

Vielleicht ist die Idee des Politischen nichts anderes als diese Ein-Stimmung darauf, Erkenntnis durch Spuren, Stimmen, Zeichen oder Bilder zu vernehmen. Jedenfalls wäre sie damit kein „Wettbewerb in einem entmaterialisierten Blaupausenzeichen“ (Faul) mehr; bei solchem Szientismus gehen dem Denken alle seine Gedanken aus, sie mögen sich mit kritischen Vorzeichen versehen oder nicht. In getreuer Foucault-Nachfolge hebt Seitter nun heraus, daß Politik „das Auftreten, das Auseinandergeraten, das Sich-Verschranken, das Sich-Brechen von Techniken ist, daß Politikwissenschaft über Historie und Analyse von Technik laufen muß“. Nur so kann das Imaginäre der Politik, nämlich die Gründung des Politischen im Imaginären, dar- und abgestellt werden. Imaginär nennt Seitter Gründungsbestimmungen wie Bedürfnis und Befriedigung, Idee und Verwirklichung, Gesellschaft und Entwicklung. In einer durchaus rasanten Engführung werden dabei Helmuth Plessner und Jacques Lacan zur Kritik des Imaginären verschraubt. Denn beide halten auf konvergente Weise an der „Schärfe des Handelnmüssens“ fest, das durch keinerlei imaginäre Vollbegründung oder sozialphilosophische Auffüllung erlassen werden kann. Imaginär nämlich würde „das Subjekt so zentriert, gesichert und erweitert, daß es an ihm selbst das Zugrundeliegende hat oder gar ist, an das es sich nur anlehnen braucht.“ Plessner wie Lacan aber verweisen auf die radikale Heteronomie, die Menschenwesen in allen Fassungen aufsprengt. Bei Plessner wird das 'exzentrische Positionalität', 'konstitutive Gleichgewichtslosigkeit' oder 'Hälftenhaftigkeit' genannt; bei Lacan das Aufklaffen umschrieben, das der Einfall des Sprechens im 'soziologischen Gedicht vom autonomen Ich' einführt.

Instruktiv ist nun die riskante Art und Weise, wie Seitters Begriffe des Politischen selbst so etwas wie eine radikale Heteronomie übernehmen. So heißt es: „Die Entscheidung fürs Symbolische ist eine, die sich 'entgründet': die sich dafür entscheidet, wissen zu wollen, daß und wie sogar Wissen nur - auch - über Entscheidungen erreicht,

ertragen, verwendet werden könne.“ Entscheidende Züge sind dabei Begriffs-Ketten ohne allesüberhöhenden Oberbegriff noch allesbegründenden Grundbegriff, Sprung-Sätze mit Anlauf und Fort-Sprung zu Brückenköpfen, die Brücken schlagen, indem sie Klüfte öffnen, sowie die multiple Profilierung von Akzidentellem, „weil jede Wesensbestimmung schon vom Drama, vom Reichtum und von der Grausamkeit der Akzidentien zu sprechen angehen hat“.

Diese Entschiedenheit zur Entscheidung erhöht den Einsatz des Wissens. Sätze, Begriffe und Urteile, die nicht mehr ums Imaginäre kreisen, sondern das Symbolische schärfen, verankern das Politische in seitenverschobene Akzidentalität; in ein Irgends, das wie oder wo oder wann trifft. Schon das Ich verzehrt sich zum Irgendlich radikaler Heteronomie. Wo und wie und wann es Anlehnung sucht, findet es Auflehnung; will es von sich sprechen, so muß es zu sich sprechen; bevor es das Sprechen aufnimmt, ist es schon ins Sprechen aufgenommen; in die Gewalten-Teilung eines Sprachen-Raumes, in ein Irgends aufklaffender Verhältnis-Schaltungen und labyrinthischer ZwischenDinge, in variable Gewichtskonstellationen, die es drücken, ziehen, zerren. Lacans Resümee: „Das sprechende Wesen ist ein gesprochenes Wesen.“

So sind es kontingente Transzendenz, Verflechtungen von Fremdheiten oder Geschoßhagel von Akzidentien, die das Politische in sorgsam versteinerte Menschenfassungen tragen, die doch gedrillt sind, in ein Ganzes zusammenzustehen. „Das Zueinander der Fernen, das Plessner und Lacan ins Innerste des Menschen einführen, bedeutet, daß Menschen sich nur verhalten können, auch und gerade zu Menschen nur verhalten können, wenn ihre Verhalten Umwege über nichtmenschliche Realitäten nehmen - und sogar zum Aufbau transsubjektiver Realitäten beitragen.“

Seitters Entscheidung fürs Symbolische wird man mit gleichem Recht als Fernstenliebe zum Politischen textieren dürfen. Sie vermag zu Interessantem verlocken, als die geläufigen

Titel Demokratiewissenschaft, Oppositionswissenschaft oder Obstruktionswissenschaft zu bedenken geben. Zum Begriff des Politischen, der sein Allgemeines im „förmlichen Schreiben nach Besonderungen“ akzidentell ausreizt, gehören durchweg schwierigere Ereignisse, Geschehnisse und Geschichten als sie sozialwissenschaftlich instrumentierte Dialektiken vermitteln wollen.

Zum Beispiel die Schneeflocke. Von ihr weiß jede und jeder, wie leichtfüßig, windig und löslich sie ist. Freundlicherweise gibt sie sich nach unten in Elemente und nach oben in Mengen auf. Damit gibt sie erkennbar kund, ein wenn auch entfernter Kollege des Menschenwesens zu sein. Auch sie ist Rätsel für Epochenbegriffe und Textbefunde. Von ihr spricht Seitter, als ob er sie hörte: „Ethos als Halter oder Zwinger, als Intim-Institution oder Charakter zwingt das, was es festhält, in die Zeit hinaus, zwingt es zu Entwicklungen,

die keineswegs nur die Form der Entwicklung haben müssen, sondern Geschichten, Schicksale, Ewigkeiten sein können. Welch ein Lied könnten wir davon die Schneeflocke singen hören, könnten wir hören.“ Vielleicht können wir hören, sobald die Wiedergewinnung größerer Problemhorizonte gelingt. Seiters Buch liefert ein Stück jener Renaissance, die Erwin Faul vermißte. Doch wenn wir die Schneeflocke nicht hörten, warum böse sein? In uns sind so viele zarte Vermutlichkeiten, solche zum Beispiel:

„Es gibt Abwaschmädchen, die sich im Geist in eine feine Umgebung versetzen, und Publizisten, die eine Spezereihandlung eröffnen könnten. Den einen fehlt dieses, den andern das.“ (Robert Walser)

*Khosrow Nosratian*

*Walter Seitter, Menschenfassung. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft, Verlag Klaus Boer, München 1985*

## Erzählen von unten

„Auch die gemeinen Volkssagen, Märchen und Mythologie gehören hieher. Sie sind gewissermaßen Resultat des Volksglaubens, seiner sinnlichen Anschauung, Kräfte und Triebe, wo man träumt, weil man nicht weiß, glaubt, weil man nicht sieht und mit der ganzen, unzerteilten und ungebildeten Seele würt: also ein großer Gegenstand für den Geschichtsschreiber der Menschheit, den Poeten und Poetiker und Philosophen.“ (...) „Nur wer ist, der sie sammle? der sich um sie bekümmere? auf Straßen und Gassen und Fischmärkten? im ungelerten Rundgesange des Landvolkes?“

Vor 210 Jahren hat Herder im *Deutschen Museum* diese Lanze für die Volkspoesie gebrochen, und spätestens seit 1812, als die Gebrüder Grimm den ersten Band der *Kinder- und Hausmärchen* vorlegten, dürfte ihre Bedeutung allgemein erkannt worden sein. Man muß jedoch nicht so hoch und so weit zurück greifen, wenn das Gute so nahe liegt. 1984 erschien bei Suhrkamp *Die Verschleppung. Njetotschka Wassiljewna Iljaschenko erzählt Josef Winkler ihre russische Kindheit*, die Biographie einer Bäuerin aus der Ukraine, die von den Nazis deportiert worden war und in Oberkärnten Zwangsarbeit leisten mußte. Der junge Österreicher Josef Winkler, der einige Zeit auf dem Hof der „Starzer Vale“ gelebt hatte, hat ihre Erzählungen aufgezeichnet

und behutsam bearbeitet, so daß eine relative Unmittelbarkeit des Erzählten erhalten blieb. Soeben ist nach gleichem Muster der Roman *Cherubim* von Werner Fritsch erschienen:

„Dieses Buch ist das Geschenk eines / achtzigjährigen Bauernknechts: / *Ich wünsch alensamt Glück. / Wo leben tun. / Auf jetzt hinauf.* / Zweihundert-drei Geschichten in Gesichtern. / Vom Wenzel seinem Leben. In Gesetzen erzählt der Zeit. Und an Zahl den Rückenwirbeln der vom Rumänenbinder auf der Tenne in Asch derhauten Kreuzotter gleich.“

Nach und nach erfahren wir etwas genauer, wie dies Buch entstanden sein muß. Wenzl, geboren 1905, hat „das kleine Wernerl“ schon gekannt, als es noch in den Windeln steckte,

denn er hat auf dem Hof seiner Eltern als Knecht gedient. Von ihm hat Werner Fritsch „Sprechen und vor allem Erzählen gelernt“. Seit langem lebt Wenzl in einem Invalidenheim in der Oberpfalz. Eines Tages hat sich Werner Fritsch für seine Lebensgeschichte zu interessieren begonnen: „So Zeug hat er hören wollen. Und das, was er gehört hat von mir, hat er dann auf- oder niedergeschrieben.“ Das Interesse, die Aktivitäten galten der Brisanz des Lebensstoffs und der erschütternden – sei es zum Lachen, sei es zum Weinen – Wirkung der Geschichten. Werner Fritsch muß Wenzl mit geradezu mäeutischer Geschicklichkeit zu immer neuen Erzählungen verlockt haben. Doch seine Aufmerksamkeit galt nicht nur diesen Geschichten, sondern auch und vielleicht vornehmlich der Entfaltung der eigenen Erzählergabe: „Jetzt hat das Wernerl halt zugegeben, daß es eines Tages ein Schriftführer (sic!) werden will. Und will ein Büchl schreiben übers Leben von mir. Und über so Zeug. Da hat es mich fein derbarmt.“ Das Wenzl sich „des kleinen Wernerls“ erbarmt hat und ihm helfen wollte, das Erzählen zu lernen, erinnert an alte Initiationsgeschichten (Hoffmanns „Eckfenster“ et al.), und schließlich an die Naturgeschichte der Poesie überhaupt: „... berichtet von einem Schneider zu Höhendorf mit spitzem Gesicht und satyrischem Zug ums Maul“, „... erzählt von einer alten Mamsell“, „... aufgezeichnet vom Dragonerwachtmeister Kraus“. So ist schon immer erzählt worden, und so mußte es sich auch wieder mehr durchsetzen: daß Autoren, die so recht noch nichts oder nichts mehr zu erzählen haben, sich zum Mentor machen und die elementar wichtigen Erzählungen von Menschen zu Papier bringen, die viel erlebt und viel zu erzählen haben, aber des Erzählens und Niederschreibens so recht eigentlich nicht mächtig sind.

