Henri Lefèbvre
Metaphilosophie -Prolegomena

(suhrkamp FfM 1974; Paris 1965)

Vorbemerkung 7
Tabelle der Formen, Systeme und Strukturen 7 - Die Praxis 12 - Die Poiesis 14 - Die Mimesis 16 - Die nichtreduzierbaren Elemente 18

I. Aufhebung der Philosophie 21

II. Krise der Philosophie 50
Die Aporien: Der Bereich 54 - Die Praxis 55 - Die Universalität 56 - Die Totalität 58 - Die Gleichgültigkeit 62 - Die Subjektivität 64 - Die Entfremdung 66 - Die Poesie und die Poiesis 71 - Der Beweis und der Diskurs 73 - Das Erlebte und die Geschichte 80 - Vater und Sohn, Lehrer und Schüler 96

III. Testamenteröffnung, Inventur der Erbschaft 113

IV. Suche nach den Erben 127

V. Mimesis und Praxis
Der Automat 178 - Die strukturalistische Weltanschauung 189 - Die Maschine im Marxschen Denken 199 - Analytischer Verstand und dialektische Vernunft 206 - Annullierung der „Erkenntnistheorie", Simulierung und Simulacrum 210 - Die rettenden „Werte" 218 - Mimesis und Poiesis 225 - Die Gründung der Stadt, Polis und Urbs 231 - Bildung der Formalismen 237 - Trennung und Uniformierung 240 - Die „Welt des Bildes" 246 - Grenzen der Mimesis, Grenzen der Theorie 253 - Höchste Vollendung: der Pleonasmus 257

VI. Über die Philosophie als Nachricht 271
Philosophie als Metasprache? 275 - Metaphilosophie als Semiologie? 278 - Beitrag der Informationstheorie 281 - Signifikant und Signifikat 283 - Symbole, Paradigmen, Syntagmen 287 - Konnotationen der philosophischen Sprache 290 - Eine strukturalistische Analyse der philosophischen Systeme? 295 - Strukturen der Philosophie: Platon, Aristoteles, Augustin, Descartes, Spinoza, Leibniz 300

VII. Metamorphose der Philosophie. Poiesis und Metaphilosophie 323

Anmerkungen 361

Vorbemerkung

Der Leser wird gebeten, zunächst einen Blick auf die folgenden Tabellen zu werfen, sodann den Text zu befragen und schließlich auf die Tabellen zurückzukommen, da sie erst am Ende ihren vollen Sinn erhalten. Meint der Leser, Widersprüche zu erblicken (im Text oder in den Tabellen), so wird er gleichfalls gebeten, zweimal hinzuschauen. Es kommt vor, daß man Widersprüche in den Dingen oder in den Menschen mit Inkohärenzen des Autors verwechselt. Sollte aufmerksame Prüfung den Leser von einer solchen Inkohärenz überzeugen, so wird ihm der Autor für einen Hinweis dankbar sein.

1. Tabelle der Formen, Systeme und Strukturen

Kommentar zum folgenden: Diese Tabelle, die gewiß noch zu vervollständigen ist, will vor allem die *ungleichmäßige Entwicklung* der Formen, Systeme und Strukturen aufzeigen, d. h. die von der Geschichte dargebotene Verflechtung der Enden und Anfänge, der »Destrukturierungen« und »Restrukturierungen«. Die betrachteten Formen, Systeme und Strukturen sind Produkte der Praxis oder Werke der *Poiesis.* Es ist wichtig, diese beiden Aspekte des schöpferischen

Vermögens nicht zu trennen. Die Tabelle will zeigen, wie die Werke oder Produkte der Tätigkeit im Verlauf ihres geschichtlichen Ganges von ihr abgelagert (ausgeschieden) worden sind und wie sie zerbrechen oder zerfallen. Man könnte diese Darstellung in direkten Zusammenhang mit einem bekannten Text von Engels bringen: »>Die Familie<«, so zitiert er Morgan, »>ist das aktive Element; [...] die Verwandtschaftssysteme dagegen sind passiv; nur in langen Zwischenräumen registrieren sie die Fortschritte, die die Familie im Lauf der Zeit gemacht hat< [...] >Und<, setzt Marx hinzu, >ebenso verhält es sich mit politischen, juristischen, religiösen, philosophischen Systemen überhaupt<.«[1] Unberücksichtigt lassen wir hier den lebendigen Körper als Verbund, als System von Systemen, Hierarchie von Selbstregulierungen, desgleichen die Großhirnrinde als Organ der Akkumulation von Erfahrungen und Erinnerungen.

7

Unberücksichtigt lassen wir auch die Erde als Ensemble von Selbstregulierungen (Atmosphäre, Niederschläge, Klimata, Böden etc.). Einige Sätze betrachten wir als gesichert. Diese Stabilitäten existieren und konstituieren das »Wirkliche«. Ein breites, konfliktgeladenes (dialektisches) Werden durchzieht sie - eines, das die Philosophen »Kosmos« oder »Welt« nannten, »Gott« oder »göttliche Vorsehung«, »Geist«, »Leben«, »Wille« usw. Dieses Werden scheint sich auf jeder Ebene der Stabilität zu erschöpfen. Es scheint sich auf ein »Residuum« zu reduzieren. Dann aber brechen die Widersprüche auf, und das Werden erhebt sich von neuem. Es zerbricht oder zersetzt die Stabilitäten. Fassen wir das schöpferische Vermögen in der menschlichen Geschichte unter die Worte »Praxis« und »Poiesis«, so haben wir nicht das Recht, unter ihrem Deckmantel eine Ontologie zu errichten. Wir dürfen die Geschichte nicht »ontologisieren«.

A. Archaisch genannte Systeme. Entstanden in vorkapitalistischen, vor allem agrarischen Gesellschaften. Kosmogonien und Mythologien, von denen zahlreiche Reste erhalten sind: Symbole, Sprichworte (modifiziert durch das Spiel der Schrift, durch die Vorherrschaft der Zeichen über die Symbole und heute der Signale über die Zeichen):

die Tierkreiszeichen (und die astrologische Kosmogonie);
die Symbolismen der Elemente (Wasser, Feuer, Luft und Erde);
die Sprache der Objekte (die Blumen, die Edelsteine, der Ring);
die Symbolik der Träume; die mythologischen Systeme (namentlich der Symbolismus der »Mutter Erde«, die griechische Mythologie etc.);
die zeitlichen und räumlichen Zyklen (beherrscht von der Zahl zwölf, der Zahl des Kreises und der Sphäre);
die qualifizierten Zeit-Räume (repräsentiert und strukturiert nach den Zahlen 2, 3, 4, 5, 6, 7, nach den Kosmogonien und je nach Gesellschaften).

B. Übergangssysteme. An biologische, physiologische, territoriale Bestimmungen geheftet, sodann durch die Industrialisierung zerbrochen, nicht ohne Reste und Spuren hinterlassen zu haben. Es sind vorwiegend *Systeme von Objekten:*

8

Bekleidungssysteme (bestimmt durch das Geschlecht, das Alter, die Kaste oder Gruppe, die Region, die Nation);
Nahrungssysteme (abhängig vom Gebrauch eines Hauptnahrungsmittels: Getreide, Reis, Mais, Fett, 01, Butter etc.);
Verwandtschaftssysteme (durch Vereinfachung auf die eheliche Familie reduziert);
Systeme von Spielobjekten (Ballspiele, Brettspiele, Kartenspiele etc.).

C. Konstituierte Großformen. Diese Formen, die Ausflüsse des städtischen Lebens Sind, haben mehr Allgemeinheit als die oben genannten Systeme:

Ursprung	*kurze Beschreibung*
Griechenland	Form der Erkenntnis und Erkenntnis der Form: Theorie des Logos (Denotationen); Grammatik, Syntax, Form des Diskurses; formale Logik, Kohärenz des Diskurses; Geometrie (begrenzter, homogener Raum); »vollendetes System« *(teleion sustema):* Homogenität der Oktaven in der Musik.
Griechenland und Rom	Rhetorik: praktischer Gebrauch des Diskurses, politischer Gebrauch des Diskurses, Theorie der rhetorischen Figuren (Kode der Konnotationen).
Rom	Formales Recht (zur Regulierung der Äquivalenzen: Tauschakte, Verträge, Übertragung von Gütern).
Seit dem 13 - Jh.	Kodifizierung der Riten und Gebräuche (Liebesleben,

	Etikette etc.).
Seit dem 15. Jh.	Formung der räumlichen und zeitlichen Wahrnehmung (Perspektive, Stundenregelung).

16. und 17. Jh.	Homogener und unbegrenzter Zeit-Raum (Galilei, Descartes, Newton).
18. Jh.	Ausarbeitung des tonalen Systems (Rameau). Kombinatorische Konzeption der Intelligenz (Leibniz, Condillac etc.). Bürgerliches Recht (verkündet zu Beginn des 19. Jahrhunderts, ausgearbeitet während der gesamten vorangegangenen Periode mit den jeweiligen Auffassungen vom *Gesetz:* verallgemeinerte Regeln des Warentausches und des »gerechten« Vertrages auf der Grundlage der Güter und Eigentumsäquivalenz).

D. -Brüche, Auflösungen, Destrukturierungen (in Europa):

Renaissance	Die systematisierte dogmatische Theologie.
15. bis 19. Jh.	Die bäuerliche Gemeinschaft.
17. und 18. Jh.	Die patriarchalische Großfamilie (Erbschaftsverfügung und Hausgemeinschaft) mit ihrem Verwandtschaftssystem: Vetternschaft, Nachbarschaft.
19. Jh.	Die formale Logik (attackiert vom dialektischen Denken, gefügig gemacht durch die Erkenntnisgewinne der Wissenschaften).
dito	Die dogmatische und systematische Philosophie (Marx' Kritik des Hegelschen Systems, des *teleion sustema* der Philosophie).
Ende des 19. und Anfang des 20. Jh.	Der Konkurrenzkapitalismus (mit seinen blinden und spontanen Selbstregulierungen - unter dem

	doppelten Druck der Monopole und der Arbeiterklasse).
dito	Die Sprache, der Logos (fetischisiert und korrodiert, attackiert durch das Bild etc.).
Um 1910	Die klassische Perspektive (bezogen auf die Horizontlinie); das tonale System (bezogen auf den Grundton); der absolute Raum und die absolute Zeit (bezogen auf die Euklidischen Dimensionen und auf die kreisförmige Uhr); das System der Natur (bezogen auf die Mechanik, die vitale Spontaneität); das »Wirkliche« und die solide Wahrnehmung; die Kunst (fetischisiert und in Auflösung wie die Sprache - Prozesse der Zerstörung und Selbstzerstörung: Dadaismus, Surrealismus); Verschiebung der Zeichen zu den Signalen.
20. Jh.	Die lokalen und nationalen Systeme von Objekten (Kleidung, Möblierung, Nahrung) und von Situationen (Berufe, Funktionen und Rollen).
1945	Zusammenbruch der politisch-philosophischen Systematisierung auf biologischer Grundlage (Rassismus) und auf territorialer Grundlage (Fa-

	schismus).
1953-1956	Zusammenbruch der politisch-philosophischen Systematisierung auf der Grundlage von Klassen (der »Sozialismus« als völlig autonomes System in voller Entfaltung und das »kapitalistische System« als ein zweites in vollem Zerfall).

2. Hälfte des 20. Jh.	Virtuelle oder aktuelle Explosion der Stadt. Mögliche Explosion des Planeten (Perspektive des »nuklearen« Weltuntergangs).

E. Neubildungen:

20. Jh.	Die Alltäglichkeit (funktionalisiert und strukturiert in ihrer Aufspaltung: Arbeit / Wohnung und Privatleben / Freizeit); Die »Welt der Bilder« (das Audiovisuelle; die Verwandlung der Welt in Spektakel). Das Automobil (mit seinen Anforderungen als Leitobjekt in der »Welt der Objekte«: Prestige, Zerstörung der Städte. Mit seiner Kodifizierung: die »Straßenverkehrsordnung« als das vollendete System der modernen Zeit). Die Technizität (die technischen Objekte) mit ihrer gesellschaftlichen Stütze (die Technobürokratie). Das System des Überlebens (Überleben als System...).