*Cherubim* erzählt also vom Leben, Lieben und Leiden Wenzls, aber eigentlich hat das Buch, und das ist wohl das Besondere daran, zwei Erzähler. Es gewährt Einblicke in das Seelenleben, die Erlebnis- und höchst beschränkte Aufnahmefähigkeit eines Menschen, der „nicht einmal gern gescheit lesen kann“ und der nie und nimmer allein in der Lage wäre, sein Leben aufzuschreiben. Diese Funktion hat Werner Fritsch über-

nommen, der Wenzls Lebensbericht mit einem Tonbandgerät aufgezeichnet und den oberpfälzer Dialekt behutsam in eine dem Hochdeutschen angenäherte Fassung gebracht hat. Wenzls Bericht, so unmittelbar verschriftet, tendiert weiterhin zur Mündlichkeit und wirkt dadurch ungekünstelt. Werner Fritsch hat – so weit das möglich war – Wenzls Erzählungen zunächst in chronologische Reihenfolge gebracht und fünf Phasen zugeordnet: „Von der Ewigkeit bis 1905 / 1905-1919 / 1919-1945 / 1945 bis gegen Ende / Vom Ende bis zur Ewigkeit.“ Dieser Lebenslauf, der das Ende negiert und über den Tod hinaus ein anderes Leben „in Engerlingen (Engeln) und solchen Dingen“ beschwört, war bestimmt für den Titel des Buchs: „Und eines Tages bin auch ich. / Irgendmal unter Cherubim.“

Mit den deutlichen, historisch motivierten Zäsuren, die Werner Fritsch im Lebensbericht vorgenommen hat, verändert sich dessen Stellenwert. Einem individuellen Schicksal kommt plötzlich größere Aufmerksamkeit zu, Wenzls Erzählungen werden um herausragende politische Ereignisse gruppiert, die auch für uns bedeutsam sind. Ein Beispiel: Für Wenzl war die NS-Diktatur eine Phase, eingebettet in ein unbestimmtes „Früher“, in dem es ihm insgesamt schlechter gegangen ist als heute. Aber von der Bedeutsamkeit dieser größten, dutzendjährigen Katastrophe in der deutschen Geschichte hat er keine Ahnung. In seinen Erzählungen erscheint das Dritte Reich als merkwürdig unwirkliche Zeit, die kaum Spuren hinterlassen hat, obwohl Wenzl als Kommunist, Krüppel und beinahe geistig Behinderter, als in der menschenverachtenden Terminologie der Nazis als „unwertes Leben“, doppelt und dreifach gefährdet war. Wenn man seinen Berichten glauben darf, dann hat er die Geleise für die Sonderzüge zum KZ Flossenbürg noch selbst gelegt und ist dem Tötungslager nur durch Flucht entkommen: „Zum Führer seinen Geburtstag haben Sie uns eingeladen. Im April in den Viehwaggon. (...) Das ist mir durch den Kopf gegangen durchaus, daß es mein Tod genauso sein kann. Wenn ich herauspringen tu aus dem Zug. (...) Und bin gesprungen in einen Brombeerbusch.“

Die größere Tragweite seines Erlebnisses empfindet Wenzl offenbar nicht, es scheint



Paul Mathias Padua, *Der Führer spricht*, 1937

so, als habe sich diese Todesangst nicht grundsätzlich von anderen Ängsten, z.B. seiner Schlangenphobie, unterschieden. Ein Beispiel für Wenzls höchst beschränkte Aufnahme-fähigkeit ist auch, daß sich ihm nicht einmal der Name Hitlers, der millionen- und abermillionenmal in Deutschland voller Begeisterung und voller Abscheu genannt wurde, genau eingepägt hat. Wenzl nennt ihn noch heute den „Hittler“, was phonetisch weicher und freundlicher klingt und vielleicht zu einer geradezu grotesken Einebnung der Rangunterschiede führt: „Hab gedacht gehabt am Anfang, Wir sind verwandt zueinander. Ich und der Hittler. Durch das Blut von der Mutter. Durch Österreich. Weil doch er auch von drinnen heraus ist. Über das Urmutterzeug ineinander.“

Der „Hittler“ ist für Wenzl, der nicht unterscheiden kann zwischen den Großen und Kleinen dieser Welt, nur einer unter vielen anderen gewesen, die ihm an den Kragen wollten. Die allgegenwärtige Präsenz seines Namens ist für Wenzl, der niemals in der Lage gewesen ist, von sich oder gar anderen zu abstrahieren und größere Zusammenhänge zu überschauen, gleichbedeutend mit seiner physischen Präsenz: „Derweil hat er (scilicet Hitler) nichts getaugt! (...) Ich hab geschaut, daß ich ihm nicht über den Weg laufen tu. Daß er es nicht zum Kennen kriegen tut, daß ich ihn nimmer leiden mag. Weil er fort über die Krüppel gekommen ist. Und hat die Lungenkranken sterisieren lassen!“ Solche Stellen gehören

zu den erschütterndsten Quellen, so noch nicht gehörten Erlebnisberichten unseres Jahrhunderts. Das ist Geschichtsschreibung von unten, und zwar von ganz unten. Als ehemaliger Weber- und Ochsenknecht, Steinbruch- und Waldarbeiter – der noch dazu aus einer ganz finsternen Gegend (Oberpfalz) stammt, wo die Pfarrer ihren Gläubigen noch einbleuen, daß sie schwarz zu wählen haben – gehört Wenzl zu den ewig ausgebeuteten Hilfskräften, die für ein geringes Auskommen schwere und gefährliche Arbeit leisten mußten. Ohne Vermittlung wüßten wir nichts von ihnen.

Zweifellos ist Wenzl ein Erzähler mit bedeutenden Themen. Für sein egozentrisches Weltbild kann er selbst am wenigsten, es ist nicht Ausdruck von Überheblichkeit, sondern von Beschränktheit und Naivität. Es scheint so, daß er in den zwanziger Jahren bei den Kommunisten mitgestritten hat, doch nur als Statist, denn seine Beweggründe waren recht trivialer Natur: In seiner Stadt gab es zwei Versammlungslöke, den „Roten Hahn“ der Kommunisten und das „Lamm“ der Nazis. Wenzl ist „allweil gerner in den Hahn gegangen. Da hab ich es von daheim aus auch nicht so weit gehabt. Zum Gehen. Durch das bin ich mit der Zeit ein ganz Radikaler geworden. Von den Kommunisten einer. Oder wie sie allesamt heißen haben.“ Der letzte Satz ist für Wenzls Erzählen sehr charakteristisch. Seine Rede ist erfüllt von (unbewußten) rhetorischen Strategien, die das Erzählte durch

ständiges Relativieren, Aufheben und Zurücknehmen (häufig mithilfe von einschränkenden Modalverben und Modaladverbien) in der Schwebe halten, weil ihm Zweifel oder bessere Einsicht gekommen sind: „Eine Zeitlang haben wir den Schmuder gehabt. Wenn er nicht Simon geheißen hat. Weil der Simon Fritz geheißen hat. Und der Schmuder Schmuder. Einen Schmudernamen hat er halt gehabt. Sonst keinen. (...) Irgendmal wieder ist es auch geringfügig anders gewesen.“ Diese gewaltige Konfusion, die sich bisweilen auf den Leser überträgt, wird noch durch eine extrem häufige Verwendung von Konjunktiven gefördert. An anderer Stelle hat man darin ein Zeichen aufklärerischen Bewußtseins sehen wollen, doch davon kann hier natürlich keine Rede sein: „Gegen Ende wärs mir sogar noch recht gut gegangen. Gesund und schön gekleidet bin ich gewesen. Wie ein so ein Graf.“

Andererseits enthält Wenzls Lebensbericht Passagen, denen man, obgleich sie im Brustton tiefster Überzeugung erzählt werden, keinen Wahrheitswert zubilligen kann. Wenzl ist sicherlich niemals in Afrika gewesen, aber was macht das schon, wenn hier einer ins Schwadronieren kommt oder seine Phantasie ihm die Erfüllung seiner Wunschträume vorgaukelt. Das ist ja gerade das Angenehme dieses Buchs, daß es trotz seines quasi dokumentarischen Charakters so vieles offen läßt. Daß auf diese Weise das Erzählen selber thematisch wird, denn es könnte ja alles auch ganz anders gewesen sein. Man muß es aber auch würdigen, daß Werner Fritsch in weiser Zurückhaltung niemals den Zeigefinger erhoben oder besserwieserisch eingegriffen hat. Vielleicht wird man ihm vorwerfen, daß er zu wenig eingegriffen habe, daß sein Buch sehr kryptische Texte enthalte, die teilweise auch nach wiederholtem Lesen unverständlich blieben (etwa S. 210). Doch was hätten die Texte andererseits eingebüßt, wenn sie ihrer „dunklen“ Seite entkleidet, aus dem verwirrenden Urnebel des Erzählens herausgelöst und perfekt gestylt worden wären? Die Mythen, die Wenzl in *Cherubim* erzählt, bestehen aus halb verstandenen, halb vergessenen, wirr zusammengesuchten Partikeln, die – an der Grenze zur geistigen Behinderung neu kolationiert – überraschend schön

ne und aufregende Bilder zutage fördern:

„Der Herr und Himmelgott hat einen Haufen dann erschaffen. Die Welt und alles mögliche. Wie uns. Durchs Sprechen. Damit wir uns auch und alles verstehen tun. Die Vögel fein auch. In schönen Augenblicken. Kann sich freilich ein paar Mal auch versprochen haben. Aber nicht oft. Was ich gehört hab. Daß ich gelebt hab, sag ich. Und das Werner! tut es aufschreiben. In allen Sprachen. Für ewige Zeiten in Feuerzungen. Wenn einmal Licht ausbricht.“

Es ist fast unmöglich, festzustellen, wo Werner Fritsch möglicherweise geglättet, verdeutlicht, gekürzt hat, was also noch authentisch und was bereits fingiert ist. Es scheint aber so, daß er der Versuchung widerstanden hat, Wenzls Rede ganz zu seiner eigenen zu machen, sie umzubrechen und in die eigene, intellektuell und sprachlich höherstehende Rede zu übersetzen. Werner Fritsch hat offensichtlich erkannt, daß er sich von den Eigenheiten, Merkwürdigkeiten, Kuriosa und Brüchen seiner – Wenzls – Sprache kaum freimachen kann, ohne das Projekt der Vermittlung insgesamt zu gefährden. Gelegentlich trifft man dann auf Wendungen oder Wortspiele, die Wenzl nicht zuzutrauen sind, sein Erzählniveau deutlich übersteigen. Zu intelligent klingt ein Satz über das Dritte Reich: „Mordsmäßig politisiert ist worden.“ Zu gesucht ist jene bereits zitierte Passage, in der mit den Homonymen des Verbums „einladen“ gespielt wird: „Zum Führer seinen Geburtstag haben sie uns eingeladen. Im April in den Viehwagon.“ Schön, aber sicherlich nicht von Wenzl, ist jenes Bild, wo die Sonne auf den Schienen „sakrisch heruntergeschienen“ hat; das kann nur Werner Fritsch „auf- oder niedergeschrieben“ haben. Zu sehr erinnert der Versprecher, die Lerchen hätten „frauenerregendes Zeug gesungen“, an Schmidts Etym-Theorie oder einfach an den kalauernden Unfug der Feuilletonbeilagen. Nicht ganz auf dem übrigen Niveau ist auch Wenzls Antwort auf die Frage des Pfarrers, „wieviel Gott daß es geben tut“: „Acht. (...) Derweil hat die Mutter daheim doch auch immer gesagt Ach Gott, Ach Gott!“ Doch das sind unbedeutende Schönheitsfehler in einem insgesamt sehr gelungenen Buch (dessen tiefgründiger Humor in dieser Rezension noch nicht hinrei-

chend gewürdigt worden ist. Dieser Humor wird nicht etwa künstlich erzeugt, ist nicht Ausdruck einer Zoten- oder Possenreißerei, sondern rührt her aus der Spannung zwischen dem recht begrenzten Horizont Wenzls und dem Mehrwissen des Lesers. Wenzls Erlebnisse mit dem Fernsehen zeigen, wie er mit der stauenden Faszination des Kindes auf das Wunder der Technik reagiert. Zu den schönsten Szenen gehören Wenzls Erlebnisse mit dem Fernsehen. Erst besaß er keinen eigenen Apparat, doch weil die Ansagerin „den Hecht Heiner eher angelacht“ habe als ihn, hat er sich einen eigenen angeschafft, nicht groß, „daß sie halt grad haben herauschauen können auf mich“. Wenzl gehört zu jener starken Minderheit in Deutschland, die ihr Zimmer aufräumt und sich in Schale wirft,

bevor sie den Fernseher einschaltet, um auf die Ansagerin einen guten Eindruck zu machen. Zu Ostern, „wenn sie so einen Haufen Western gebracht haben“, hat es Wenzl kaum aushalten können vor dem Fernseher: „Hab allweil auf dem Kanapee Mordssprung machen müssen. Daß mich keine Kugel und kein Pfeil treffen können.“ Wenzl, der Naivität und Raffinesse in vollendeter Weise in sich vereint, verfällt schließlich auf eine verblüffend einfache Lösung. Damit er „auf dem Kanapee nicht mehr so narrisch um Deckung hupfen“ muß, bestellt er sich einen neuen Fernseher mit zwei Programmen – zum Umschalten.)

Lutz Hagedstedt

Werner Fritsch: *Cherubim. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1987. 254 Seiten.*

## Der Schmerz

„Ich glaube, daß die Leute sich nicht vorstellen können, wie unser Leben war. Man konnte Freunde nicht besuchen, das gab es nicht mehr. Man mußte anrufen und man traf sich draußen, an unverdächtigen Orten, um drei Informationen auszutauschen... das dauerte Stunden...“ (M. Duras im Interview Nr. 1 mit F. Mitterand)

„Tu me tues. Tu me fais bien“, flüstert die französische Frau ihrem japanischen Geliebten in der Liebesnacht zu, in dem Film „Hiroshima mon amour“ (1959) von Alain Resnais, für den Marguerite Duras das Drehbuch verfaßt hatte. Dieser Satz konzentriert das, was M. Duras in ihrem Werk immer wieder umschreibt: das weibliche, ambivalente Begehren; eine Liebe, deren Schönheit verbunden ist mit der Gewalt von Händen und Worten, der Sinnlichkeit des Meeres und seinen zerstörerischen Kräften, mit Elend, Krieg und Tod. So wie das Feuer in Hiroshima wiederentbrennt im Begehren der Körper, erlischt im Vergessen, wiedererinnert wird in der Liebe zu dem jungen deutschen Soldaten und in seinem Tod.

Diese Dualität ist ebenso ihrer Identität eingeschrieben: M. Duras ist 1914 in Indochina geboren, wächst vaterlos mit zwei Brüdern auf. Sie haßt ihren älteren Bruder, den die Mutter bevorzugt, der sie jedoch ausnützt und bestiehlt, ist ihrem jüngeren Bruder zärtlich zugetan. Sie ist Französin, aber wegen der Ar-

mut der Familie – die Mutter verdient den Lebensunterhalt der Familie als Volksschullehrerin – von der Lebenswelt der Kolonialkreise ausgeschlossen. Sie lebt mit und wie Vietnamesen. Um Mathematik zu studieren, geht sie als Achtzehnjährige nach Paris. Während des II. Weltkrieges arbeitet sie für die Résistance. Bis heute zeigt sie eine bewundernswerte Produktivität als Schriftstellerin, Filmemacherin, Theaterautorin und Journalistin, die jedoch lange Jahre durch ihren übermäßigen Alkoholkonsum drohte zerstört zu werden.

1984 erscheint ihr Roman „Der Liebhaber“, der in Frankreich mit dem Prix Goncourt ausgezeichnet wird und in 23 Sprachen übersetzt, sie in allen Kontinenten bekannt macht. Im Trubel der internationalen Lobeshymnen bleibt das ein Jahr später veröffentlichte Buch „Der Schmerz“, dieser ungeheure Text einer „lebensnotwendigen Erfahrung“ (M.D.), weitgehend unbeachtet. Auch erscheint die französische Originalversion weder bei der Edition Minuit

noch bei Gallimard, ihren gewohnten Verlegern, sondern bei P.L.O. in der Sammlung Outside. Ein Outsider in ihrem Gesamtwerk, von dem sie selbst in einem Interview sagte: „Der Liebhaber“, das geschah vor den Augen und Ohren von jedermann, ein strahlender Erfolg. Hier, da beginnt es von unten her. Das bricht nun aus, der Erfolg, wie von unten aus der Erde heraus.“ Nicht nur der historische Hintergrund – Paris kurz vor dem Ende des II. Weltkrieges – oder der stellenweise dokumentarische Charakter der Texte unterscheidet sie von früheren Werken. In „Der Schmerz“ kommt die Nachtseite des Begehrens, seine der ästhetisierten Erotik abgewandte Seite zum Vorschein.

Das Buch umfaßt sechs abgeschlossene Geschichten, die von kurzen Kommentaren der Erzählerin eingeleitet werden, in denen sie sie als autobiographisch oder fiktiv einordnet. Jede Erzählung ist eine Momentaufnahme nationalsozialistischen Terrors: wie er sich auf den einzelnen auswirkte, für Henker und Opfer; zu welchem Ausmaß an Gewalt er zwang, d.h. an Schmerzerfahrung und Gefühllosigkeit. Besonders zwei Texte erscheinen mir wichtig: „Der Schmerz“ und „Albert vom Capitaes“. Während die erste Geschichte von dem Schmerz handelt, den M. Duras selbst erleidet, geht es in der zweiten um den Schmerz, den sie zuzüg.

Der Titeltext setzt sich zusammen aus wiedergefundenen Tagebuchaufzeichnungen, die in den Wochen entstanden sind, während sie auf die Rückkehr ihres Ehemannes Robert L., eines nach Dachau deportierten Widerstandskämpfers, wartete. Sie enthalten Schilderungen von seiner Rettung aus dem KZ mit Hilfe seiner Freunde D. und Francois Morland (Deckname für F. Mitterand) und seinem zähen Kampf ums Überleben danach. Es ist die Geschichte einer Liebe in der Situation des allgegenwärtigen Todes und eine Geschichte des Wartens. Sie weiß nicht, ob, wann er zurückkommt; ob er überhaupt noch lebt. In diesem Zustand der Ungewißheit wird ihr Alltag zu einem Reich von Zeichen, von denen ihre Hoffnung und Resignation abhängen: das Telefon – er könnte plötzlich anrufen; sein Name – er könnte in den Suchlisten auftauchen; die Nachrichten über das Bombardement der Alliierten in Deutschland – auch er könnte von ihnen getötet wor-

den sein. Mit der gleichen Gewißheit, mit der sie seine Rückkehr erwartet, imaginiert sie seine Gegenwart und seinen Tod im Graben. Diese Bilder erfüllen ihr Denken und Fühlen soweit, daß sie jede andere Sinnesregung als Aggression empfindet („Die Straße. Es gibt im Augenblick in Paris Leute, die lachen, vor allem junge. Ich habe nur noch Feinde.“) und sie Bedürfnisse ihres Körpers erstickt. „Wir setzen uns hin, um zu essen. Sofort wieder Brechreiz. Das Brot, das er nicht gegessen hat, wovon er sowenig hatte, daß er starb.“ Das Warten wird erlebt als Martyrium, als eine Mit-Leiden-schaft, für die sie sich täglich neu entscheidet und an deren Grenzen der Ertragbarkeit bis hin zu der eines Identitätsverlustes sie immer wieder getrieben wird, die schließlich umschlägt in existentielle Angst. „Abgesehen von diesem Warten existiert man nicht mehr... Es ist kein Platz mehr in mir für die erste Zeile der Bücher, die geschrieben sind... Die Angst vor allem... Das Entsetzen steigt langsam hoch zu einer Überschwemmung, ich ertrinke. Ich warte gar nicht mehr so sehr, ich habe Angst. Ist es aus, ist es aus? Wo bist du? Wie soll ich wissen? Ich weiß nicht, wo er ist. Ich weiß auch nicht mehr, wo ich bin.“ Beim Anblick ihres geretteten Mannes flieht sie: er ist eine bis zur Unkenntlichkeit abgemagerte und verletzte Gestalt, ein ihr fremd gewordenen Wesen, das kaum noch Spuren seiner Individualität trägt, das kaum noch Kraft hat für Empfindungen. Es folgen Wochen, in denen sie gegen den Tod in seinem Körper kämpfen, der ihn besetzt hält wie ein vom Krieg befallenes Land. Als er wieder zu physischen und psychischen Kräften gelangt ist, teilt sie ihm ihre Scheidungsabsicht mit. Das wirkt im ersten Moment brutal, es wird jedoch auch klar, daß dieser Schmerz nicht nur die Kraft ist, auf seine Rückkehr zu warten, zu warten bis diese Krankheit, die Idee von der Reinheit und Herrschaft der arischen Rasse ausgeschieden wird, sondern ebenso ihr Passionsweg, der schließlich zum Tod ihrer Liebe führt.

In der Geschichte „Albert vom Capitaes“ macht M. Duras ihr eigenes Gewaltbegehren, das sie als Résistancemitglied hatte, offensichtlich. Nach der Befreiung Frankreichs erhält die Widerstandsgruppe in Paris einen Hinweis, einen Denunzianten gefangenzunehmen. Als er



Hiroshima mon amour, 1959



sich während des Verhörs, das von Thérèse geführt wird, weigert, seine Arbeit für die deutsche Geheimpolizei zu gestehen, wird er auf ihre Anordnung hin von zwei jungen Männern solange gefoltert, bis er es zugibt. Die Lektüre dieses Textes ist aufwühlend, beängstigend und verunsichernd: Man schwankt zwischen dem Entsetzen über die Folter des fünfzigjährigen Mannes und dem Verständnis für die Unnachgiebigkeit Thérèses. „Thérèse, das bin ich. Die, die den Denunzianten foltert, das bin ich... Ich liefere euch die, die foltert, mit dem Rest der Texte aus. Lernet zu lesen: es sind heilige Texte“, bemerkt M. Duras zu Anfang. Vielleicht ermöglicht

erst der Begriff der Heiligkeit, sich dieser Grenze des absoluten Gewaltbegehrens zu nähern, diese äußerste Intensität, vergleichbar einem erotischen Taumel, dem Denken zu öffnen. Es ist vielleicht auch die einzige Sprache, die ein Schuldempfinden ausdrückt, ohne daß die Faszination für diesen Gewaltakt erstickt wird. Der Name Thérèse erinnert an die heilige Thérèse von Avila, „die bereit war, in ihrer extremen Buße auch dann noch auszuharren, wenn die Hölle sie verschlänge.“ Ihre Leidenschaft, mit der sie an die Wahrheit des ewigen Lebens glaubte, ist kaum noch zu unterscheiden von Thérèses Härte, den Denunzianten zum Geständnis zu zwingen.