2. Die Praxis

Kommentar zum folgenden: Das griechische Wort »praxis« ist von Marx wiedereingeführt worden, um Konfusionen mit dem geläufigen Ausdruck »Praktik«, »praktisches Tun« *(pratique) zu* vermeiden. Es hat sich der Ansteckung nicht entziehen können. Der Begriff »Praxis« wird heutzutage in mehreren Fassungen benutzt. Bald bezeichnet er jedwede gesellschaftliche, also menschliche Tätigkeit (einschließlich der Technik, der *»Poiesis«,* und auch der Bemühung um theoretische Erkenntnis). Bald ist er das Gegenstück zur reinen oder angeblich reinen Theorie und Erkenntnis. Bald endlich steht er für die im strengen Sinne gesellschaftliche Tätigkeit, d. h. für, die Beziehungen zwischen menschlichen Wesen, die durch eine legitime Abstraktion unter

schieden werden von den Beziehungen zur Natur und zur Materie (Technik und »Poiesis«). Es ist dieser letztgenannte Sinn, den wir hier herauszuarbeiten und zu bestimmen versuchen werden. Ist er nicht auch der Sinn des griechischen Wortes? Die *»pragmata«* waren ganz allgemein die öffentlichen Angelegenheiten, die von den Menschen in ihren aktiven Beziehungen behandelten oder verwalteten Dinge.

Wir werden die These einer Vielschichtigkeit möglicher Analysen der Praxis entwickeln. Die Analyse der griechischen Denker (Determinismus -Zufall - Wille) scheint uns nicht unvereinbar mit der Unterscheidung zwischen beherrschtem und unbeherrschtem Bereich noch innerhalb der Geschichte; sie erscheint uns auch nicht unvereinbar mit dem Unterschied zwischen *repetitiver* und *revolutionärer* Praxis. Die Gesichtspunkte des Wachstums (technisch, ökonomisch) und der Entwicklung (gesellschaftlich) komplettieren sich gegenseitig.

Der Praxisbegriff bezeichnet die Praxis als bestimmt und gleichwohl offen gegenüber dem Möglichen, als durch Analysen nicht ausschöpfbar. Zugleich bezeichnet er sie als den Ort und Ursprung der Begriffe. Praxis im präzisen Sinn wäre demnach das »Wirkliche« der Menschen -vorausgesetzt, man trennt es weder von der Geschichte und den geschichtlichen Tendenzen, noch vom Möglichen. Jede Praxis steht in einer Geschichte; sie ist Schöpferin von Geschichte. Totale Geschichte wäre demnach eine Geschichte der Praxis; sie hätte die Tendenz zur (letztlich) vollständigen Erkenntnis der menschlichen Entwicklung. Wir werden hier nur einige Etappen angeben, einige *Momente:*

I. Arbeitsteilung. Ungleichheit der Arbeiten. Wachsende Trennung zwischen den Gruppen, die Materie bearbeiten (Hirten, Bauern, Handwerker, Arbeiter), und den Gruppen, die an anderen menschlichen Gruppen handeln (Krieger,

Priester, Administratoren, Händler, Erzieher etc.). Ungleichheit der Funktionen und Kampf um das relative gesellschaftliche Mehrprodukt (im Mangel).

II. Die Tauschakte und der Handel (Menschen- und Warenhandel). Das Geld, der Markt und die Sprache. Die Verallgemeinerung der Ware und der logischen Rationalität (gesellschaftlicher Gebrauch des *Begriffs).*

13

III. Von den Mächten zur Macht; von den gesellschaftlichen Funktionen zum Staat der Funktionäre, der Notablen, der Häuptlinge und der Könige. Das Politische und das Staatliche. Der politische Gebrauch des Diskurses (als Aktionsmittel).

IV. Klassen und Klassenkampf. Die Klassen als Großgruppen, unabhängig von der Gebietszugehörigkeit. Die Herausforderungen und Kämpfe zwischen Gruppen und Klassen. Die Taktiken und Strategien, die Kampfinstrumente (einschließlich der Ideologien).

V. Von der logischen Rationalität zur analytischen Rationalität und zur dialektischen Vernunft. Erfassung der Gesellschaft als ganzer, als das Ganze (in der gesellschaftlichen Arbeit: im Augenblick ihres Aufstieges als Begriff und revolutionäre Realität - im Staat: im Augenblick seines Höhepunktes, worin sein Absterben sichtbar wird).

VI. Konstitution und Konsolidierung der Alltäglichkeit (die voraussetzt: extreme Arbeitsteilung entsprechend einer Praxis der analytischen Vernunft - allgemeine Funktionalisierung und Funktionärisierung etc.). Ambiguitäten des Alltags.

VII. Die technische und bürokratische Praxis. Die Gesellschaft als Verbund von Selbstregulierungen.

3. Die Poiesis

Mit diesem Begriff bezeichnen wir die menschliche Aktivität, insoweit sie auf *Aneignung* der »Natur« (Physis) abzielt, Aneignung sowohl der Natur im Umkreis des menschlichen Wesens als auch der Natur *in ihm* (seiner *inneren Natur:* Sinne, Empfindungsvermögen, Sinnlichkeit, Bedürfnisse und Wünsche etc.). Die *Poiesis* ist demnach Schöpferin von Werken. Sie umfaßt Grundlegungen und Entscheidungen mit Konsequenzen, die unbegrenzt, wenngleich zuweilen über lange Zeit hin unbemerkt sind. Folglich ist zwar nicht jede Kreation »Poiesis«, aber jede Poiesis ist Kreation. Die »Poesie« verengt den Sinn des Begriffs. Weitere Anmerkung: Die Technik und die technische Erfindung bleiben für uns außerhalb des Feldes der Poiesis. Wenn es auch stimmt, daß Technik die »Natur« (die äußere Welt) unterwirft,

14

also notwendig ist, so genügt sie doch nicht zur Aneignung der *eigenen* Natur durch die menschlichen Wesen - eine grundlegende Unterscheidung, um die Grenzen der Technik in der Modernität zu bestimmen und die technologische Entfremdung richtig zu definieren.

I. Gründung des Dorfes (im allgemeinen den Frauen zugeschrieben. Darin enthalten: die ortsgebundene Agrikultur, der feste Wohnsitz (das Haus), Töpferei, Weberei, Korbflechterei, Anfänge der Erziehung der Kinder etc.).

II. Die Stadt im allgemeinen (als spontane Kreation aus gesellschaftlichen, religiösen, politischen Partizipationen. Darin enthalten: Ort zur Versammlung, Monumente, um die sich Massen versammeln (Zeremonien, Prozessionen); Aufwallungen oder im Gegenteil *Katharsis* als Ergebnisse solcher Versammlungen, etc.).

III. Die griechische Polis (Gründung der *agora,* Ort der offenen Versammlung).

IV. Die römische Urbs (Gründung des *forum,* Ort der durch Verbote gekennzeichneten Versammlung).

V. Die (platonische) *Idee der absoluten Liebe* (einzige Liebe eines einzigen Wesens für ein anderes einziges Wesen: im 13. Jh. in Westeuropa).

VI. Die mittelalterliche Stadt und das Projekt der Akkumulation (von Objekten, Gütern, Reichtümern, Techniken und Erkenntnissen; dieser Akkumulationsprozeß setzt sich fort bis zur Konstitution des Kapitals).

VII. Die Gründung der ethnischen Gruppen, Völker und Nationalitäten (Großgruppen im Zusammenhang mit einem Territorium, mit dem Besitz dieses Territoriums, mit Arten, sich zu bekleiden, sich zu ernähren etc.).

VIII. Die Setzung des totalen Menschen, um die Arbeitsteilung zu überwinden (Fourier).

IX. Die Einheit der Negationen, um die neue Totalität zu konstituieren (Marx), wobei die Arbeiterklasse die radikale Negativität in sich trägt.

15

X. Die Psychoanalyse (als Projekt einer neuen Katharsis, begründet auf einer Transparenz der individuellen Bewußtseine, auf einer direkten Kommunikation gleicher menschlicher Wesen, ohne den Umweg über magische Operationen, über Prestige- und Beeinflussungsmittel, über undurchsichtige Symbole und über scharfkantige Begriffe, also eine Klärung der Konflikte enthaltend).

XI. Die Entscheidung, das Alltagsleben zu verändern. Das Programm einer Wiederaufnahme der »Momente«, der »Residuen«, worin die Kunst aufhört, Selbstzweck sowie spezialisierte und autonomisierte Tätigkeit zu sein, um Mittel zur Transformation des Alltags und Instrument des »wirklichen« Lebens zu werden. Also Konstitution des »totalen«, »weltweiten«, »planetarischen« Menschen.

Restitution der vollendeten Momente in ihrer eminenten »Wirklichkeit« und Kraft. Schaffung neuer Momente (oder wenn man so will. neuer Situationen).

Kriegserklärung an den *Kybernanthropen,* die Parodie des totalen Menschen.

(All dies bildet einen ungeteilten und unteilbaren poietischen Akt, den es sodann in die Praxis und die Klärung der praktischen Konsequenzen einzuführen gilt.)

4. Die Mimesis

Kommentar zum folgenden: Der Begriff der *Mimesis* fällt nicht zusammen mit dem der *Imitation.* Mimesis ist keine psychische, sondern eine soziologische Angelegenheit (die Psychisches zwar enthält, aber darüber hinausgeht). In diesem Sinne läßt sich Mimesis definieren als ein Aspekt oder eine Ebene der Praxis, allerdings eine, die begründet, erschaffen werden muß. Zwischen der repetiven Wiederholung und der umstürzenden (revolutionären) Erfindung stehend, hat sie eine Beziehung zur Poiesis. Sie ist - zusammen mit der Sprache oder eher mit dem Diskurs - der Mischbegriff *par excellence,* der Begriff des Gemischten, Mittleren, Intermediären, Vermittelnden, des Milieus. Mit der Mimesis verbinden wir jede Aktivität, die sich gemäß einer Form vollzieht und im übrigen ihre Form erweitert. Folglich ist sie abhängig von

16

einer Erfassung, Wahrnehmung oder Intuition, einer Initiation *der Form.* Danach ist sie dann mehr oder weniger *konform.* Sie kann eventuell zu einem Formalismus führen, der Gebrauch und Funktion der Form irreleitet. Sie kann auch Raum geben für einen Konformismus, den Gipfel und Umschlagspunkt der Mimesis. Im Gegensatz zu den gängigen Illusionen schließt der Individualismus keineswegs den Mimetismus und das Mimische aus, die beide Aspekte der Mimesis sind. Im Gegenteil: Im menschlichen Sande imitiert jedes Körnchen die anderen Körnchen, wobei es sich - von den anderen getrennt - für das einzige hält.

Die Form, der die Mimesis folgt, kann logisch, juristisch, zeremoniell, gestisch, rituell sein.

Mimesis reduziert sich also nicht auf nachahmende Wiederholung. Sie steckt in der Erziehbarkeit, d. h. im Verhältnis des Meisters und Pädagogen zum Lehrling und Schüler, in dem der Eltern zu den Kindern. Sie erlaubt die Vorbildlichkeit, die Abstammungsreihe und den Beitritt. Sie steckt auch im Verhältnis des Gesetzgebers zu den Staatsbürgern - in dem des Fürsten zu seinen Untertanen oder der Götter zu ihren Anbetern. Die Mode ist nur ein Nebenaspekt der Mimesis. Werden wir sagen, daß sie die Strukturen ausscheidet? Daß sie die Systeme wie Konkretionen auf ihrem Wege ablagert? ja, vorausgesetzt, daß man die Mimesis nicht von der Praxis und Poiesis trennt und daß man den holperigen, unebenen, konfliktreichen Charakter des Werdens im Auge behält.

I. Erste Fassung einer »imago mundi« als Modell der Stadt, des Tempels, der Häuser, vielleicht auch der Kleidung (runde oder Kugel-Form, rechtwinklige oder quadratische Form). Gebrauch dieser so wahrgenommenen Formen.