In beiden Texten wird eine Grenzerfahrung in schlichter, karger Sprache zum Ausdruck gebracht. Das, was geschieht und erlebt wird, wird aus der Distanz betrachtet, erzählt, als ob es sich um Filmbilder oder Visionen handeln würde. In der Beschreibung gefühlsstarker Momente wird das besonders deutlich, wenn M. Duras im Erzählakt vom ich zum sie wechselt und so eine weitere Distanzierung bewirkt. Es ist auch eine meditative Sprache, die das umkreist, was nicht ausgesprochen werden kann und auf diese Weise dem Geschehen eine unmittelbare emotionale Tiefe verleiht. Ihre Einfachheit ist wirkungsvoller als eine emphatische Erzählwei-

se. Sie eröffnet eher eine Vorstellung von dem unvorstellbaren Grauen, das sich hinter den KZ-Toren ereignet hat, und von dieser ständigen Angst der Zurückgebliebenen vor dem eigenen Tod, vor dem Tod des Geliebten, als mancher Augenzeugenbericht. Zwischen dem Schweigen und der „voix écrite“ der M. Duras, dessen Töne an den Blues der Billie Holiday (insbesondere an das Lied „Strange Fruit“) erinnern, wird jenes Warten, jene Gewalt, diese Nachtseite des Begehrens hörbar.

Linda Leiduck

Marguerite Duras: *Der Schmerz*. Hanser Verlag, München 1986

## Lob der Phantasie

„Späte Schriften zur Kultur und Kunst“ aus den Jahren 1957 bis 1971 versammelt der vierte Band der Ernst Fischer-Werkausgabe unter dem Titel „Lob der Phantasie“. Er enthält Essays über Benjamin, Baudelaire, Beckett, Goya sowie einige Beiträge zur ästhetischen Theorie und als Anhang den im KPI-Organ „Rinascita“ erschienenen Aufsatz „Marxismus und Ideologie“, der der Erstarrung des Marxismus zur Legitimationslehre seine Dynamisierung als kritische heuristische Methode entgegensetzt. Entsprechend findet sich auch in Fischers kunsttheoretischen und literaturkritischen Essays nicht das begriffliche Instrumentarium des sozialistischen Realismus, welches die Kunst ins Prokrustesbett seiner axiomatischen Dreifaltigkeit von Typisierung, Volksverbundenheit und Parteilichkeit zwingt, sondern die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Wirklichkeit, d.h. statt heteronome Kategorien an die Kunstwerke heranzutragen, wird deren analytische, utopische, mythische, kritische Bezogenheit auf das Bestehende aus ihnen selbst entfaltet.

Kennzeichnend dafür ist die Studie über Becketts „Spiel“ und „Film“, aus denen Fischer die mythische Enthüllung der Schauerlichkeit des Alltags in einer verdinglichten Welt entziffert. Becketts verstümmelte Gestalten entsprechen einer Wirklichkeit, in der die Herrschaft der Apparaturen den Traum vom autonomen Individuum zerstört hat. Die Greisenhaftigkeit seiner Figuren und die Verödung ihres Environments evozieren „eine Welt post festum“, man könnte auch sagen: post mortem. In Wolfgang Koeppens „Tod in Rom“ wird die geschichtliche Existenz der Menschen ins Bild eines Karussells gefaßt, das die Götter zu ihrer Belustigung in Gang gesetzt und das sie alsbald desinteressiert vergessen haben. Gerade so erscheint die Zuständlichkeit von Becketts Welten; die Menschen, die sich in ihnen fortbewegen, wirken, als hätten sie

ihr eigenes Ableben, die endliche Ruhe, nach der sie sich so sehr sehnen, bloß noch nicht bemerkt und führten immer noch mißmutig und lustlos ihr gespenstisches Dasein pflichtgetreu dem Grab entgegen.

In der post-histoire drehen sich keine Zeiger mehr auf dem leeren Zifferblatt der Weltuhr, aber ihre Unruh setzt ihre Tätigkeit sinnlos fort. Das ist die Zeit der Parodie und der Zahlen. Diese nämlich, schreibt Fischer im Blick auf Becketts mathematische Konstruktionen des Raums und der Motorik, „sind an sich, bedürfen keiner Fleischwerdung, keiner Materialisation. Im System der Zahlen ist die Bewegung zur Ruhe gelangt, zur Endgültigkeit, zum Absolutum.“ Das Prinzip Hoffnung wird depotenziert zur „Hoffnung auf totale Entropie, Heimkehr ins Chaos, in die Stille des Nichts.“ Stattdessen jedoch agieren die Figuren

wie Marionetten weiter und ziehen ein vernichtendes, diabolisches Gelächter auf sich, in dem der homo sapiens von sich selbst Abschied nimmt. In Anspielung auf einen Kommentar von Karl Kraus zur Berichterstattung über den 1. Weltkrieg schreibt Fischer: „In einem tiefen, umfassenden Sinn sagen die Spiele Becketts, die Situation des Menschen in dieser Welt sei hoffnungslos, aber nicht ernst“, und charakterisiert sein Gesamtwerk als parodistische Abkürzung der abendländischen Literaturgeschichte, das in seiner mythischen Suggestivität seit dem „Don Quixotte“ einzigartig sei.

Der dekonstruktiven Dimension in Becketts Universalparodie sieht Fischer nun aber auch eine geschichtsphilosophische Rettung korrespondieren, die in der Musikalität „sprachlicher Polyphonie“ fernher anklingt. Neben diese Vielstimmigkeit, die die einsamen Monologe chorisch synchronisiert, tritt die exzeptionelle Stellung des Konsonanten M, „der Urlaut des Kindes, der Anfang von Mater, Melos, Musik“, in dessen dunkler Klangqualität „Musik als Heimkehr in den Mutterschoß“ laut wird. Dieser Wunschstrom in den Mutterschoß, der auch erhellendes Licht auf die Bedeutung der Urnen und Krüge bei Beckett wirft, wird von Fischer als die magische Potenz gedeutet, die aller Kunst qua Abkunft aus dem Zauber (s. Vf.: E.F., Spuren H. 17) innewohnt und das mit dem gesellschaftlichen Sündenfall der Eigenschaftsbildung gleichursprüngliche principium individuationis im dionysischen Kunstwerk ästhetisch revoziert bzw. als durch das Unendliche der Entfremdung Gegangene die Individuation im wiedergewonnenen kollektiven Ursprung aufhebt. So kennt Becketts Werk nicht nur die Schuld, „geboren zu sein, das principium individuationis als das Ausgestoßensein aus der Ur-Gemeinschaft, aus dem Mutterschoß“, sondern indem es die verlorene Sphäre klanglich intoniert, bewahrt es das Wissen um eine andere Welt in der ästhetischen Form auf.

Gleichwohl inhärent Urne und Krug die Ambiguität von Schoß und Tod, Nische und Asche. Eine ähnliche Verschlungenheit macht Fischer auch als zentralen Aspekt im Werk Baudelaires geltend. Schon biographisch bedeutete für ihn der frühe Tod der Mutter Ausstoßung und Entlassung in die Einsamkeit der Großstadt, deren gesell-

schaftliche Physiognomie er wie niemand vor ihm porträtierte. Der Flaneur und Dandy, abgestoßen vom profanen Utilitarismus seiner Zeit, inszeniert einen Kultus der Sünde, ist fasziniert vom Leichnam und der Verwesung. Als Vereinzelter suspendiert von jeder verbindlichen Moralität mortifiziert er die Objekte seiner Wollust, d.h. er genießt sie rein ästhetisch. In der Verschmelzung von Schönheit und Bosheit, Reiz und Ekel revolvt Baudelaire wie die Romantiker gegen die glatte Fassade der bürgerlichen Gesellschaft. In der Rehabilitation des Luziferischen sieht Fischer dabei eine plebejische Option, die sich des Schocks als Mittel der Desillusion bedient und zu neuen Wirklichkeiten vordringt. In der innovativen Qualität seines Werks selbst – und nicht, wie Benjamin, in Blanquis Tat – erkennt Fischer die Schwester von Baudelaires Traum, die „Le reniement de Saint Pierre“, das Auftaktgedicht des Zyklus „Révolte“, vermisst.

Neue Wirklichkeiten, vielmehr das Unsichtbare, das die Wirklichkeit erst authentisch macht, liest Fischer auch aus den Werken Goyas, insbesondere aus den Caprichos, die er in den Mittelpunkt seiner Studie rückt. Das Selbstporträt, das sie eröffnet, weist dem Maler einen Platz in der Genealogie des romantischen Künstlerindividuums an, indem es den Typus des „Einsamen, Hochmütigen, Melancholischen, den Angeekelten und Selbstbewußten, den großen 'Dandy'“ darstellt. Goya bietet in seinen Bildern eine Welt der Dämonen und Ungeheuer, der Grausamkeit und des Irrsinn auf, deren Entsetzlichkeit seine ästhetische Einbildungskraft anstachelt. In der universellen Traumsprache der Caprichos schlägt das von der Vernunft Verdrängte sein medusenhaftes Auge auf, dessen Blick verschollene Kindheitswünsche, verborgene Obsessionen und ängstigende Nachtmahre ins Bild bannt. Dieses Visionäre, aus dem Unbewußten ungeformt aufsteigend, wird vom künstlerischen Bewußtsein im schöpferischen Akt aus Rohstoff in gültige Form verwandelt. Als Synthese aus aufblitzender Assoziation und Vernunft verleiht die Phantasie dem fragmentarischen Material ästhetisch perennierende Gestalt.

Wenn Fischer Goyas künstlerische Phantasie als das die Wirklichkeit Ergänzende be-

stimmt, das diese erst zur vollen Wirklichkeit erweitert, illustriert er am exemplarischen Einzelfall, was dann als ein zentraler Gedanke im verallgemeinernden Titelaufsatz entwickelt wird, welcher dem Band „Kunst und Koexistenz“, dem zweiten theoretischen Hauptwerk neben „Von der Notwendigkeit der Kunst“, entnommen ist. Er setzt, wie auch sein kleineres Seitenstück „Die Zukunft der Kunst“, mit der strukturellen Homologie von Kunst und Arbeit ein. So wie in der Arbeit die vorgefundene Natur umgestaltet wird, wobei das Produkt imaginativ antizipiert wird, überschreitet Kunst die unvollendete Wirklichkeit in Richtung auf die Fülle des Möglichen. Fischer schreibt: „Es ist der dialektische Widerspruch im Wesen der Phantasie, daß sie nur als produktive Erinnerung Künftiges vorwegzunehmen vermag“, also keine creatio ex nihilo, sondern creation ex memoria. Produktive Erinnerung avanciert zum Synonym für Kunst und Phantasie, wobei die Verkoppelung mit der Sphäre der Arbeit durch den Begriff der Produktivität hergestellt wird: Kunst ist subjektive Produktivkraft. Entsprechend untergliedert Fischer die Phantasie auch in Vorstellungsvermögen, Kombination und Kreativität, d.h. in die auch im produktiven Arbeitsprozess waltenden Wirkkräfte. Als Entgrenzung des Bestehenden nach vorn geht Phantasie aufs „Noch-nicht-Sein“, auf die Ganzheit des Individuums und die Fülle der Wirklichkeit. Das signalisiert durchaus zutreffend eine hohe Affinität zur Ästhetik des Vorscheins bei Bloch, jedoch sei wenigstens andeutend auf gewisse Differenzen in ihrem Denken hingewiesen.