II. Einfluß der partiellen Bedeutungssysteme (semiologische Systeme): Höflichkeitsformeln, juristische Formalitäten, mondäne Formalismen, Liebesformeln, Etiketten, Riten, Konventionen, Prozeduren.

III. Allgemeine Form der Reproduktion von Objekten, Situationen, Tätigkeiten. Also Form der Akkumulation der zu

Waren gewordenen Dinge, der Reichtümer, der Verfahrensweisen und Techniken.

17

IV. Formung der »menschlichen Wirklichkeit«, erforscht von den Wissenschaften dieser Wirklichkeit: Rollen, Haltungen, Funktionen.
Wachsendes Gewicht der Modelle *(patterns).* Konformismus und Konformität.
Das Reich der Idole.

V. Die Simulierung und das Simulacrum als Methoden des Denkens und des Lebens.

Aufstieg der neuen Art in der menschlichen Gattung, antagonistischer Gegensatz zum totalen Menschen: des Kybernanthropen (Karikatur, Simulacrum, Parodie, Vexierbild des totalen Menschen).

5. Die nichtreduzierbaren Elemente

Jede Aktivität, die sich selbständig macht, neigt dazu, sich als System, als »Welt« zu konstituieren. Dieses wiederum konstituiert, treibt hervor, bezeichnet ein »Residuum«.

Im Verlauf unserer Analyse, die versuchen wird, das Verhältnis der betrachteten Termini (die Systeme - die Formen, Funktionen und Strukturen - die Praxis, die Poiesis, die Mimesis) in einer Skizze der Geschichte des Menschen zu erfassen, werden wir Gelegenheit haben, diese Nichtreduzierbarkeiten aufzuzeigen. Im gleichen Atemzuge werden wir zeigen, was jedes einzelne residuale Element (so aus dem Blickwinkel der zur »Welt« konstituierten Potenz) an Wertvollem und Essentiellem enthält. Wir enden mit der grundlegenden Entscheidung für ein Handeln, für eine Strategie: für die Zusammenstellung der einzelnen »Residuen« und ihre Verbindung mit dem Ziel, *poietisch* in der Praxis ein realeres und wahreres (universaleres) Universum zu schaffen, als es die »Welten« der spezialisierten Potenzen sind.

Macht (Potenz)	*Residuum*
Die Religion	Die Vitalität (natürliche, fleischliche).

18

Die Philosophie	Das Nichtphilosophische (das Alltägliche, das Spielerische).
Das Politische	Das Privatleben (die Privation aller Bereiche, deren die Politik sich bemächtigt).
Der Staat und das Staatliche	Das Einmalige und die Einmaligkeiten. Die Freiheit.
Die Zentralisierung	Die Dezentralisierung (ethnisch,national, regional, lokal).
Die Mathematik (Zahl und Maß)	Das Drama.
Die Struktur	Die Zeit. Die Geschichte. Diedialektische Bewegung. Das Tragische.
Die Technik und Technokratie	Das »Ungewöhnliche«. Das Imaginäre.
Die Kybernetik	Das Verlangen, der Wunsch. Die Subjektivität.
Die Kunst (verwandelt zur Kultur, zur Nahrung für den Massenkonsum)	Die »Kreativität«. Der Stil. (Die Beherrschung des Alltags und seine Metamorphose.)
Die Bürokratie	Das Individuelle.
Die Organisation	Das Abweichende. Das Originale.

	Die Momente und Situationen.
Die Vernunft und Rationalität (die technische oder pragmatische).	Das »Irrationale«. Das Natürliche.
Die Anpassung. Der Begriff des »Normalen«	Der Charakter. Das Nicht-Mimetische.
Die Mimesis	Das poietische Vermögen.
Die Sprache und der Diskurs	Das Wort, das Sprechen. Das Unsagbare und das Nichtgesagte.
Die Bedeutung (Zeichen, Signifikant, Signifikat)	Das Bedeutungslose.
Die nukleare Bedrohung	Der Zustand des Überlebens. Das mögliche Leben jenseits der Pforten des Todes.

I. Aufhebung der Philosophie

Die zahlreichen Texte, in denen Marx die Philosophie in Frage stellt, sind weit verstreut; sie wurden lange Zeit übergangen. Seit kurzem hat man sie wieder hervorgeholt. Sie finden sich in den Ausgaben der sogenannten »philosophischen« Schriften von Marx ebenso wie in den Exegesen.[1]

Man wundert sich heute, daß Marxens Erklärungen in Vergessenheit geraten und als unwichtig gelten konnten. Zu entschuldigen wäre das nur, wenn die Philosophen sich auf der ganzen Linie subversive Positionen, kritische und offensive Begriffe bewahrt hätten. Aber nichts davon. Die Philosophie ist zur geistigen Distraktion oder zur ideologisch-politischen Rechtfertigung geworden. Allein die Rückkehr zu Marx kann den abgestumpften Begriffen wieder Schärfe und einschneidende Kraft verleihen. Wir brauchen gar nicht bis zu den Sätzen in den frühesten Werken zurückzugehen. »So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust [...] ist.«[2]
- diese wieder hervorgeholte Formel aus den Anmerkungen zu Marxens Dissertation ist inzwischen berühmt, desgleichen die Erklärungen aus der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie:* »Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.«[3] Diese Behauptung gewinnt unerwartetes Profil in der heutigen Situation, angesichts der Lage der Philosophie in den kapitalistischen und sozialistischen Ländern, angesichts auch der Lage der Arbeiterklasse in den einen wie in den anderen. Wenn die Philosophie nicht verwirklicht ist, so darum, weil nirgendwo das Proletariat (obwohl seine ökonomische, gesellschaftliche und politische Lage von Land zu Land sehr unterschiedlich ist) seine *proletarische* Lage wirklich aufgehoben hat.

In den *Manuskripten von 1844* werden diese frühen Sätze wiederaufgenommen und vertieft: »Wie die *Enzyklopädie* Hegels mit der Logik beginnt, mit dem *reinen spekulativen Gedanken,* und mit dem *absoluten Wissen,* dem selbstbewußten, sich selbst erfassenden philosophischen oder absoluten, d. i. über

menschlichen abstrakten Geiste, aufhört, so ist [sie insgesamt] nichts als das *ausgebreitete Wesen* des philosophischen Geistes, seine Selbstvergegenständlichung; wie der philosophische Geist nichts ist als der innerhalb seiner Selbstentfremdung denkend, d. h. abstrakt sich erfassende entfremdete Geist der Welt. Die *Logik* - das *Geld* des Geistes [...].«[4]

Zu dieser letzten, brillanten, aber leichthin gesagten Formel äußern wir einige Vorbehalte. Marx unterschätzt die formale Logik, indem er sie auf das *Analogon* oder das spekulative Homolog des Geldes reduziert. Wäre dieses Analogon nicht vielmehr in der *Sprache zu* finden? Indes ist es richtig, daß die Logik das reine, abstrakte Ding zum Inhalt hat: die Stabilität allgemein. Ihr Reich erstreckt sich ebensoweit wie das der Warenproduktion, ebensoweit wie die Herrschaft jener privilegierten Form: des Tauschwertes.

»Der *Philosoph* legt sich - also selbst eine abstrakte Gestalt des entfremdeten Menschen - als den *Maßstab* der entfremdeten Welt an. Die ganze *Entäußerungsgeschichte* und die ganze *Zurücknahme* der Entäußerung ist daher nichts als die *Produktionsgeschichte* des abstrakten, i. e. absoluten Denkens, des logischen spekulativen Denkens. [...] Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomen. Er erfaßt die *Arbeit* als das *Wesen,* als das sich bewährende Wesen des Menschen; er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. Die Arbeit ist das *Fürsichwerden* des *Menschen* innerhalb der *Entäußerung* oder als *entäußerter* Mensch. Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt geistige.* Was also überhaupt das *Wesen* der Philosophie bildet, die *Entäußerung des sich wissenden Menschen* oder die sich *denkende entäußerte* Wissenschaft, dies erfaßt Hegel als ihr Wesen, und er kann daher der vorhergehenden Philosophie gegenüber ihre einzelnen Momente zusammenfassen und seine Philosophie als *die* Philosophie darstellen. Was die andern Philosophen taten - daß sie einzelne Momente der Natur und des menschlichen Lebens als Momente des Selbstbewußtseins und zwar des abstrakten Selbstbewußtseins fassen -, das *weiß* Hegel als das *Tun* der Philosophie.«[5] Hier stoßen wir auf einen Begriff, der gleichfalls im Dunkel geblieben ist. Marx zufolge haben die Philosophen innerhalb der Entäußerung einzelne *Momente* des Lebens und menschlichen Tuns erkannt und anerkannt. Es gibt eine philosophische Entfremdung, *extremum*

22

der wirklichen Entfremdung und zugleich ihre Denunziation; Hegel treibt diese philosophische Entfremdung auf die Spitze; gleichzeitig - oder vielmehr gerade dadurch - zerreißt er sie und zeigt, was sie enthält: zum einen, was die »wirklichen« Menschen getan haben, zum anderen, was die Philosophen getan haben und wie. Damit wird die Entfremdung - insbesondere die philosophische Entfremdung - zum gemeinsamen Maßstab für die Philosophen wie für alle anderen Menschen; zum Maßstab auch für jene Philosophie, die Maß des Menschen und der Welt sein wollte. Mit der Erkenntnis der philosophischen Entfremdung innerhalb der endlich anerkannten allgemeinen Entfremdung beginnt die Aufhebung der Philosophie, die Erkenntnis und Anerkennung der *Momente* einschließt.

»Wir sehn hier, wie der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist. Wir sehn zugleich, wie nur der Naturalismus fähig ist, den Akt der Weltgeschichte zu begreifen.«[6] Um die Erzeugung des Menschen durch sein eigenes Tun zu erfassen, um zur totalen Geschichte vorzudringen, muß man vom Sein und von der Natur als den ersten Momenten ausgehen. Ihre weiteren Momente - die geteilte und organisierte Arbeit, der logische Diskurs, die Erkenntnis, die Herrschaft über die Natur - muß man in ihrem Bildungsprozeß erfassen.

Es gibt »Momente« der geschichtlichen Bewegung, die keine einmaligen historischen Ereignisse sind: Religion, Kunst, Arbeit, Privatrecht, Moral, Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat. »In ihrer wirklichen Existenz ist [...] ihr *bewegliches* Wesen verborgen. Zum Vorschein, zur Offenbarung kommt es erst im Denken, in der Philosophie, und darum ist [...] mein wahres *menschliches* Dasein mein *philosophisches* Dasein.«[7] Damit die Praxis und die Erkenntnis, gefaßt in der Abfolge ihrer geschichtlichen Momente, ihrer Wahrheit gemäß ans Licht treten, gilt es zunächst, diese Illusion zu beseitigen, die Illusion des philosophischen Daseins, die Hegel auf die Spitze getrieben und so vollendet ausgedrückt hat, daß sie unerträglich geworden ist. Sodann gilt es, die darin enthaltenen Momente freizusetzen und zu entfalten: »Der sich selbst entfremdete Mensch ist auch seinem *Wesen,* d. h. dem natürlichen und menschlichen Wesen entfremdetet Denker. Seine Gedanken sind daher außer der Natur und dem Menschen hau

23

sende fixe Geister. Hegel hat in seiner Logik alle diese fixen Geister zusammengesperrt [...].«[8]

Hiermit sind wir in der Lage, die *Momente* der Philosophie zu präzisieren, jene, die sie enthüllt und anerkannt hat, jene, durch die sie hindurchgegangen ist und die von Marx, der seine Gedanken zu diesem wichtigen Punkt nicht näher ausgeführt hat, lakonisch als »fixe Geister« bezeichnet werden. Der Ausdruck »Moment« hat einen doppelten Sinn: Er bezeichnet Perioden (Epochen) in der Zeit und Elemente im Inhalt der Vorstellung.

Diese doppelte Bestimmung des »Moments« - im Werden und im Aktuellen - wird ein Thema unserer Überlegungen sein. Für den Augenblick legen wir den Akzent auf die Schlußfolgerungen der von Marx begonnenen kritischen Analyse.