Utopie, welche Bloch in einer Theorie des Noch-Nicht-Seins ontologisch fundiert, korrespondiert bei Fischer der Begriff der Fülle, der aus der eher anthropologisch gegründeten Sehnsucht nach Ganzheit als ihr gesellschaftliches Äquivalent sich einstellt. Dieses wunschgesättigte Streben erscheint bei Fischer als produktive Erinnerung, bei Bloch als antizipierendes Bewußtsein. Im Goya-Essay kommt Fischer selbst auf die hierin liegende Differenz zu sprechen, wenn er gegenüber Blochs Akzentuierung des Novums die Virulenz des Gestorbenen für die Phantasie geltend macht. Das verweist auf den tiefergreifenden Unterschied im Quellgebiet ihrer Konzeptionen.

Das antizipierende Bewußtsein ist quasi die höchste Ausformung des aus der Zukunft heraufdämmernden individuellen Tagtraums, die produktive Erinnerung ist hingegen ästhetische Vergegenwärtigung des aus dem Ursprung hervorquillenden kollektiven Rauschs. Zwar ist deren prozessuale Struktur der Arbeit nachgebildet, aber verglichen mit Blochs materialistischen Verankerung des Utopischen in der Latenz der Prozeßwelt und dem in der „Frontbestimmtheit der Objekte“ wirkenden logos spermatikoi nimmt sich Fischers Geschichtsphilosophie und Ästhetik beinahe idealistisch aus, zumal Arbeit im Ursprung unterm Zeichen dionysischen Selbstgenusses erscheint. Als lustvolle Kollektivaffirmation läßt sie mehr an entfesselte Erotik als Entfesselung der Produktivkräfte denken bzw. offenbart diese als jene.

Dessen eingedenk erscheint die herausragende Relevanz des Mythos in Fischers ästhetischem Denken nur folgerichtig, wohnt ihm doch von seinen historischen Gestaltungen her, in denen der Mensch sich selbst noch nicht entfremdet war, eine Suggestivität inne, die das principium individuationis, die Ära der Entzweiung aufsprengen kann. Der moderne Mythos vereinigt Natur und Geschichte zum Symbol, der vermag verschwistet mit dem Logos eine für das gegenwärtige Zeitalter exemplarische mögliche Struktur einer Situation zu entwerfen. Als solche Modelle betrachtet Fischer etwa das Werk von Brecht oder Beckett, woran er veranschaulicht, daß der moderne Mythos als Revolte gegen den olympischen Schein oft in Gestalt eines gegen falsche Totalität und Harmonie gerichteten Anti-Mythos auftritt, zu dessen Aspirationen auch die kollektive Freisetzung der ästhetischen Produktivität der Rezipienten zählt. Freilich dokumentieren gerade ihre beiden Werke den Schwebezustand der Epoche zwischen möglicher Fülle und Vernichtung. Ihre antithetische Relation läßt an Fischers Kommentar zum Blatt „Der Koloß“ des Mythenschöpfers Goya denken, mit dem der Essay über ihn ausklingt. Ein Riese, in nachdenkliche Melancholie versunken, scheint sich für den heraufziehenden Tag zu sammeln, er wird aufstehen, „die Erde zu vernichten oder zu erneuern.“

Die Melancholie, auf die hier wie zuvor schon in der Baude-

laire-Studie gelegentlich angepielt wird, rückt im Benjamin-Essay durchaus im Sinne des wunderbaren Aufsatzes von Hartmut Böhme über die „Melancholie der Kritik“ (s. Spuren H. 11/12) ins interpretatorische Zentrum. Für Benjamins Denken nämlich ist ein Zugriff konstitutiv, „der im Fortschritt den Verfall, im Werk die Ruine, im flotten Betrieb die tödliche Katastrophe ahnen läßt“. Dieser böse Blick des Melancholikers, der die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft als Verfallsgeschichte antizipiert und im Trauerspiel-Buch nur die Hoffnung auf individuelle Erlösung zuläßt, erfährt durch die Anverwandlung der marxistischen Theorie eine Dialektisierung, die Dekomposition und Revolution ineinsdenkt. Zum Erweis dieser doppelten Perspektive unternimmt Fischer nun ausgerechnet eine Interpretation von Benjamins IX. geschichtsphilosophischer These, die ein Paradebeispiel für eine interessierte Mißdeutung ist, indem sie dem Angelus Novus-Kommentar einen historischen progressiven Sinn unterlegt: „Nach wie vor entfernt sich vom Ursprung, dem er zustrebt, der Engel, doch wird die Utopie des paradiesischen Urzustands durch die Möglichkeit künftiger Menschenwelt aufgewogen. (...) nicht Stillstand, sondern Fortschritt ist das Gesetz der Welt.“ Was in der metaphorischen Auslegung erscheint, hypostasiert Fischer unzulässig als sinntragenden Fortschritt. Die entsetzensgeweiteten Augen des Kleeschen Engels, der den gebannten Blick nicht von den sich vor ihm auftürmenden Trümmerfeldern abwenden kann, verwandelt er in die fixierenden der revolutionären Klasse, die aus den Ruinen der Vergangenheit ihre eigene Zukunft herausliest. Die Fragmente aus dem Entstehungszusammenhang der Thesen widerlegen die Legitimität dieser Interpretation nachdrücklich. Der wirkliche geschichtliche Fortschritt wäre für Benjamin der Schritt fort aus der Geschichte, ihre messianische Unterbrechung, der Griff des im historischen „Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse“ oder, um in der Metaphorik der IX. These zu bleiben, der Moment, da der Engel stillstehend die Flügel zusammenfalten könnte.

Aufschlußreich für Fischers Denken ist das Zitat aber auch noch in einem weiteren Sinne

durch die exzeptionelle Position, die in ihm erneut dem Ursprung zufällt. Die dem Engel supponierte Intention, diesem zuzustreben, ist ebenfalls eine Zutat Fischers, die aus seiner eigenen, romantisch angereicherten Geschichtsphilosophie herrührt. Wenn er kurz darauf formuliert: „Aus eigenem Wesen erkennt Benjamin in Karl Kraus den rückwärtsgewandten Rebellen, dem nicht, was werden soll, sondern was war, zur Utopie wird“, so spricht sich darin selbst eine gewisse Wahlverwandtschaft aus. Zwar betont er ständig die Zukunftsorientierung seines historischen Denkens, aber die Triebkräfte der Veränderung speisen sich bei ihm allemal mehr aus der unversiegligen Quelle eines

dionysisch-kollektiven, magisch-exzessiven ganzheitlichen Ursprungs, den das mythisch aufgeladene Kunstwerk aufscheinen läßt, als aus Klassenbewußtsein. Die latente Sprengkraft dieser archaischen Dimension klingt in dem hier erstmals abgedruckten Aufsatz „Das Chaos und die Gestalt“ im Anschluß an Ausführungen über die Schockhaftigkeit von Happenings und Living theatre deutlich an: „Gegen jede repressive Ordnung ist es die Unordnung, die Anarchie, das Chaos, in der sich die Sehnsucht nach Freiheit als Negation und Destruktion des Bestehenden entlädt. Dionysos war der Gott einer durch Privateigentum und Patriarchat gestürzten Welt der Mütter, der se-

xuellen Ungebundenheit, des Massentumults gegen die olympische Hierarchie.“ Zerstörung als Gestus und Ursprung als Ziel entmächtigen, wie Benjamin zu Kraus ausführt, die Herrschaft des Soseins und initiieren dialektisch die Formwerdung einer freiheitlichen Gesellschaft. Ins Politische übersetzt stehen sie ein für einen Begriff romantischer Revolution, den Fischer in immer neuen Annäherungen umkreist.

Jürgen Egyptien

Ernst Fischer: „Lob der Phantasie. Späte Schriften zu Kultur und Kunst.“ Sendler Verlag, Frankfurt a.M. 1986

## Lautes Denken

Warum verwandelt sich ein Vortrag anlässlich einer Veranstaltung zum 'Problem der Tonalität in der zeitgenössischen Musik' in ein 'edition suhrkamp'-Bändchen? Vielleicht weil die Gedanken es wert sind, einer breiteren Öffentlichkeit bekannt gemacht zu werden oder weil der Autor Peter Sloterdijk heißt. Vielleicht aber auch, weil sich ein Trend abzeichnet, der Buchveröffentlichungen als lautes Denken verstanden wissen will.

Was bei Büchern nur ärgerlich ist, zeichnet Vorträge aus: Der virtuos gearbeitete Vortrag, der wie laut und ins Unreine gedacht daherkommt, fesselt am meisten. Es mag sein, daß Sloterdijks Vortrag von dieser Art war, zu entdecken ist dies zwischen den mageren Buchdeckeln jedenfalls nicht mehr.

Daß er sich selbst nicht ganz wohl dabei fühlte, seine Rede in ein schmales Bändchen umzuarbeiten, zeigt der Untertitel 'Ästhetischer Versuch'. Der soll potentiellen Kritikern anscheinend vorab ihren Elan nehmen: bei einem Versuch lohnt die Kritik doch (noch) gar nicht.

Dabei ist Sloterdijks These hübsch und nett, nicht neu und vielleicht sogar nützlich – niemand wird sie kritisieren. Doch Sloterdijk weiß aus Erfahrung (er plaudert auch in diesem Bändchen von ihr), daß die Krittelei und Grantelei an seinem Stil ansetzen wird. An jenem Stil, der anlässlich seines ersten Auftauchens (in der 'Kritik der zynischen Vernunft') noch enthusiastisch gefeiert wurde, doch der sich nach und nach eher als Wortgeklingele denn als neuer Ton im philosophischen Diskurs entpuppte: Substantivierungen

reihen sich, nur durch wenige Verben verbunden, aneinander und erwecken den Eindruck, als fälle Sloterdijk seine Urteile aus dem Stegreif – z.B.: „Es liegt im Interesse der Kunst, sich von der Vormundschaft der Deutung zu emanzipieren, nicht durch Flucht in falsche Unmittelbarkeiten, sondern indem sie die Fähigkeit der Selbstvermittlung aktiviert.“ (Nebenbei, was ist Selbstvermittlung anderes als Selbstdeutung?) Oder ein zweites, vielleicht deutlicheres Beispiel:

„Erst hier zeigt sich, wie die Interpretenherrschaft über den ästhetischen Prozess bis in dessen Innerstes eindringt; sie verordnet akommunikative Rationalität als Moralitätsversprechen, Unversöhnlichkeit als Authentizitätskriterium und unachtsichtige Dissonanz als Wahrheitsgarantie.“

Das zweite, ausgiebig genutzte Stilmittel ist eine, eng an der Liste der meistbenutzten Medienwörter geführte Begriffsbildung. Das geht von Wendungen wie 'multinationaler Irrtumsvermeidungskonzern' und 'fast aesthetics' über den 'heiligen Krieg gegen die Biosphäre' bis zum 'autopoietischen

Spatzenkonzert' des Zeitgeistes und der diesen ermöglichenden 'Kultur mit hoher Zeichenemission'.

Doch genug der Polemik, worum geht es?

Aus den Stilbeispielen wird schon einiges deutlich: Sloterdijk spricht von den altgewordenen Avantgarden der Moderne und dem Verhältnis, das ihre Nachkommen in der Kunst zu ihnen heute haben. Das Bewegungsgesetz der alten Avantgarden ist im Kopernikanismus zu suchen. Dieser zersetzt Gewohnheiten der Wahrnehmung, Traditionen des Denkens, trügerische Phantasmagorien der Welterklärung und sonstige Selbstverständlichkeiten. Seine Art von Aufklärung entorganierte – manchmal mit Freuden, manchmal ungewollt – die leibliche erfahrbare Wirklichkeit und zersprengte den existentiellen Wahrheitsbegriff des Guten, Wahren und Schönen. (Was Sloterdijk zu dem erkenntnistheoretischen Kalauer bringt, daß das Gute von nun an zu schön sei, um wahr zu sein.)

Das Phänomen der Ausdifferenzierung von Wissenschaft, Ethik und Ästhetik können „wir bis zur Stunde nur umrißhaft erkennen“, heißt es dann, und spätestens hier wird Habermas merken, daß Sloterdijk ihn nie gelesen hat. Doch weiter im Text: Heute richtet sich, da sie ihrerseits zur Tradition geworden ist, die Moderne mit ihren Prinzipien gegen ihn selber. Die Nachkommen der alten Avantgarden leben in der Postmoderne bzw. im Postmodernismus, und dieser ist postexklusiv – pardon, ein Postexklusivismus. Die Nachkommen brechen mit dem zersetzen-

den Geschäft der Avantgarden. Sie wollen neue Synthesen und geschlossene Weltbilder. (Als Beispiel führt Sloterdijk 'Nada Brahma. Die Welt ist Klang', ein Buch von Joachim Ernst Behrent an.) Gegen die Neo-Synthetiker und ihr naiv-totalitäres Verlangen nach geschlossener und vollständiger Welterklärung setzt Sloterdijk auf vorsichtige Interferenz von 'Kreativität und Wahrnehmung', auf 'ptolemäische Abrüstung', wie er es nennt. Denn das kopernikanische Element benötigen wir, um nicht die 'epistemologische Katastrophe' der endgültigen Wahrheit zu erleben, und das ptolemäische Element ist die Bedingung für eine 'entbrutalisierende Kultur der Wahrnehmung'. Es geht also darum, die beiden konkurrierenden Vorstellungen von Veränderung und Dauer in einer Einheit zu begreifen, deren Ort das Subjekt wäre. Ein Subjekt allerdings, das weder an seiner avantgardistischen Superposition klebt noch eines, das sich willig im großen Ganzen einer endgültigen Weltordnung zum Verschwinden bringt.

Sloterdijs These ist nicht neu, auch Novalis hat sie schon formuliert und, was nottut, schlicht als 'Schaffendes Betrachteten' bezeichnet.

Ein kleiner Nachsatz sei erlaubt.

„Bleibe bei uns; denn es will Abend werden.“

Diese Zeilen aus einer Kantate symbolisierten für A.N. Whitehead am vollkommensten, weil am einfachsten, die Einheit von Dauer und Veränderung, wie sie dem Menschen notwendig ist. Warum mit Mobilmachungen und Abrüstungen parlieren – kopernikanischen und ptolemäischen noch dazu –, wenn man so wie Sloterdijk nach 'Schonung', unspektakulärem 'Weglassen ohne Pathos' und Überwindung 'infantiler Überlegenheitsgefühle' verlangt?

Torsten Meiffert

Peter Sloterdijk, *Kopernikanische Mobilmachung ptolemäische Abrüstung*, 126 Seiten, Frankfurt 1987.

## Geschichte statt Chronologie

Über Musik schreiben gilt, gerade unter Musikern, oft als eitel, als blasse Gedankenübung, die für das Leben dieser Kunst, das ausschließlich in der Musizierpraxis, im Erklingen liege, ohne nachweisbare Folgen bleibt. Dies ist die verbreitete Überzeugung, und selbst unter den talentiertesten ihrer Interpreten sind daher nur wenige, die sich auch theoretisch auf dem Niveau ihrer Fingerfertigkeit artikulieren können.

Nicht, daß das Leben sich in der Bewußtmachung zu rechtfertigen hätte; die Reflexionsfeindlichkeit vieler Musiker dürfte aber für die weitgehend orientierungslose Interpretationspraxis mitverantwortlich sein, die auf „Schlamperei“ (Gustav Mahler) beruht, auf der unbesehenen Übernahme zopfiger Stilideale und Aufführungstraditionen.

„Bilde Künstler! Rede nicht!“ – wie kein zweiter unter seinen Kollegen hat Glenn Gould die Goethesche Maxime ignoriert, der 1982 verstorbene kanadische Pianist, dessen Schriften jetzt bei Piper in deutscher Lizenzausgabe erscheinen.

Der vorliegende erste Band (der zweite ist für 1987 angekündigt) versammelt die etwa zwei Dutzend Begleittexte, die Gould für eigene und fremde Schallplatteneinspielungen geschrieben hat. Einige vergleichbare, verstreut publizierte Texten runden ihn ab zu einem originell-idiosynkratischen Abriß der Musikgeschichte – „von Bach bis Boulez“ –, die ihre high-lights bei Orlando Gibbons und Bach hat, bei Mendelssohn, Wagner, Schönberg und Richard Strauss, und ihre black-outs bei Mozart und Schubert-Schumann-Chopin-Liszt.

Man wird diesen Wertungen nicht in jedem Punkt zustimmen – sie sind jedoch zumeist sachlich begründet. Gould denkt sich was dabei, und kein Zweifel, er kann analytisch aus dem Vollen schöpfen. Bestehend seine Kennntnis der Moderne, deren Problematik im Spannungsfeld von Tonalität und Atonalität er bis in die feinsten Verästelungen nachzuvollziehen vermag. Die Texte zu Strauss, Hindemith, Schönberg und seiner Schule bilden so auch einen Schwerpunkt des Bandes.

Gould widersetzt sich, mit großem argumentativem Aufwand, der simplifizierenden Anschauung, wonach die Tonalität durch die atonalen Idiome unwiderrufflich verabschiedet wor-

den ist. Die Atonalität sei eine Lösung der Problemlage der Jahrhundertwende, die diversen tonalen Stile, etwa von Richard Strauss (und auch des späten Schönberg!), seien andere; die strikte Kontrastierung von tonal und atonal verzerre den materialen Befund. Im übrigen habe Schönberg zwar „mehr Patente angemeldet“ als irgend jemand sonst in neuerer Zeit“, dafür aber „zeitweise am Rand des technischen Desasters“ gestanden. – Strauss hingegen sei der technisch weitaus versierteste Komponist des 20. Jahrhunderts gewesen.

Goulds Perspektive, so hat es den Anschein, ist eine reduktiv technisch-handwerkliche, ohne Durchblick auf den gesellschaftlichen Gehalt des Materials. Es stört Gould wenig, daß Strauss „kein Mann unserer Zeit“ gewesen ist, daß die „Frau ohne Schatten“ nicht in die inflationsgeschüttelten Zwanziger, „Capriccio“ nicht in die Jahre des II. Weltkriegs paßt. Auf der anderen Seite des musikalischen Spektrums habe der „unbestreitbare Zustand des Chaos“ vor dem I. Weltkrieg nicht viel zu tun „mit der künstlerischen Funktion der Atonalität oder überhaupt mit der Abstraktion in der Kunst“.

Skandalöse Ansichten, auf den ersten Blick, für jeden, der seinen Adorno gelesen hat. Aber Gould wendet sich gegen die plakativen Parallelisierungen: Atonalität = Chaos – die ja auch hinter das Programm der Emanzipation der Dissonanz zurückfallen –, und besteht darauf, daß die Beziehungen zwischen Kunst und Gesellschaft nur auf der Ebene des künstlerischen Materials, der technischen Faktur auszumachen sind, als „das unbewußte, unbestimmt unterschwellige Verhältnis des Werks eines Menschen zu der Gesellschaft, aus der er kommt“. Daß das 20. Jahrhundert Strauss' Tonalität desavouiert, müßte also in seinen Partituren nachge-

wiesen werden; an der konkreten Form ihres Gelingens und ihrer Aporien haben sie ihren Maßstab in sich selbst. Gould erinnert an den bedeutendsten Fall scheinbarer musikalischer Reaktion, an die „Kunst der Fuge“, das Werk, mit dem Bach hinter die bereits erreichte schlußkräftige Dur/Moll-Tonalität zur modalen Harmonik des 16. und 17. Jahrhunderts noch einmal zurückgeht, um sie chromatisch anzureichern und mit der zur Vollendung getriebenen fugalen Technik zu verbinden.

Goulds Argumente fordern dazu auf, Musik ohne Seitenblick auf ihre Entstehungsdaten zu hören (mit einer Unterscheidung Heideggers: „geschichtlich“, nicht „historisch“), und das an Jahreszahlen orientierte „Vergleichen“ von musikalischer Sprache und sozialen Ereignissen hintanzuhalten. „Der Kalender schließlich ist ein Tyrann; Unterwerfung unter seine unerbittliche Linearität eine Gefährdung der Kreativität; des Künstlers höchste Verantwortung ein Streben nach jenem Geist des Abstands und der Anonymität, der das einschüchtern-de Wetteifern mit der Chronologie (the competitive intimidation of chronology) neutralisiert und transzendiert.“ Der Wert einer Sonate im Haydnschen Stil sei in Wahrheit davon unabhängig, ob sie als authentischer Haydn, als „revolutionärer“ Vivaldi oder „klassizistischer“ Mendelssohn oder gar als „anachronistisches“ Produkt des 20. Jahrhunderts ausgewiesen werde. „Was muß man tun, um (die) Leute davon zu überzeugen, daß Kunst nicht Technologie ist, daß der Unterschied zwischen einem Richard Strauss und einem Karlheinz Stockhausen nicht zu vergleichen ist mit dem Unterschied zwischen einer bescheidenen Bürorechenmaschine und einem IBM-Computer?“

Für die Beurteilung seiner Einspielungen sind Goulds Texte, seine manifesten Anschauungen und Intentionen, nicht immer hilfreich. Die despektierlichen Äußerungen über Mozart lassen durchaus nichts von dem – nach Meinung des Rezensenten – säkularen Ereignis der Schallplattengeschichte ahnen, das sie begleiten. (So weit kann die Reflexion, von der zu Beginn die Rede war, hinter der Praxis zurückbleiben!) – Irritierend einfallslos und langweilig umgekehrt die Interpretationen, die Gould den so geschätz-

ten Beethoven-Sonaten opp. 26-28 hat angeidehen lassen.

Auf merkantile Interessen nehmen die Plattentexte schon gar keine Rücksicht: Mozarts c-moll-Konzert KV 491 – das einzige, das einzuspielen Gould über sich gewonnen hat – „ist, vielleicht gerade weil es Musik enthält, die zu des Meisters exaltiertester gehört, kein sehr gelungenes Konzert“, Strauss Enoch-Arden-Melodram „enthält gewiß Strauss' aufs unangenehmste sentimentale Musik“. Die Grieg/Bizet-Platte empfiehlt ein skurriler „vertraulicher Hinweis für Kritiker“, der ihnen – dem enthusiastischen, dem reservierten, dem unentschiedenen – schon die Sprachregelungen insinuiert, mit denen auf Goulds Interpretationen reagiert werden könnte; die Klaviereinspielung der Fünften Beethovens schließlich liefert die Verisse dann gleich mit – vier imaginäre Rezensionen aus musikwissenschaftlicher, psychoanalytischer und marxistischer Sicht, – „Sammlung der Abdrucke: Glenn Gould“.

Man hat – das konnte nicht ausbleiben – Goulds Schriften seinen Schallplatten als ebenbürtig an die Seite gestellt, und man hat seine Überlegungen zur, so könnte man sagen, Musik im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit (sie erscheinen in Band 2) mit der marxistischen Ästhetik des großen Wal-

ter Benjamin verglichen. Beides ist abwegig. Schwer vorzustellen, wie Gould geschrieben haben müßte, um mit seinem Musizieren konkurrieren zu können – er selbst hat sein Schreiben als eine *verschüttete* Begabung angesehen. Sein Denken weist den musikwissenschaftlichen Fachmann aus, verzichtet aber auf philosophische Begriffsarbeit.