Marx und der Marxismus kritisieren grundsätzlich die *Philosophie,* d. h. das System, das spekulative Denken, die Ontologie, die Metaphysik (die systematisierte Auffassung von Welt und »Sein«). Die Philosophie als solche reiht sich unter die Ideologien, wenngleich in spezifischer Weise, ohne sich den vulgären und banalen Vorstellungen an die Seite zu stellen, noch dem Recht oder den ästhetischen Versuchen und Werken usw. Die marxistische Kritik geht aus von einer Analyse des Hegelschen Systems, das sie als den Gipfel- und Umschlagpunkt der Philosophie betrachtet. Der Marxismus kritisiert die Philosophie nicht nach der Art des Positivismus und Szientismus. Er schafft sie nicht einfach ab wie einen Irrtum des Geistes, begangen in einer früheren, heute verblichenen Epoche. Niemals war die Philosophie,

ungeachtet ihrer spekulativen Abstraktion, der Praxis vollkommen äußerlich, stets hatte sie etwas mit ihr zu tun, sei's auch nur durch ihre Kämpfe gegen die Religion und durch ihre Konflikte mit dem Staat der herrschenden Klassen (obwohl sie sich im Verhältnis zu Religion und Staat entwickelt hatte). Die von den Philosophen für Erkenntnis und Handeln festgesetzten Ziele die Freiheit, die Gerechtigkeit, die Wahrheit, das Gute (Genuß und Überfluß für die menschlichen Wesen), die Heraufkunft wahrer (authentischer) Beziehungen zwischen den Menschen durch die volle gegenseitige Anerkennung der freien Bewußtseine - sind akzeptabel. Es sind die Ziele des revolutionären Handelns. Doch weder die Philosophie noch die Philosophen können sie durch die Kräfte der Theorie (des Geistes) erreichen. Allein das Handeln des Proletariats im Verlauf einer wirksamen (prakti-

schen und theoretischen) Kritik der bestehenden Gesellschaft ermöglicht ihren Eintritt ins Leben und die Verwirklichung der »gesellschaftlichen Wahrheit«.

Die Philosophie und ihre Geschichte haben also ein kaum zu überschätzendes Gewicht, wenngleich sie auch nicht, wie es Hegel dachte, mit der Geschichte des Seins und Erkennens zusammenfallen. Die Kritik der Philosophie ist gleichwohl radikal, d. h. an die Wurzel gehend. Die Schriften des jungen Marx, die allzu oft als »philosophische Werke« gegolten haben und gelten, enthalten genau diese radikale Kritik. Die Philosophie muß sich aufheben; sie verwirklicht sich, indem sie sich aufhebt, und sie hebt sich auf, indem sie sich verwirklicht. Das *Philosophisch-Werden der Welt* gibt Raum für ein *Weltlich-Werden der Philosophie,* für die revolutionäre Verwirklichung und Aufhebung der Philosophie als solcher. Jeder philosophische Begriff wird, sofern er ins »Wirkliche« (in die Praxis) eintritt, »weltlich«, d. h. er vollendet sich. Jede Philosophie war, insoweit sie sich vollendet hatte, auch bereits aufgehoben. Auch die Philosophie überhaupt, als System, das in die Weit tritt, muß sich aufheben. Reichlich grob ausgedrückt könnte man sagen: Die Philosophen haben den *homo sapiens* entdeckt und den *homo faber* ignoriert. Marx hat den *homo faber* entdeckt und seine Implikationen und Erfordernisse bestimmt. Für ihn hört der *homo faber* indes nicht auf, *sapiens zu* sein. Im Gegenteil: Er vollendet (ihn überwindend) den einseitig als *sapiens* definierten Menschen.

Zweitens gibt es einen historischen Zusammenhang zwischen Staat und Philosophie, den das Hegelsche System erhellt, indem es seine Widersprüche aufdeckt. Der Staat entwickelt sich zu einer ideologisch-juristisch-politischen Systematisierung; er tendiert zum praktischen System, das sich für vollkommen und bruchlos hält. Die Philosophie hat sich zum vollendeten theoretischen System entwickelt. Ungeachtet ihrer Konflikte, ungeachtet der Angriffe der philosophischen Vernunft auf das Autoritätsprinzip und die Staatsraison, haben sie eine vergleichbare Entwicklung durchlaufen, die beim Hegelianismus endet, beim vollendeten philosophischen System und bei der vollkommenen politischen Philosophie (Rechtfertigung des modernen Staates). Der Zusammenbruch des Hegelschen Systems bezeichnet daher zugleich den der Philosophie als *theoretisches* System und den des Staates als *praktisches* System. Einerseits offenbaren die philoso-

phischen *Repräsentationen* ihre Abstraktheit, ihre Einseitigkeiten, andererseits manifestieren die politischen *Repräsentationen,* d. h. die politisch »repräsentierten« Wirklichkeiten (deren »Re-Präsentation« spezialisierten Gruppen überlassen wird), ihren gleichfalls abstrakten und einseitigen, fixierten und im Staat verankerten Charakter. Der Staat begnügt sich nicht damit, die Einseitigkeit und die Verstümmelungen jener menschlichen Wesen zu sanktionieren, die ihn konstituieren und die er in ihren engen und begrenzten Bedingungen fixiert. Er erweitert diese Entfremdung in der bürgerlichen Gesellschaft um die spezifisch *politische* Entfremdung: die Verdoppelung des Wirklichen durch seine »Repräsentation«, der konkreten Tätigkeiten durch jene trügerischen Horizonte, die diese »Repräsentationen« über der praktischen, parzellierten, engen und erstickenden Wirklichkeit entfalten.

Die radikale Kritik der Philosophie, die ihre gesellschaftliche und praktische Wahrheit zutage fördert, verbindet sich also mit einer radikalen Kritik am Staat. Der Staat muß *absterben,* damit sich die Philosophie verwirklicht, damit in der Praxis ihre Ziele erreicht werden, allen voran die Freiheit und die Totalität (der »totale Mensch«). Das revolutionäre Proletariat muß sich als herrschende Klasse organisieren; es muß den bestehenden Staat abschaffen, um die bestehende Gesellschaft, die dieser Staat sanktioniert und konsolidiert, verändern zu können. Es muß daher seinen eigenen Staat gründen, den der Diktatur des Proletariats. Dieser Staat - so betont Marx (und nach ihm Lenin) - muß absterben, und zwar unverzüglich. Das Proletariat an der Macht kann nur einen absterbenden Staat gebrauchen. Diktatur des Proletariats, Macht der Mehrheit über eine winzige Minderheit (die »repräsentativen« und handelnden Elemente der bis dahin herrschenden Klasse), vertiefte und verwirklichte Demokratie, Absterben des Staates: diese Aspekte gehen im Denken und in den historischen Perspektiven von Marx und Lenin Hand in Hand.

Wenn die proletarische und sozialistische Revolution dem von Marx bezeichneten Wege folgt und eine gründliche Umwandlung der Gesellschaft vollzieht (also hin zu einer konkreten Totalität, befreit von den Widersprüchen der bürgerlichen Gesellschaft), dann schwindet der Staat, und die Philosophie hebt sich auf, indem sie sich verwirklicht. Dann gibt es gleichzeitig konkrete

Verwirklichung der formalen Ziele der Philosophie (Freiheit, Wahrheit, Gutes etc.) und der formalen Repräsentationen des modernen politischen Staates: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit etc. Indem das Proletariat Schluß macht mit einer zerstückelten und widersprüchlichen Totalität, indem es die Widersprüche löst und die mit ihnen verknüpften Einseitigkeiten, Abstraktionen und »Repräsentationen« überwindet, schafft es *eine neue* Totalität. Die unabhängige (spekulative) Philosophie verliert ihre Existenzbedingungen und macht Platz für die Erforschung der wirklichen Praxis sowie für den transparenten (nicht ideologischen) Reflex der revolutionären Praxis. Wenn die proletarische Revolution *nicht* dem von Marx bezeichneten Wege Distraktion oder zur ideologisch-politischen Rechtfertigung geworden. Allein die Rückkehr zu Marx kann den abgestumpften Begriffen wieder Schärfe und einschneidende Kraft verleihen. Wir brauchen gar nicht bis zu den Sätzen in den frühesten Werken zurückzugehen. »So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust [...] ist«2 - diese wieder hervorgeholte Formel aus den Anmerkungen zu Marxens Dissertation ist folgt, wenn das Proletariat sich (vorübergehend oder dauerhaft) als unfähig zur Erfüllung seiner geschichtlichen Aufgabe erweist, dann stirbt der Staat *nicht* ab; er dauert fort. Auch die Philosophie dauert fort, aber sie verbringt ihre Zeit entweder mit kaum wirksamer Kritik oder mit der Apologie des bestehenden Staates. Sie bleibt also auf der Ebene der Hegelschen Systematisierung stehen oder fällt hinter den Hegelianismus zurück. Ihre Abstraktheit verschärft sich noch. Sie läuft Gefahr, empirisch, pragmatisch, instrumental zu werden: Ideologie im Dienste der Politik, Dogmatismus als das einer politischen Bürokratie eigene abstrakte Wissen, Kriterium zur Auswahl ihrer institutionellen Kader, Rechtfertigung des Staates und seines Apparates. Nur eine Verbindung mit dem Staat und der Bürokratie sichert der Philosophie eine gewisse Wirksamkeit und dem Philosophen öffentliches Ansehen.

Wenn also der Staat nicht abstirbt, so verlängert die Philosophie ihr Dasein, allerdings absterbend. Sie wird zur Sache einer Soziologie der Erkenntnis sowie einer politischen Soziologie zur Erforschung der kulturellen oder staatlichen Institutionen, deren sie selber eine ist. *In einer* derartigen Situation können dann wohl andere Untersuchungsformen aufkommen und sich an die Stelle der erlöschenden Philosophie setzen, solche, die, ausgehend von einer radikalen Kritik die Aufdeckung oder Schaffung des Authentischen, des Neuen, des »Wahren«, ins Auge fassen.

Wir wissen es nur zu gut: Die erste Möglichkeit der theoretischen Alternative ist nicht Wirklichkeit geworden. Die Geschichte hat auch die zweite nicht exakt verwirklicht. Sie hat vielmehr unversehens einen Zwischenweg eingeschlagen - man könnte

sogar sagen: einen dritten Weg.

Präzisieren wir. Die Weltrevolution geht ihren Weg, aber in anderen Gangarten, als Marx angezeigt und vorhergesehen hatte: komplexer, widersprüchlicher, dramatischer. Wir stehen den Gründen und Ursachen noch zu nahe, um sie klar erkennen zu können. Sie erdrücken uns, überwältigen uns, blenden uns. Mit Sicherheit gehören die Spaltung der Arbeiterbewegung, die Trennung zwischen reformistischer Ideologie und revolutionärer Phraseologie, die Bürokratisierung der politischen Parteien mit zu diesen Gründen und Ursachen. Für Marx sollte die Revolution ein historischer *Augenblick* sein, ein Sprung in die Freiheit, das Ende der Entfremdungen. Wir wissen inzwischen, daß sie lange dauern wird. Der Staat im allgemeinen hat sich weltweit konsolidiert (außer in Jugoslawien); die neuen Länder gelangen zu nationaler Unabhängigkeit und zu ökonomischem Wachstum nur durch die Gründung kraftvoller Staaten. Fern liegt uns die Idee, die bürgerlichen und imperialistischen Staaten auf dieselbe Stufe zu stellen, sozusagen in denselben Topf zu werfen mit den aus Revolutionen hervorgegangenen sozialistischen Staaten (in Ländern, wo die Agrarprobleme und die der Akkumulation und Industrialisierung etc. noch vorherrschen), die nicht abgestorben sind, und mit den jungen Staaten, die mehr oder weniger eng mit einer nationalen Bourgeoisie verbunden sind. Fern liegt uns auch, die in der modernen Welt errungenen Veränderungen oder das ökonomische und kulturelle Wachstum des »sozialistischen Lagers« und der »Dritten Welt« leugnen zu wollen. Dies festgestellt, bleibt gleichwohl zu sagen: Der Staat im allgemeinen besteht weiterhin, was freilich nicht heißen soll, daß er ewig währt. Wie sollte er sich dermaßen fest konsolidieren können, daß er dem Werden entginge, das alles Bestehende zersetzt und mitten im scheinbaren Triumph zur Zerstörung führt?

Auch die Philosophie besteht weiter, doch ihr Status ist entweder zerrüttet oder allzu gut gefestigt. Ihre Beziehungen zur Wissenschaft und Technik, zur Politik, zur Religion oder auch nur zur Universität und zum Beruf des Philosophen sind entweder unklar oder nur allzu klar. Sie sieht sich als unterworfen oder als unstet herumtreibend, als instrumental oder als inkonsistent. Wie sollten sich die Philosophen und die Philosophie erneut und für sich allein in große theoretischen Schlachten stürzen? Die Kämpfe, die sie ausfechten, sind entweder nicht die ihren, oder sie

werden ohne Kampfmittel geführt. Eine uralte geschichtliche Lage der Philosophie - von Sokrates bis zu Descartes - ist heute wieder da, diesmal verschärft durch größere Gefahr der Abstraktion, aufgrund jener Entfernung von der Praxis, die proportional zur Unabhängigkeit des Philosophen wächst. Angesichts dieser Lage treten unter den Philosophen mehrere Meinungen und Optionen hervor; mehrere Hypothesen stehen einander gegenüber. Für die einen ist die Philosophie an ihr Ende gelangt, weil dieses oder jenes System angeblich endgültig wahr ist, von ihnen angenommen und annehmbar für jeden, der nach philosophischer Wahrheit strebt: je nachdem der Cartesianismus oder der Hegelianismus, der Materialismus des 18. Jahrhunderts oder der dialektische Materialismus oder auch der Thomismus usw. Für andere hat die Philosophie als Philosophie überhaupt Schiffbruch erlitten: Sie ist von der Wissenschaft und der Technik überwältigt worden. Dem Dogmatismus stellt sich der Skeptizismus entgegen. Andere wiederum meinen, die Philosophie durchlebe gegenwärtig eine fruchtbare Krise, an deren Ende sie sich neu herausbilden werde. Wieder andere setzen auf neuartige Untersuchungsformen, die zwar heute noch unzureichend bestimmt sind, aber eines Tages an die Stelle der traditionellen Philosophie treten werden.

Aufhebung der Philosophie bedeutet mithin weder schlicht ihre Abschaffung (nach der positivistischen oder szientistischen These) noch eine Verlängerung des traditionellen, spekulativen, systematisierten Denkens in mehr oder weniger erneuerter Form (nach der »philosophierenden« These). Die Aufhebung der Philosophie eröffnet einen Weg, den zu bestimmen weder der Positivismus noch der Philosophismus noch ein philosophisch systematisierter Materialismus oder Idealismus genügen. Das Wort »Aufhebung« bezeichnet eine komplexere Bewegung, die zu einer höheren Komplexität des Denkens führt: *»Aufheben* und das *Aufgehobene* (das *Ideelle)* ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt, deren Sinn bestimmt aufzufassen und besonders vom Nichts zu unterscheiden ist. - Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. [...] *Aufheben* hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es soviel als aufbewahren, *erhalten* bedeutet und zugleich soviel als aufhören lassen, *ein Ende machen.* [...] So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur

29

seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist. [...] Für das spekulative Denken ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden, welche eine spekulative Bedeutung an ihnen selbst haben. [...] Etwas ist nur insofern aufgehoben, als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist; in dieser näheren Bestimmung als ein Reflektiertes kann es passend Mo*ment* genannt werden.«

Mit diesen Worten führt Hegel im I. Kapitel der *Wissenschaft der Logik*[9] den Begriff der *Aufhebung* ein. Es liegt auf der Hand, daß dieser Begriff nicht jene Schlichtheit, jene *clarté* und *distinction* besitzt, die einer, der an das cartesianische Denken gewöhnt ist, in den Begriffen suchen zu müssen meint. Was finden wir am Ursprung dieses essentiellen Begriffs? Ein Wortspiel, eine unübersetzbare Wortklauberei; nichts Formales und wohl auch nichts, das sich in einem streng kohärenten Diskurs formalisieren ließe. Das im Französischen übliche *dépasser* gibt das deutsche »aufheben« mit seinem Doppelsinn nur unzureichend wieder. Nur unter Schwierigkeiten geht der Begriff mit seiner doppelten Bestimmung in unsere Sprache ein.

»Aufheben« bedeutet zugleich »abschaffen« und »hochheben« (auf eine höhere Ebene stellen). Der Begriff bezeichnet einen Akt und die *doppelte Bestimmung* dieses Aktes. Als Bezeichnung einer schöpferischen Tätigkeit betrifft Aufhebung nicht so sehr ein »Wirkliches« als eine *Verwirklichung,* d. h. ein Werden. Zwischen den beiden Bestimmungen (abschaffen und emporheben) liegt die Unbestimmtheit, die Öffnung: die durch ein Handeln zu verwirklichende Möglichkeit, das Projekt.

In diesem Sinne bezeichnet Aufhebung ein Werden, das sich nicht in eine Form bringen und in einem Diskurs erschöpfend behandeln läßt. Wir würden gern sagen, daß der »Begriff« der Aufhebung auf das verweist, was in der lebendigen (produktiven, kreativen) Tätigkeit durch den Begriff selbst *gerade nicht* erfaßt werden kann. Warum nicht? Weil sich dieses schöpferische Vermögen eben nicht vollständig definieren, nicht erschöpfend bestimmen läßt. Es bedarf einer Spontaneität und zugleich eines Projekts, einer natürlichen Reifung *und* eines reflektierten Handelns - einer *Praxis* und einer *Poiesis,* wie wir bald sagen werden. Nur ein *Wort* kann den Gang der Aufhebung angeben. Der kohärente und förmlich-strenge Diskurs, der geschrieben oder, um geschrieben zu werden, vorgetragen wird, genügt dazu nicht.

30

In der Aufhebung steckt ein Risiko, ein mögliches Scheitern zugleich mit der Möglichkeit ihres Vollzugs, ein Versprechen, eine Wette, wenn man so will - lauter Züge also, die sie mit jedem schöpferischen Tun gemein hat. In der Aufhebung, und soweit Aufhebung stattfindet, bemühen sich der Diskurs und der Logos (die diskursive Intelligenz, die logische und analytische Vernunft), das Werden wieder einzufangen, indem sie es analysieren, es unter verschiedenen Blickwinkeln beschreiben, es auf jede mögliche Weise formalisieren. Vollständig gelingt ihnen das niemals: Das Werden erweist sich als unerschöpflich und dennoch als handgreiflich und gegenwärtig. Stets stoßen die Operationen des Verstandes und des Diskurses auf ein *Residuum.*

Bei Hegel wird der Baum der Erkenntnis - jener Baum mit wunderbaren und unheilvollen Früchten, der nach der christlichen Tradition den Menschen zum Menschen und zugleich zum Rivalen Gottes macht - im Menschen selbst verkörpert. Der Mensch ist nach Hegel nicht mehr der dämonische Gärtner oder göttliche Landmann, der diesen prächtigen Baum neben anderen pflegt, sondern er identifiziert sich selbst mit ihm als dem privilegierten Werk. Erkenntnis und Dasein fallen zusammen (was später Marx herausstellen und angreifen sollte). Hegel, der die Romantik so sehr (und vielleicht zu sehr) beherrschte, vergaß die Mahnung der Romantiker und Goethes: Grau ist alle Theorie ... Der Baum der Erkenntnis ist nicht der Baum des Lebens. Und doch stoßen wir bei Hegel schon bald auf ein poetisches Bild: auf ein *Wort.* Aus dem Kreuz *der Gegenwart* wächst die *Rose der Welt;* der Wissende wird sie pflücken. Die Blume der Welt entsteht aus der Zeit, und das Universum ist eine ewig keimende Blume (vgl. in der *Rechtsphilosophie,* Vorrede und § 3[10]). Daß Hegel alsdann die Vernunft, den Begriff und die Idee als Blumen darstellt (oder, wenn man dem Bild des Baumes folgen will, als Früchte), ist kein Versehen. Hegel sucht den Logos zu vollenden: den philosophischen Diskurs selber. Er will die Totalität, die das Leben umschließt, *erfassen.* Sie ist es, auf die er zielt. Bei ihm wird das Wort nicht Fleisch, sondern systematischer Diskurs, vollendetes System, das er als solches präsentiert: als Kreis, der den großen Zirkel des Universums imitiert, Idee, die nach all ihren Entäußerungen zu sich selbst zurückfindet. »Die Philosophie bildet einen Kreis.« (ebenda, Einleitung, § 2). Eine nicht systematische Philosophie ist nur eine zufällige Sinnesart. Was für

die Totalität gilt, das gilt auch für ihre Elemente. »Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis.« (Einleitung zur *Enzyklopädie*[11]). Mithin bildet jedes »Moment«, jeder einzelne Kreis ein Teilsystem, von denen es viele gibt: das System der Bedürfnisse, das System der Gesetze, das System des Wissens und das der Macht. Jede Phase der Geschichte, jede Etappe des Bewußtseins bilden auf ihre Weise ein systematisiertes und systematisierbares Ganzes. Die Philosophie »stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist«, so daß das philosophische System sie insgesamt totalisiert und zur Totalität der *Idee* vordringt, die sich in jeder partiellen Totalität wiederfindet (ebenda).

Scharf kritisiert Hegel den reflektierenden und analytischen Verstand, der »bestimmt und die Bestimmungen festhält«.[12] Er sieht diesen Verstand in den früheren Philosophien am Werk: »Aber der *reflektierende* Verstand bemächtigte sich der Philosophie. [...] es ist überhaupt darunter der abstrahierende und damit trennende Verstand zu verstehen, der in seinen Trennungen beharrt.« (Einleitung zur *Wissenschaft der Logik*[13]). Gegen die dialektische Vernunft gekehrt, weiche die Bestimmungen des Verstandes auflöst und damit das Universale (Konkrete) hervorbringt, verhält sich dieser Verstand »als *gemeiner Menschenverstand«.* Wenn die dialektische Vernunft auf sich selbst verzichtet und der Verstand die Vorherrschaft gewinnt, »geht der Begriff der Wahrheit verloren«, und das *Wissen* fällt auf die Ebene der *Meinung* zurück *(ebenda).* Erkennen ist dann nur noch *reflektieren* im Sinne eines zweiten Denkens (als Diskurs über den Diskurs, geschriebener Diskurs, der doch nur ein Reflex des unmittelbaren und gewöhnlichen Redens ist).

Hegel hat also die Anmaßung des diskursiven Verstandes in die Schranken gewiesen und ihm gleichwohl einen großen Platz eingeräumt. Es ist dieser Verstand, der die distinkten Bestimmungen setzt, die er sodann in ihrer Aufspaltung und Trennung aufrechterhält. Er greift also ein als historisches und theoretisches »Moment«. Was als verschieden gesetzt wurde, ist ein wesentliches *Moment* des Konkreten, das sich derart in seinem Werden selber begründet. Alles Gesetzte und Bestimmte ist durch den Verstand gegangen. Die Philosophen vor Hegel hatten durchaus >recht<, als sie die Bestimmungen (des Bewußtseins, der Erkennt-

nis) sorgfältig registrierten. Ihr Unrecht und ihr Fehler war, sie in ihrer Trennung bewahrt zu haben. Durch diese Operation, die sich auf der mittleren Ebene des Denkens hält (zwischen Empirie und Dialektik), verwandelt sich die Bestimmtheit in unbestimmte Allgemeinheit, in abstrakte Theorie. Die partiellen Bestimmungen werden ungebührlich als solche (d. h. als getrennte) in den Rang von Attributen oder Prädikaten des Absoluten erhoben. Genau das ist die grundlegende Operation der traditionellen Metaphysik. Ihre Prädikate heißen: die Existenz und das Wesen, das Sein und das Nichts, das Eine und die Vielheit, das Einfache und das Zusammengesetzte, das An-sich oder Ding-an-sich und das Für-sich oder reine Selbstbewußtsein, das Empirische und das Begriffliche, das Objekt und das Subjekt, der Determinismus und die Freiheit, der Stoff oder Inhalt und die Form, die Ursache und die Wirkung usw., ganz zu schweigen vom Wahren und Falschen, die der Verstand jeweils eines außerhalb des anderen festmacht, indem er verlangt, man solle dieses oder jenes bestehende philosophische System *en bloc* billigen oder verwerfen. Als Kant versuchte, eine Einheit zwischen den kategorialen Bestimmungen in der Einheit des sie denkenden Selbstbewußtseins neu zu fassen, was tat er da? Er zählte die verschiedenen Formen des Urteils auf, die er in der gängigen Logik fand, während diese sie durch empirisches Vorgehen gewann. Daher blieb die Verbindung bei Kant äußerlich.