Goulds „Prosastil ist unausgewogen“, wie Tim Page in seiner Einleitung sagen darf. „An seinen Tiefpunkten ist er zügellos, sprunghaft und allzu anspielend. Doch auf seinen nicht seltenen Höhepunkten (...) stellt Gould eine Empfindlichkeit und eine Lebendigkeit unter Beweis, an denen es der Musikkritik (...) weitgehend gebricht.“

Diesem Relief sich anzubilden, scheint die Intention der Übersetzung von Hans Joachim Metzger zu sein. Aber die ängstlich tastende Wortwörtlichkeit kann hier nur das Gegenteil erreichen: sie ebnet ein. Genaue: sie trägt die Gipfel ab, statt – wenigstens – die Talsohlen aufzuschütten. Da wird allzuoft zum erstbesten, erstschlechtesten Äquivalent gegriffen (fact = „Tatsache“, wo einzig „Wahrheit“ angemessen wäre;) oder gar, bei lateinischen Fremdwörtern, kurzerhand die deutsche Bildung derselben eingesetzt („Faktion“, „Commercial“, „Option“ in vielen ungebräuchlichen Verwendungen). Die nicht selte-

nen deutschen Einsprengsel im Originaltext werden nicht gekennzeichnet („A Festschrift for 'Ernst Who ???'“; „according to the lights of its own zeitgeistlich (!) standards“ – Metzger bleibt hier sogar der Fehlleistung treu), Gattungsbezeichnungen hingegen (Sinfonie, Sonate etc.) wie Eigennamen kursiviert. Geradezu unlesbar wird die Übersetzung überall dort, wo Metzger versucht, noch die ausschweifendsten der Hypotaxen Goulds nachzubilden. Hier mein Lieblingssatz: „Denn, fürwahr, das Deprimierendste an der Juillard-Extravaganza war, daß es ihr, während sie sich wohl hätte begeben können durch keine größere Geistesabwesenheit, als der traditionellen pädagogischen Verachtung für Programmzusammenhang zugeschrieben werden kann, und während sie hätte beabsichtigt sein können, angesichts der Fernsehübertragung, als Werbespot zur besten Sendezeit für das amerikanische Know-how in Amerika, das für besseren Lebensunterhalt durch schärfere Doppelgriffe sorgt, gelungen ist, wie immer ungewollt, sich mit der jüngsten jener Maschen zu verbünden, die in dem verzweifelten Versuch eingespannt worden sind, die Konzerterfahrung wiederzubeleben: das romantische Revival des Virtuosenkults.“

Um möglichen Einwänden zuvorzukommen: Goulds Stil ist nicht „übersetzbar“ im emphatischen Sinne Walter Benjamins, er ist nicht so durchgebildet, die Wörter sind nicht so ausgehört, daß ihre mimetische Übertragung die deutsche Sprache bereichern könnte. Gould ist nicht Baudelaire (und nicht Lacan). Und selbst wenn er's wäre, bedürfte es doch der mimetischen *Anstrengung*, der „Kraft zur Hirngabe“ (Adorno), der Veranstaltung, um das Neue erkennbar zu machen. Was in einer Übersetzung wie der Metzgers vom üblichen Sprachgebrauch abweicht, wirkt nicht horizontweiternd, sondern schlicht falsch.

Ein Hauptmotiv für Metzgers traduktorische Defensive dürfte seine Unsicherheit im Metier sein. Da behalten Sätze durchaus schon mal für sich, wovon bei Gould die Rede ist. Die „Albertischen Bässe“ heißen korrekt Alberti-Bässe, und Brahms'/Schönbergs kompositorische Technik ist die entwickelnde Variation, nicht „Entwicklung durch Variation“. Allzuvielen sinnetstellende Fehler – z.T. schon in der Überschrift – runden das Bild ab: Die „rare romantics“, deren nachhaltige Vergessenheit Gould in Gefahr sieht, sind nicht die „rare Romantiker“, (was so wörtlich keinen Sinn gibt), sondern die halbgaren, die unausgegorenen.

Glenn Gould hat in der Rezension eines ähnlichen Falls, anlässlich der Übersetzung von Stuckenschmidts Schönberg-Monographie, die „offenkundige Knappheit an Rotstiften“ im Lektorat beklagt. Rotstifte und Blicke prophylaktisch anzuspitzen, sei dem Verlag im Hinblick auf die erheblich schwierigeren Texte des zweiten Bandes dringend empfohlen. Goulds Schriften haben eine sorgfältige Edition verdient.

Jens Hagedstedt

Glenn Gould, *Von Bach bis Boulez. Schriften zur Musikl. Herausgegeben und eingeleitet von Tim Page. Aus dem Amerikanischen von Hans-Joachim Metzger. München 1986*



## The Glenn Gould Legacy

Die drei TV-features, die Glenn Gould kurz vor seinem Tod dem Klavierwerk Bachs gewidmet hat, zeigen den Pianisten auf der Höhe seiner Kunst. Nie hat Gould mehr erreicht, an polyphoner Sinnfälligkeit im einsamen Selbstgespräch, an Tiefsinn und Versenkung, als hier in den Goldbergvariationen, in der D-Dur-Partita und der Kunst der Fuge.

Soweit der auditive Eindruck; nun der visuelle. Am Flügel ein, dem Anschein nach etwas heruntergekommener Fünfzigjähriger mit greisen-, ja schimpansenhaften Zügen, mit Gebärden, die an die unkoordinierte Motorik gewisser Psychopathen erinnern, die sich dem genauen Blick aber auch, etwa in der Dirigier-Choreographie der jeweils freien, ungeschmälert fingerfertigen Hände, als minuziöse Mimesis an den Ausdrucksgehalt der Musik enthüllen; dazu, als obligater Continuo, das notorische Mitsingen und -brummen, unartikuliert und doch jeden Ton skandierend.

Das pianistische Gesamtkunstwerk ist im Falle Goulds so aufschlußreich, weil es exemplarisch die beiden Momente artifizieller Kulturarbeit zur Anschauung bringt: ihr Vorgegebenes, die dem Anschein nach chaotisch unstrukturierte Emotionalität, und ihr Produkt, die Artikulation, die jener, der verborgenen Spur des Sinns folgend, abgewonnen ist.

Die spezifische Ausprägung dieser beiden Momente bei Gould läßt sich als die Struktur seiner musikalischen Begabung umreißen: hier die ungewöhnliche Präsenz und Stärke des amorphen Impulses, dort die (aus dieser freilich nie befriedigend herzuleitende und zu verstehende) affektive Kontrolle, die Distanziertheit, der Puritanismus, den Gould – kokett und doch nicht zu Unrecht – bei sich konstatierte.

Selbst die extremen, einander diametral entgegengesetzten Interpretationsansätze seiner singulären stilistischen Bandbreite sind *Mischungsverhältnisse* dieser zwei konstitutiven Momente: Stets ist eine zarte Ekstase, eine seraphische Euphorie vernehmbar in den distanzierenden, analytisch neutralen, bis an die Grenze zur Immotilität langsamen Interpretationen (Beethoven op. 2), stets eine Spur von Berührungsanst in den kollabiös überhitzten (Beethoven op. 10.1).

Goulds individuelle Psychologie indes soll uns hier nicht beschäftigen; sie ist, für eine Musikrezension, aus dieser Partikularität herauszulösen und mit den Gegenständen des kollektiven Interesses zu konfrontieren. Wie also strukturieren sich die Werke der musikalischen Tradition im Rahmen einer solchen Disposition?

Niemand wird bestreiten, daß Gould diese Werke stilfremder, „freier“ interpretiert hat, daß er weit mehr Aufführungstraditionen, weit mehr Vortragsanweisungen der positiven Textebene ignoriert hat als irgendein anderer Künstler ersten Ranges. Was ihn da Mozart und Beethoven „webernisieren“ ließ, Bach und sogar Byrd in Richtung Wagner trimmen, Brahms wie Schönberg interpretieren, Schönberg wie Brahms, – war aber nicht orientierungslose Willkür, sondern produktive Neugier, Freude an der unbeeinträchtigten Leichtigkeit der assoziativen Verknüpfungen, die im Werk die Beziehungen aufpürt, die es mit dem, was ihm vorausgegangen, verbinden, und mit dem, was ihm folgte.

Sigmund Freud hat gern Schillers Mahnung zitiert, der Künstler möge verhindern, daß „der Verstand die zuströmenden Ideen, gleichsam an den Toren schon, zu scharf mustert. Eine Idee kann, isoliert betrachtet, sehr unbedeutend und sehr abenteuerlich sein, aber vielleicht wird sie durch eine, die nach ihr kommt, wichtig, vielleicht kann sie in einer gewissen Verbindung mit anderen, die vielleicht ebenso abgeschmackt scheinen, ein sehr zweckmäßiges Glied abgeben: – Alles das kann der Verstand nicht beurteilen, wenn er sie nicht so lange festhält, bis er sie in Verbindung mit diesen anderen angeschaut hat.“

Dies ins Stammbuch des nachschaffenden Musikers; – wer mit offenen Ohren durch das musikalische Universum der Gegenwart geht, dürfte jedenfalls mit interessanteren Einfällen er-

leuchtet werden, als sie die weitgehend museale Klassikszene zum kollektiven Bewußtsein zu läßt.

Gould hat die „Gefahren des positiven Denkens“ auch theoretisch reflektiert und zum „Respekt vor der Unermeßlichkeit der Negation im Vergleich zum System“ gemahnt. Interpretation basierte für ihn nicht auf dem Anschluß an die Tradition, sondern auf deren Brechung, war Produkt einer „Konstruktion“, „herausgehauen aus der Negation“.

Wir haben hier wieder, nun als geschichtsbildende Faktoren, die besagten zwei Momente der Kulturarbeit, und zwar in derselben extremen Gouldschen Ausprägung. Denn so stark Gould den Anspruch der „Negation“, des Unartikulierten der Einbildungskraft wohl erfahren hat, so ungewöhnlich war seine Fähigkeit – und sein Zwang –, Tonfälle, Formen, Zusammenhänge distinkt zu erfassen und darzustellen, zu „konstruieren“. Auch diese Fähigkeit kann, wie die im „Negativen“ waltende Assoziabilität, als Gelenk zwischen individueller Psychologie und kollektiver Geschichtsarbeit (beide sind natürlich letztlich dasselbe) betrachtet werden: Die Strebung, die auf affektive Kontrolle zielt, auf das *Verstehen* dessen, was man da agiert, schafft auch Distanz zu den Formen musikalischen Ausdrucks, in denen das Tradierte gestaltet ist, Distanz mit jenem Einschlag von Stilisierung, jenem Gewalt, das in Benjamins geschichtsphilosophischer Kategorie der „Mortifikation“ an klingt (jede Grenze ein Tod), und die wohl unerlässlich ist, soll die Differenz wahrnehmbar (und das heißt existent) sein.

Noch in der „harten“ Artikulation Goulds, im kalkulierten Einsatz des Geräuschhaften an der Klangerzeugung: beim Einschwingen und Abdämpfen der Saite – das der kanadische Ästhetiker Geoffrey Payzant ganz unmetaphorisch das „konsonantische“ Element der Musik nennt –, noch im Bemühen um die hölzern-stumpfe Materialität, um die gedeckten, matten Farben seines, an den flachen Flötenregister-Klang der Orgel erinnernden Klaviertons ist die Intention auf Konturierung, auf Abgrenzung hörbar.