Als diskursiver und logischer *(nur* logischer) Verstand negiert sich das Denken selbst. Hier liegt ein wesentlicher Punkt der Logik: Sie kann ihre eigenen Widersprüche nicht lösen und verweist deshalb auf die dialektische Vernunft, die diese Widersprüche - in einer anderen Form -löst. Diese Bewegung des Denkens ist im Grunde die Rückkehr des Denkens zu und in sich selbst - eine Rückkehr, die nicht frei ist von der Gefahr einer »Misologie«, jener Haltung, die dem Logos fremd und feindlich gegenübersteht.

Die dialektische Vernunft nimmt den Verstand nicht getrennt von ihr selber auf. Sie setzt ihn, dessen Funktion die Setzung, Bestimmung und Unterscheidung ist, in Unterschied zu sich selbst und löst dann diesen Unterschied auf. Als Negation des Setzenden - des *Positiven - gibt* sie ihm die Beweglichkeit zurück. So findet sie zur Identität mit sich selbst im Durchgang durch die Verschiedenheiten, die Entgegensetzungen und die

33

Widersprüche. Diese Bewegung ist die »absolute Methode« und die »immanente Seele« des Inhalts. Doch diese dialektische Negativität geht noch weiter: Sie anerkennt, sie proklamiert die Kraft des diskursiven Verstandes, des Bestimmungen setzenden und trennenden Handelns.

Die »Arbeit« des Verstandes (Marx vermerkt voller Ironie, daß Hegel, der die Tätigkeit und menschliche Arbeit überhaupt erkennen will, am Ende nur die Arbeit des Verstandes gelten läßt, die ihm als einzige vertraut ist), ist die »verswundersamste und größte oder vielmehr die absolute Macht«.[14] In der Tat, die dialektische Vernunft, die das Negative einführt, entdeckt die eigentümliche Negativität jenes Verstandes, der nur scheinbar und nur für sich selber positiv ist (thetisch: Bestimmungen setzend). Außerhalb ihrer selbst verschiedene und distinkte Bestimmungen setzend und sie in der Geschiedenheit haltend, ist die Kraft des Verstandes nichts anderes als die Kraft des Todes, die auch die der Bewegung und des reinen Denkens ist: »Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir Jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. [...] Er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt.« (ebenda). Das Bedürfnis verschlingt sein Objekt, vernichtet es. Der Mensch produziert, um zu konsumieren. Das Werk verschleißt den Arbeiter und das Werkzeug. Das praktische Tun, das die Natur beherrschen will, zerlegt, analysiert, verwüstet sie. Das Leben, das sich in der Zeit entfaltet, trägt seit der Geburt das Prinzip des Todes in sich. Die Geschichte annulliert alles, was geschieht. Doch die dialektische Vernunft vermag - aus Glück oder Zufall - diese gigantische Verwüstung zu meistern; sie entdeckt in ihr *Momente* mitsamt

34

ihrer Abfolge und ihrer Aufhebung.

Hegel hat mit seiner gewohnten Kraft und dogmatischen Autorität ein Problem aufgeworfen, das wir in modernen Worten formulieren können: Der Verstand befaßt sich mit Stabilitäten; er konstruiert und konsolidiert Gleichgewichte, Strukturen. Die Zeit zerstört sie wieder. In welchem Verhältnis steht der Verstand zu der Zeit, in der und gegen die er kämpft? Worin genau besteht das Verhältnis zwischen der Zeit und jener Denkform, die höher als der analytische Verstand ist, nämlich der dialektischen Vernunft? »Dieser Verstand [der analytische] vereinigt wunderbarerweise das Gedoppelte in sich, daß ihm an der Idee die völlige Abweichung und selbst der ausdrückliche Widerspruch gegen seinen Gebrauch der Kategorien auffällt, und daß ihm zugleich kein Verdacht kommt, daß eine andere Denkweise vorhanden sei und ausgeübt werde als die seinige, und er hiermit anders als sonst denkend sich hier verhalten müsse.«[15] Eine einfache und autoritäre Position: Die dialektische Vernunft übersteigt und umfaßt den analytischen Verstand wie die Unendlichkeit das Endliche, wie die Bewegung die Ruhe, wie der konkrete Widerspruch die abstrakte Bestimmung, wie die Einheit der Widersprüche die logische Identität. So weit, so gut. Doch nach dieser Feststellung wirft Hegel den Verstand (von dem er weiß, daß er in den Naturwissenschaften, in der Mathematik und in der formalen Logik am Werk ist) zum alten Eisen, zu den >sonstigen< Denkweisen.

Hegels Argumentation hat viele Mängel, die wir heute mühelos wahrnehmen. Ist es überhaupt eine Argumentation? Es ist ein Dekret, ein philosophisches *Diktat.* Erster und wichtigster Mangel: Hegel weiß nicht oder will nicht wissen, daß dem Verstand eine Praxis entspricht. Diese Praxis ist, gleichgültig, ob als Ursache oder Wirkung oder beides zugleich, seine Grundlage. Das analytische Denken erkennt, unterscheidet, bestimmt Objekte. Es gibt ihnen Namen; es trägt dazu bei, sie zu produzieren. Der Verstand und die Hand gehören zusammen, auch mit dem Werkzeug. Wie die Hand und das Werkzeug trennt der Verstand Objekte und stabilisiert sie dann. Seit dem Tage, an welchem ein Mensch zum ersten Mal einen dem natürlichen Werden entzogenen und zum Werkzeug geformten Stein in der Faust hielt, gibt es den

analytischen Verstand als Fähigkeit mit ihren charakteristischen Merkmalen: tätige Abstraktion, definierte Bestimmungen,

35

in der Sprache fixierte Begriffe. Die formale Logik hat einen Inhalt - die Stabilitäten.

Es ist für den Philosophen nicht schwer, die mathematische Methode zu kritisieren, um sie durch seine eigene Methode (Intuition oder Begriff) zu ersetzen. Auch Hegel hat das getan, indem er auf Spinoza und die cartesianische Schule zielte, auch auf die Mathematik selbst als eine Rivalin der Philosophie um die Herrschaft über die Erkenntnis: »Im mathematischen Erkennen ist die Einsicht ein für die Sache äußerliches Tun.«[16] Statt daß der Mathematiker vom Dreieck ausgeht, zerreißt er es und schlägt seine Teile anderen Figuren zu, die die Konstruktion entstehen lassen (vgl. ebenda). Die mathematische Konstruktion zwingt sich ohne Notwendigkeit auf. Der Beweis folgt einem Wege, der ein äußerliches Ziel ansteuert. Hegel zufolge ist es genau dies, was die mathematische Beweisführung als eine wahre, d. h. zu einer Wahrheit führende, in Frage stellt.

So ist es für den Philosophen leicht, eine ihm nicht genehme Methode zu verwerfen und allen Denkenden vorzuschreiben, sie gleichfalls mit Verachtung zu strafen. Doch ein solches *Diktat* läuft Gefahr, nicht befolgt zu werden, dafür aber im Gegenzug Raum zu schaffen für Philosophien des mathematischen Räsonnements (der Reflexion über die Vorgehensweisen des mathematischen Denkens). Bei genauem Hinsehen entdeckt man, daß durch solche Rückstoßwirkungen das Diktat gerade die Vorgehensweise des spekulativen Philosophen selbst in Mißkredit bringt, seine dogmatischen Dekrete selber. Indem er die Erkenntnis als absolut hinstellt, stellt er sich selber außerhalb des »wirklichen« Prozesses der Erkenntnis, des Prozesses der Erkenntnis des »Wirklichen«. So macht sich die Philosophie insgesamt (nicht nur der philosophische Idealismus) zum parasitären Auswuchs auf dem Baum der Erkenntnis. Sie entzieht sich das Recht und Vermögen, das Erkennen zu definieren. Sie verabsolutiert es, und im gleichen Atemzuge löst sie es auf.

Trotz aller Vorsichtsmaßnahmen (oder, ironischer, gerade ihretwegen) treibt Hegel den Logos, den analytischen und diskursiven Verstand auf die Spitze. Eine merkwürdige Situation: Während er den vergänglichen Charakter dieses Verstandes aufzeigt, führt er. Begriff und Theorie des *positiven* Verstandes (Analyse, Diskurs, Verkettung »thetischer« Aussagen) zu ihrem Höhepunkt und Ende. Der erkennende Verstand trägt den Tod überhaupt in sich,

36

dazu seinen eigenen Tod und seine Verdammung als reine »Positivität«. Dabei hat Hegel selbst erklärt, daß alle Philosophie aus dem Verstande kommt; jede Metaphysik trennt, extrapoliert, verabsolutiert eine isolierte Bestimmung. Mithin ist es Hegel, der die Kritik der Philosophie eröffnet: Er verkündet ihr Ende und ihre Aufhebung, indem er das Wesen des philosophischen Diskurses bloßlegt. Während er den Boden für das Nachfolgende vorbereitet (für Marx), errichtet er das perfekte System des Verstandes.

Gewiß hat Hegel nie darauf verzichtet, den Diskurs nach den Erfordernissen einer höheren Meditation auszurichten: einer dialektischen, zeitlichen, poetischen. Doch wenngleich er die Weltzeit als eine Pflanze sah, die Blüten und Früchte zeitigt, so sah er sie doch auch im Bild eines Kosmos mit sorgsam behüteten hierarchischen Abstufungen. Die dialektische Negativität, die sich bereits im nichtdialektischen Verstand am Werk zeigt, beschützt an seiner Statt, was der Verstand gesetzt hat. Die Verwüstungen des Negativen zerstören nur das Akzidentelle und Umstandsbedingte. Das Wesentliche (das Essentielle, die Momente) bewahrt sich im totalen System, das die vollendete Totalität der Vollendung umfaßt. Marx ließ sich diese konservative Seite der Systematisierung und der Spekulation Hegels nicht entgehen; seine Kritik zielte vor allem auf sie. Das System als ein überaus weiträumiges Puzzle disponiert die Elemente und Aspekte des Universums nach einem doppelt strukturalen Schema: zeitlich (historisch) und räumlich (Fortschritt von der Materie zum absoluten Geist) - eine schöne Arbeit des Ausschneidens und Zusammenlegens, die Raum schafft (oder zu schaffen meint) für den perfekten, totalen und totalisierenden, für den kohärenten Diskurs. Die Wahrheit ist für Hegel ein selbst sich bewegender und selbst sich beweisender *Automat.*

Als latenter, nicht offengelegter Widerspruch herrscht in Hegels System die Zweideutigkeit. Der philosophische Diskurs, der logos, folgt unbeirrbar seiner Bahn. Er folgt einer definierten, formal korrekten und wohlgezogenen Linie. Doch immer wieder interveniert das Wort: in Form von Humor (recht schwerfälliger Art, nach dem Muster: Eine Sternenkonstellation ist nicht wichtiger als z. B. ein Hautausschlag), von Ironie (oft tiefgründig), von Poesie oder von Wortspielen (z. B. jenes berühmte über »aufheben« als abschaffen, aufbewahren, emporheben, überwinden

37

etc.). Die Linie schwankt und kommt immer wieder aus der Richtung, wie eine Gerade oder Kurve, die ein großer Künstler entworfen hat und die nun von Zirkel und Lineal grob nachgezeichnet wird. Hierin liegt der Charme des

Hegelianismus (für den nur jene empfänglich sind, die ihn oft praktiziert haben). Seine Bilder - die Rose der Welt, die Eule der dämmernden Philosophenweisheit, der Baum, der seine Zweige und Früchte organisch hervorbringt - überwinden den Diskurs und richten ihn auf eine Art Jenseits des Diskurses aus. Zwischen dem einzigartigen Wort und schöpferischen Bildnis einerseits und andererseits dem Gefasel vom spekulativen Diskurs, dessen Hegel sich nicht entschlägt, gibt es zahlreiche Vermittlungen.