Gould sperrt sich gegen die Ausdrucksformenidentifikatorischer Einfühlung, gegen intimzauberische pianissimo-Ge-

spinste und titanische fortissimo-Gebärden, gegen die alle Suturen verschmierende, nur hier und da mit staccato-Streuseln garnierte legato-Glasur, gegen emphatisch-weiträumige Phrasierung und die stufenlose Dynamik leidenschaftlich drängender crescendi, gegen das Gefühlskontinuum des bürgerlichen Individuums überhaupt. (Moderne Interpretation dürfte in einem Korrespondenzverhältnis zur vorbürgerlichen, barocken Affektenlehre und dto. Terrassendynamik stehen.) Gould ergeht sich lieber in Schattierungen eines unaufgeregten mezzopiano, etwa bei Hindemith, in der 3. Klaviersonate, und exemplarisch in der Coda des 1. Satzes, wo er die schon zur Formel erstarrte Dynamik der Verinnerlichungs-Dramaturgie (mf – p – pp) gar nicht erst ignoriert und so die Neue Sachlichkeit des Komponisten – zugleich zu sich selbst kommen und doch auch indifferent auf sich beruhen läßt.

Dem Klavierwerk Schönbergs indes bekommt Goulds dynamische Indolenz nicht überall. Auch Schönberg kritisierte ja die stereotype Dynamik (und Artikulation) der klassisch-romantischen Tradition, suchte seinen Ausweg aber nicht in der Nivellierung, sondern in der exzessiven Erweiterung und schockhaft-diskontinuierlichen Montage. Dies ist noch kein Grund, es ihm interpretatorisch nachzutun (zumal auch Schönberg die Preziosität erlesener Klänge nicht fremd war), es lassen sich vertrackte Strukturen wie die Suite op. 25 „texttreu“ aber besser transparent machen. Marizio Pollini (und Gould selbst in op. 23) ist hier erheblich deutlicher.

Gould hat die seiner Interpretation vermutlich zugrundeliegende Intention als „underlining by minimalizing“ benannt, als Strategie also, die den edukativen ästhetischen „Schock“ durch Entzug des Gewohnten herbeiführt. Wir verdanken dieser Strategie eine Fülle erhellender Einsichten, es ist aber bereits deutlich geworden, daß ihr – und der ihr entsprechenden psychischen Disposition – anderweitig Grenzen korrespondieren.

Gould zählte – trotz überrasgender manueller Fähigkeiten – nicht zum Typus des Tastenlöwen, die – legitime – akkordische Bravour, die funkelnde Glätte der großen Flächen, die man mit dem Begriff des Virtuosen verbindet, war seine Sache

so wenig wie wohl keines Pianisten seiner Gewichtsklasse. Hört man, in Goulds Artikulation, die raschen akkordischen Passagen in der 3. und 5. Sonate von Scriabin (deren dunkel ekstatische Spiritualität er unvergleichlich darzustellen weiß), oder der 7. von Prokofjew, so gewinnt man den Eindruck, daß es Gould - nicht zum mindesten an der Grifftechnik gebricht, wohl aber an der Bereitschaft zur „extrovertierten“, schlank-obertonreichen Brillanz, ohne die solche Passagen gehemmt konstipiert wirken. Vollends Goulds Manier, die Akkorde in dichter Folge noch, wo möglich, zu arpeggieren, deutet auf ein Zurückweichen vor der ungegliederten, kompakten Massivität, auf eine affektive Blockierung, gegenüber der die explizite Intention, den Informationsstrom unter Kontrolle zu halten, als um Entscheidendes zu kurz greifende (und auch vom Höreindruck nicht bestätigte) Rationalisierung erscheint. Erst wo Gould über größere metrische Einheiten arpeggiert (möglichst über den ganzen Takt: Beethoven op. 2.3), ist die Vertikale tatsächlich in die Horizontale aufgelöst, in der seine singuläre Begabung und nie endende Leidenschaft, die Hierarchien von Metrum und Rhythmus zu unterlaufen und gegeneinander ins Schwimmen und Schweben zu bringen, ihre verhalten-unspektakuläre Erfüllung findet. Gould war entschieden ein Musiker der *linearen* Strukturen, ein Pianist für Bach und Mozart oder - in der vorliegenden Kassetten - für Hindemith und Krenek; und weniger Melodiker, im Rahmen dieser Disposition, als genuin rhythmisch-agogische Begabung, die ein Moment von Unangestrengtheit aus der verspielten, leicht zwanghaften „Dialektik“ „subversiver“ Synkopierungen aussteigen ließ und gleichermaßen von der mechanischen, leicht unlebendigen Präzision der rezenten Motorik fernhielt, die der Bartok- und Strawinski-Interpret Pollini so perfekt beherrscht. (Gould hielt Bartok und Strawinski für die überschätztesten Komponisten des Jahrhunderts.)

Goulds Nonchalance eignet sich indes nur für „harte“ rhythmische Strukturen, nicht für die molluskenhaft rückgratlosen der (Spät-)Romantik. Den chopinhaften Seitensatz im Presto-Finale der 3. Sonate von Scriabin etwa erwartet man doch distanzierter von dem Verächter Cho-

pins, als Gould es spielt. Die Rubato-Fallgruben, die hier auf Schritt und Tritt angelegt sind, umgeht man nur mit präziserer Agopik, nicht mit lässiger Beiläufigkeit.

Überhaupt fehlt hier oft der dekonstruktive Impuls (der allerdings bei Schönberg heute wohl noch keine Angriffsfläche fin-

det), die Zerlegung in kleinste syntaktische Einheiten, das non legato. Ein Überschwang, dem es an einer Prise Sublimierung, Kultur mangelt (besonders deutlich auf der Brahms-Intermezziplatte), bezeichnet stattdessen vielleicht eine der Amnesien, die mit jeder geschichtlichen Bewußtmachung, und so auch mit

der Gouldschen, wohl unumgänglich verbunden ist.

Jens Hagedstedt

*The Glenn Gould Legacy. Vol. 4. Scriabin-Berg-Prokofjew-Hindemith-Krenek. CBSM3 42150*

## Bücher von „Spuren“-Autoren

Die traditionelle Hermeneutik versucht, den Sinn eines Textes nachzubuchstabieren, eine Einheit zu rekonstruieren. Ziel der Beschäftigung mit Literatur kann es aber auch sein, die geheimen Themen und Sinnwandlungen eines Textes ausfindig zu machen. Die Frage nach der Intention eines literarischen Werkes wird aufgegeben zugunsten einer Suche nach einer Botschaft unterhalb des Erzählten. In der Aufsatzsammlung *Literarische Konstruktionen des Mangels* werden an Beispielen aus der englischen Literatur (Conrad, Hardy, James, Cleland) verschiedene theoretische Konzeptionen nutzbar gemacht, um bestimmte thematische und formale Unterströmungen sichtbar werden zu lassen. Die Geschwindigkeitstheorie Virilios, die Musikkonzeption Cages, die Psychoanalyse Lacans sind Werkzeuge für die Arbeit am Sinn. Wenngleich die verschiedenen Aufsätze unterschiedlich verfahren, so konvergieren sie doch in dem Punkt, daß sie die jeweiligen Verbindungen zwischen erlebtem und bearbeitetem Mangel, Sinn und Utopie zu beschreiben versuchen. Ähnlich

verfährt auch die Studie *Die Literarisierung des Unbewußten*. In dieser Arbeit wird nicht nur am Einzeltext, sondern an dem Genre der phantastischen Literatur gezeigt, wie Erfahrungen des Unbewußten - Wunsch und Pathologie - in der Form zum Ausdruck kommen. Die Arbeit legt den Schwerpunkt nicht auf eine Gattungsdefinition des Phantastischen, eher ist sie bemüht, eine Methodologie der Interpretation zu konturieren. Insbesondere die Psychoanalyse, die gerade in der Geschichte der Literaturwissenschaft Banalisierungen erleiden mußte, wird in diesem Wissenschaftskontext noch einmal neu gelesen. Die Psychoanalyse fungiert als Theoriestück, das die formale Analyse des Genres mit der Interpretation der historisch-gesellschaftlichen Bedeutung der Texte in Verbindung setzt.

*Gunnar Schmidt: Literarische Konstruktionen des Mangels, Frankfurt/Bern/New York/Paris 1987, Verlag Peter Lang.*

*Gunnar Schmidt: Die Literarisierung des Unbewußten, Frankfurt/Bern/New York/Nancy 1984, Verlag Peter Lang.*

Leider sind uns im letzten Heft zwei Satzfehler unterlaufen, die der Korrektur bedürfen. 1. In dem Artikel 'Drei Nationen, vier Farben - Über ein Plakat Almir Mavigniers' muß es in der ersten Spalte, dritter Absatz heißen: Almir Mavignier, 1925 in Rio de Janeiro geboren, seit 1965 an der Hamburger Hochschule Kunst unterrichtend,...

2. In dem Text 'Über das Einfache, das selten ist' lauten die Sätze auf Seite 55, dritte Spalte, 9. Zeile von unten: Der, wäre er allein geblieben, ein Historienfilm geworden wäre. Immer beantworten solche Filme die Frage nach der Aktualität aufs denkbar Einfachste,...

Wir bitten, die Fehler zu entschuldigen.  
Die Redaktion

Betrifft: Einladung zur Mitarbeit „Alles, was entsteht, sucht sich Raum und will Dauer“ (Goethe), doch leider ist der Umfang unserer Zeitschrift begrenzt. Eingesandte Manuskripte sollten eine Länge von 12 Schreibmaschinenseiten nicht überschreiten. Außerdem bitten wir darum, Anmerkungen, sofern nicht völlig auf sie verzichtet werden kann, aufs notwendigste reduziert in den Text einzufügen.  
Die Redaktion

KURZBRIEF

DR. MED. [REDACTED]

Mit der Bitte um:

<input type="checkbox"/> Kenntnisnahme	<input type="checkbox"/> Rückgabe	<input type="checkbox"/> Stellungnahme
<input type="checkbox"/> Erledigung	<input type="checkbox"/> Anruf	<input type="checkbox"/> Rücksprache
<input type="checkbox"/> Übersendung	<input type="checkbox"/> Prüfung	<input type="checkbox"/> Genehmigung

Datum 2. VII. 87

Solo fürste Damen und Herren,

bei meiner Kündigung des „Spuren“-Abos möchte ich bleiben, da ich die für mich relevanten Hefte bzw. Beiträge von einem Bekannten fotokopiert bekommen. Mit freundlichen Grüßen

Redaktion „Spuren“  
Wochenfeld 2  
2000 Hamburg 76

Anlage:  Muster  Fotokopie  Rechnung  
 Schreiben

Die Redaktion erwägt nach dieser Begründung, das Erscheinen der „Spuren“ einzustellen und ihre Leser an die Copy-Shops der Universitätsviertel zu verweisen.

Hans-Joachim Lenger über die  
Hafenstraße / Lutz Rathenow über  
Fluchtbewegungen / Susanne  
Klippel über den Mann aus dem  
Garten / Norbert Bolz über die  
Feindschaft / Khosrow Nosratián  
über Chiffren / Emmanuel Lévinas  
über Antlitz und erste Gewalt /  
Ernst Vollrath über Urteilskraft /  
Hans-Dieter Bahr über Sätze ins  
Nichts / Thanos Lipowatz über  
metapolitische Variationen /  
10 Seiten Rezensionen