Das System entsteht, wie er selber zugibt, aus einer magischen Operation, einer *Zauberkraft,* welche die Ungewißheit des Werdens und die furchtbare, das Werden absteckende Macht des Todes in absolute, vollendete, fertige Positivität umkehrt. Es ist nicht das Werden, das sich aus dem Sein versteht; es ist das Werden, das sich in begriffenes, bestimmbares und bestimmtes »Sein« verwandelt: in meta-physisches. Durch diesen Zauber vergeht das Werden, und die Geschichte verflüchtigt sich. Der spekulative Zauberer schwingt seinen Stab: Das Bestimmte erstarrt, jede Bestimmung an ihren Platz! Der Mensch gebiert im Schmerz, und Ernst kommt aus Negativem. Aber die Mäeutik vollendet sich in aller Positivität. Der moderne Sokrates hat nichts zu befürchten. Das System ist der totale Mensch. Danach, wenn das Werden aufgezehrt ist, brauchen die wirklichen Menschen nur noch als Schüler das Bild des totalen Menschen, wie es der Meister gemalt, zu bewundern und nachzuahmen.

Und doch gelingt es dem System niemals, sich zu schließen. Zwar sagt Hegel vom Kreis, daß er »in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält«[17], aber das unaufhörlich sich Bewegende ist ein Prozeß der Vollendung und des Verschwindens, der selbst weder entsteht noch vergeht. »Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar sich auflöst, ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.«[18] Der Kreis des Systems (circulus *vitiosus:* Teufelskreis), der sich schließt und uns in seiner magischen Operation einzuschließen sucht, verwandelt sich zur Runde von Bacchanten und Faunen im Geist des Dionysos. Im höchsten je erreichbaren oder nie erreich

baren Punkt werden Ruhe und Bewegung eins in der Identität, zusammen mit dem Werden und dem Zurück-zu-sich-selbst, wie in gewissen antiken Kosmogonien die Musik und das Licht, die Schöpfung und die Wiederholung.

Zwischen dem poetischen Bild, das sein Element in der Physis gefaßt projiziert, und der *Meta-Physis* knüpft sich eine seltsame, entfremdende und entfremdete Beziehung, die aber der Philosophie erlaubt, weiterhin über den philosophischen Logos hinauszugehen, sowie dem poetischen Wort, den Diskurs zu überschreiten. Zerbersten wird das System an den Bruchlinien, an den Rissen innerhalb der Systematisierung, die jener Diskurs hinterläßt, der sich vollenden will, es aber nicht vermag: der sich eine immanente Struktur geben will. Die dialektische Vernunft, durch ein inneres Band mit dem schöpferischen Wort verknüpft, durchzieht ihn mit ihrem Atem, der tiefer, und mit ihrem Risiko, das höher als jede Gewißheit ist. Denn die Gewißheit des Bewußtseins über ein produziertes, bestimmtes, gehaltenes und besessenes, also fertiges Ding ist stets nur provisorisch. Dies ist das Grundthema der *Phänomenologie.* Die Philosophie, die sich definieren kann als Untersuchung der Dinge durch das Denken, als Erforschung des Verhältnisses zwischen den Menschen und den Sachen (vgl. die Einleitung ihr *Enzyklopädie),* läßt keinerlei Gewißheit bestehen, sei sie sinnlich, praktisch, experimental, moralisch, politisch, religiös, emotional oder wissenschaftlich. Sie erschüttert sie allesamt (in ihren Prinzipien und ihrem Fundament, durch eine diabolische, radikale Kritik), um zum Wahren vorzudringen. Und das ist es auch, worin die philosophische Freiheit besteht. Wenn die Philosophie innehält, sich in einer erlangten und in Besitz genommenen Gewißheit immobilisiert, so dementiert sie sich selbst; sie zerstört sich. Sie verweist auf anderes. Eben dies aber ist es, was die systematische Philosophie tut: Sie hält inne, wird Gewißheit, wird das vollendete *Ding.* Also wird sie unwirklich. Das System ist die Wahrheit, und das ist das Ende und der Tod.

Sagen wir dieselben Sätze mit anderen Worten. Bei Hegel, oder vielmehr ihm zufolge, ist alles übergegangen in den Diskurs. Dieser hat sich nicht damit begnügt, die entdeckten und gesicherten Bestimmungen zur Sprache zu bringen. Er hat sie insgesamt formuliert, geschrieben und beschrieben. Nichts hat der Kraft des Logos widerstanden, weder die Natur noch das Bewußtsein,

noch das Sein. Alles ist gesagt worden. Und das ist der Tod. Keine Substanz mehr, kein Residuum. Und doch ist die Hegelsche Idee das Symbol für die Unerschöpflichkeit des »Seins«, der Quelle alles Seienden. Die Philosophie, die doch totale Befreiung aus Entfremdung bringen wollte, wird als Meta-Physik zur totalen Entfremdung. Dennoch schwindet das Projekt der Befreiung aus Entfremdung nicht ganz; es scheint noch durch. Es ist die Transparenz dieses Systems, die sich über der Undurchsichtigkeit und Undurchdringlichkeit seiner Gewißheiten schließt.

‚Das Hegelsche System, wie es in der *Rechtsphilosophie* formuliert worden ist, hält sich paradoxerweise für ein System der Freiheit (des freien Willens, der frei sich seine Gesetze gibt). Paradoxerweise, d. h. widersprüchlicherweise ist es dieser Widerspruch, von dem aus Marx das System sprengen wird.

Das System der Freiheit ist der Staat. Der vernünftige Staat und das rationale Recht entsprechen in der Praxis dem, was Hegels System in der Philosophie ist. Im vernünftigen Staat verwirklicht das Recht die Freiheit und macht sie gegenwärtig, ganz wie das ihm entsprechende philosophische System. Das System der Freiheit hat eine doppelte Bestimmung: eine philosophische (die Hegelsche Philosophie) und eine politisch-juristische (den Staat). Das Recht ist die verwirklichte Freiheit: »Dies, daß ein Dasein überhaupt *Dasein des freien Willens* ist, ist das *Recht*.«[19]

Hegel hat eine Theorie der Praxis skizziert. Genau genommen ist in der *Rechtsphilosophie* der Begriff der Praxis schon vorhanden, bereits ausgearbeitet in seiner Breite und in der Komplexität seiner Widersprüche. Kein Aspekt, keine Ebene der Praxis ist vernachlässigt worden: weder die Arbeit, die Arbeitsorganisation, die Produktion im weitesten Sinne (Objekte und Werke), noch die individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnisse, die Erziehung, die Familie und Familiarität, die enge und die erweiterte Praxis, die Politik und die Geschichte. Die Aufhebung der beschränkten und entfremdeten Sphären öffnet sich zur Praxis. Praxis ist Aufhebung, Öffnung zur Verwirklichung und zur handgreiflichen Gegenwart der Freiheit. Die Theorie der Praxis ist da. Und dennoch ist sie *nicht* da: Die Praxis ist ganz an die Spekulation gekettet und wird letztlich im Staat absorbiert.

Die Verfälschung, die Hegel zufolge der Verstand mit den Bestimmungen vornimmt, indem er sie in ihren wechselseitigen Aspekten als qualitative und getrennte Verschiedenheiten fixiert,

»gründet sich auf das Vergessen dessen, was für ihn selbst der Begriff dieser Momente ist«.[20] jedes Moment ist nur in der *Aufhebung es* selber -eine Bewegung, in der keiner der Begriffe den Vorzug einer positiven Existenz, eines absolut affirmativen Daseins hat. »Das Endliche wird nicht vom Unendlichen als einer außer ihm vorhandenen Macht aufgehoben, sondern es ist seine Unendlichkeit, sich selbst aufzuheben.« (ebd.). Aufhebung ist in der Tat die Grundbestimmung, die allenthalben wiederkehrt, deren Sinn bestimmt aufzufassen und insbesondere vom Nichts zu unterscheiden ist.

Was aber geschieht mit diesen Erklärungen aus der *Logik,* wenn nun vom Staat, vom Recht und vom System die Rede ist? Hegel dementiert sie durch die folgende, der magischen Operation des Metaphysikers durchaus entsprechende Behauptung: »Das Recht ist etwas *Heiliges überhaupt« (Rechtsphilosophie,* § 30[21]). Es ist sakrosankt im Rahmen des kanonisierten Staates. Und die Philosophie hat die Aufgabe, den Begriff des Rechts und des Staates zu errichten. Dies ist der Ansatz, von dem aus Hegel mit einer Inkonsequenz, die Marx »ekelhaft« findet[22], seine Staatstheorie entwickelt: die vollendete Synthese des Systems der Bedürfnisse und der bürgerlichen Gesellschaft, des Eigentums und der Moralität, der Sonderinteressen und des Gemeininteresses, kurzum: des zur Erde herniedergestiegenen Gottes, den man anbeten muß. »Man muß daher den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren.«[23] Der Staat thront auf der Spitze einer Begriffspyramide aus sukzessiven Triaden, die alle dem statischen Muster »These-Antithese-Synthese« folgen. über allen Erscheinungsweisen des Rechts und der Moralität, über dem Subjektiven und dem Objektiven, über der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft steht der Staat als lebendige Ewigkeit. Im Staat, in ihm allein, findet der Mensch (der individuelle sowie der gesellschaftliche) zur totalen Befriedigung. Hier wird er Totalität (totaler Mensch) in der Fülle aller Momente. Seine Geschichte (also *die* Geschichte), seine Erzeugung, seine Hervorbringung durch sich selbst gelangen zum vernünftigen Staat und enden in ihm. Die Freiheit im und durch den Staat vollendet sich für alle seine Glieder, für Individuen und Gruppen (Familien, Stände, Städte, Klassen, die, bürgerliche Gesellschaft insgesamt). Der Staat als das höchste Bedürfnis, Bedürfnis der Bedürfnisse, organisiert, krönt und vollendet das System der Bedürfnisse. Er umfaßt und vollen-

det sämtliche Teilsysteme, einschließlich der Philosophie. Er vollendet auch die Ethik, denn er ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee und vereint in seiner Synthese das Recht und die Pflicht, indem er ihre bislang verschleierte Identität sichtbar macht. Der Staat, die Wirklichkeit (Aktualität) der konkreten Freiheit, instituiert und sanktioniert die freie gegenseitige Anerkennung der Bedürfnisse in den freien Bewußtseinen, die sich in ihren Tätigkeiten, Arbeiten und Werken entfalten. Die Synthese des Wirklichen und des Vemünftigen, des Subjektiven und des Objektiven kommt hier an ihr Ende. Der Staat ist mithin das aus der Totalität der Bedingungen sich erhebende Unbedingte. Virtuell, im Innersten der von ihm verkörperten Idee, existierte er bereits vor der Geschichte; er zog sie an sich, unsichtbar, aber von Anfang an; er hob den Menschen auf seine Ebene. Der Staat ist das Unüberwindliche, Unumgängliche, mit einem Wort: das Unaufhebbare. Das grenzenlose schöpferische Vermögen, das man der Freiheit zugeschrieben hat, erschöpft sich in ihm. Das Sein und das Selbstbewußtsein, vereint durch die Idee in einer wechselseitigen Zugehörigkeit, gehen ganz in ihre Erscheinung ein; sie fixieren oder erschöpfen sich darin. Keinerlei schöpferische Reserve verbleibt in der »Freiheit« genannten Potenz (Freiheit wessen? Wovon? Der Metaphysiker sagt es nicht. Oder vielmehr sagt er es doch: Die einzige substantielle und zugleich tätige Freiheit ist die des Staates, der sein Geschick erfüllt. Wie? Durch jene höchste Prüfung: den Krieg). Der Metaphysiker treibt die Freiheit aufs Absolute und negiert sie durch denselben

magischen Akt. Die Freiheit des Philosophen verfängt sich und bleibt stecken. Die Schüler des Meisters werden sich in einer Philosophie, die öffentlicher Dienst und servil geworden ist, überzeugt in die Staatsbürokratie integrieren. Kein Verhältnis ist abgeschafft, das des Herrn zum Knecht ebensowenig wie das des Selbstbewußtseins zum vollendeten Ding. Alle sind nur auf höhere Stufe gehoben worden: auf die philosophisch-politische. Die Bedingungen und Situationen, die beschrieben, analysiert und in die Entwicklung integriert worden sind (in Gestalt von Teilsystemen: Bedürfnisse, Arbeit und Verteilung der Arbeiten, Familie, Stände, bürgerliche Gesellschaft usw.), waren nur Vorbereitungen für den Staat, Etappen der Idee, die ihm den Boden bereiteten, indem sie sich fortschreitend in der juristischen und politischen Konstitution des Staates inkamierten. Die letzten Seiten der *Phänomenologie,*

42

die das Ende der Zeit und der Geschichte verkünden, erhalten hier ihren Sinn: Selbstzerstörung. Die Prosa der Welt hat die Poesie erschlagen. Die Rose ist gebrochen oder verwelkt. Die Zeit (die Welt) ist an ihr Ende gelangt, also tot. Das Tote hat das Lebendige erfaßt.

Marx schält aus dem Hegelianismus einen rationalen und zugleich realen Kern, in dem Reales und Rationales nicht voneinander zu trennen sind (ohne freilich sich undialektisch, also konfliktfrei miteinander zu versöhnen). Vor allem gewinnt er bei Hegel den Begriff der Praxis: Produktion im weiten Sinne (Selbsterzeugung des Menschen), Arbeit, Werke. Er verwirft die systematische, starre und fixierte Schale, die diesen Keim des konkreten Denkens umhüllt; er restituiert ihn wieder in seiner Integrität; er widerlegt jene Inversion, durch die Hegel zerstört, was er zuvor gewonnen hatte, durch die er seine eigene Entdeckung auslöscht. Die Praxis erscheint nicht mehr als das vom Staat (durch die Idee) benannte und inspirierte Ensemble seiner Bedingungen. Die Bedingungen selber werden erfaßt, indem das Frühere nicht länger durch das Spätere erklärt wird. Wenn Marx den Akzent auf den *homo faber* legt, während Hegel das Bild und den Begriff des *homo sapiens* auf die Spitze trieb, so ist das nur *ein* Aspekt ihrer Differenzen. Bei Marx tritt wieder die Zeit hervor als das Unerschöpfliche - und mit ihr das in der Praxis unbegrenzte schöpferische Vermögen. Die Rose der Welt ist noch gar nicht hervorgekommen. Und die Welt (die Zeit) wird vielleicht noch ganz andere, unerwartete Blumen in großer Zahl tragen. Was der endlich freie Mensch dereinst pflücken wird, sind diese *neuen* Blumen, nicht die vertrocknete Blume der Philosophie oder die zur Ablenkung über die Ketten gestreuten Kunstblumen der Religion. In anderen Worten: Die schöpferische Kraft (die in der Praxis gegenwärtig ist) hört auf, durch eine Repräsentation fixiert und in einer Synthese vollendet zu sein. Der Begriff der Aufhebung gewinnt wieder Lebendigkeit und Strenge; er ist nicht mehr festgefahren in der Hegelschen *Synthese.* Das Werden fügt sich nicht mehr in den abstrakten Rahmen »These-Antithese-Synthese«. Während Marx seine sogenannten philosophischen Werke schreibt, versucht er, die Tragweite der von Hegel überkommenen philosophischen Begriffe zu bestimmen, d. h. zu *begrenzen;* er beginnt mit einer kritischen Bestandsaufnahme jener Philosophie, die in Deutschland, in der deutschen Kultur, aus

43

Gründen einer spezifisch deutschen Entwicklung die erste Geige spielt. Diese Bestandsaufnahme umfaßt einerseits die Anerkennung der positiven Elemente und andererseits eine radikale Kritik. Worin besteht das bei Hegel zu entnehmende positive Element? Unseres Erachtens im Begriff der *Praxis.* Im gleichen Zuge, in dem Marx ihn akzeptiert, herausarbeitet und entfaltet, eröffnet er den Angriff gegen die Theorie des Staates aus göttlichem Recht. Die bürgerliche Gesellschaft ist keine Emanation der Idee mit der Aufgabe, dem Staat zu dienen. Sie definiert sich durch eine Praxis. Der Staat kann sich weder als die Krönung der bürgerlichen Gesellschaft noch als ihren Zusammenhalt definieren. Institutionen und Konstitutionen sind »Überbauformen« (das Wort ist noch nicht da, aber der Begriff entsteht bereits hier). Die Mittelklasse ist nicht die universale; die Bürokratie spielt nicht die wesentliche Rolle in der Gesellschaft, sie ist nur ein Auswuchs mit einem eigenen System: der *Hierarchie des Wissens.* Dieses wirkliche und zentrale System der staatlichen Gesellschaft hat zwei Aspekte: technische Sachkenntnis und bürokratische Ontologie (Philosophie). Keine Staatsbürokratie kann auf Philosophie oder Ontologie verzichten. Jede bestimmt auf ihre Weise »das Sein« - will sagen ihr Sein, so wie sie es sieht und will. Dieses »System des Wissens« ist in der Gesellschaft, die Hegel theoretisch beschreibt und die Marx kritisiert, von größerer realer Bedeutung als das »System der Bedürfnisse« und die wirklichen Bedürfnisse der Menschen. Die Bürokratie rechtfertigt sich mit besonderen, den Bürokraten vorbehaltenen Qualitäten. Das sogenannte Allgemeininteresse wird zum Interesse des Staates (Staatsraison) und der Staatsbürokratie. Das System des Wissens, Rechtfertigung der bürokratischen Qualitäten durch und für die Bürokratie, hat stets die Gestalt eines Pleonasmus und einer Tautologie.

In seiner Konstruktion des vernünftigen Staates hat Hegel nur die Merkmale des bestehenden Staates verabsolutiert. In Wahrheit, in der geschichtlichen Zeit, verändert sich der Staat mit seinen Bedingungen, mit seiner praktischen »Basis«: der bürgerlichen Gesellschaft. Er wird sich noch weiter verändern; er wird sogar verschwinden können. Die wahre, die vollendete Demokratie setzt das Ende des demokratischen Staates als der Macht- und Zwangsinstitution voraus. Es waren die Franzosen, die diese historische Wahrheit entdeckt und verkündet hatten.[24]

44

So sind Staat und Gesellschaft von der Praxis her zu fassen, nicht nach den Anforderungen einer philosophischen Systematisierung. Die Darstellung des Staates, der Gesellschaft und der entsprechenden Verfassungen wird Erkenntnis, indem sie Kritik wird. Mehr noch: Die gegenwärtige Praxis, d. h. die Praxis der auf der Industrie beruhenden Gesellschaft, erweist sich als *offen* für Möglichkeiten, für beträchtliche Veränderungen. Sie ist in doppeltem Sinne *geschichtlich:* eingebunden in die Geschichte und zugleich Geschichte machend (also revolutionär).
Scheuen wir uns nicht, bereits hier mit Nachdruck auf die Originalität und Neuheit dieses Praxisbegriffs hinzuweisen. Um ihn zu verstehen, muß man gewisse Gewohnheiten des reflektierenden Denkens ablegen. Wir sind gewohnt zu denken, das Wohlbestimmte sei abgezirkelt und geschlossen, das Offene sei schlecht bestimmt. Indes ist die *Praxis* zugleich bestimmt und offen; sie. ist unausschöpfbar, ohne sich jedoch in der Unbestimmtheit zu verlieren. Die Analyse der Praxis, gleich mit welcher Methode und zu welchem Ziel, darf den Leitfaden nicht verlieren, den Hegel Marx an die Hand gegeben hat. Die Gesellschaft existiert nicht ohne die Individuen, Gruppen, Klassen. Sie ist nichts ohne deren Produkte und Werke. Sie ist (mitsamt ihren Institutionen) das Werk der Menschen. Doch die Werke und Produkte der Menschen entziehen sich ihnen; sie neigen dazu, ohne es jemals ganz zu erreichen, eine selbständige Realität anzunehmen.

Marx hat unerreicht tief das *Verhältnis des Menschen zu seinen Werken erfaßt.* Verstehen wir unter >erfaßt<, daß er Verhältnisse, die real, aber ungeklärt auch vorher schon in der Praxis bestanden, zur Sprache, auf den Begriff gebracht hat, daß er problematisierte, was klar und bekannt, weil vertraut schien. Verstehen wir unter Mensch oder menschliches Wesen den gesellschaftlichen Menschen, den als ein Ganzes gefaßten Menschen der Praxis (mitsamt seinen Widersprüchen, mitsamt den Gruppen und Klassen). Verstehen wir schließlich unter den Werken (œuvres) ebenso - freilich nicht auf gleicher Ebene und Stufe - die materiellen Produkte der Hand, des Werkzeugs und der Maschine wie die Auswirkungen des Handelns an menschlichen Wesen, ebenso die Resultate gesellschaftlicher Akte wie die der individuellen Tätigkeiten, ebenso die Institutionen und den Staat wie die Kultur, sowohl die Kunst überhaupt als auch die Stadt oder die

45

Nation - kurzum, sowohl die *poiesis* als auch die *techné* und die *praxis,* sowohl die Fragen des Determinismus und des Schicksals als auch das, was aus Glück und Unglück erwächst oder aus dem Willen und der aufkeimenden Freiheit entsteht. Keine menschliche Wirklichkeit ohne Werke, aber auch keine Werke ohne produktive menschliche Tätigkeit. Dennoch sind die Werke das Anderssein des Menschen; er steht zu ihnen in einer zweifachen Beziehung: Alterität *und* Entfremdung. Die Marxsche Forschungsstrategie, die sich mit dem Verhältnis zwischen dem Menschen (dem gesellschaftlichen: dem Menschen der *Praxis)* und den Werken befaßt, kann weder ökonomisch noch psychologisch noch soziologisch noch philosophisch genannt werden. Nach Hegel, wie er, aber vollständig und konkret, weil ausgehend von der Praxis und zu ihr zurückkehrend, hat Marx die doppelte Bestimmtheit des Verhältnisses von Mensch und Werken aufgezeigt: der Mensch verwirklicht sich in den Werken, der Mensch verliert sich in den Werken. Produkte und Werke entziehen sich ihm, aber nur tendenziell, niemals ganz, sonst würden diese Produkte und vielfältigen Werke sich in reine und simple Dinge verwandeln, sie würden versteinern und alle Zwieschlächtigkeit, Unbestimmtheit und Geschmeidigkeit ablegen. Die Philosophie bietet ein hervorragendes Beispiel dieses janusköpfigen ‚Verhältnisses: Verwirklichung in der Alterität, Entfremdung im abstrakten Ding. Zuweilen erweist sich, um die Komplexität dieser Bewegung noch zu steigern, der scheinbare Gewinn als Verlust und der scheinbare Verlust als Gewinn. Unter günstigen Bedingungen verwirklicht sich der Mensch - bald als Individuum, bald als Gruppe - in historischem Maßstab. Unter anderen Bedingungen verliert er sich: unter Bedingungen, die der Kapitalismus schon dadurch verschärft, daß in ihm das Ökonomische bestimmend wird und die sozioökonomischen Fetische (die Ware und der Markt, das Geld, das Kapital) tendenziell eine autonome und automatische, konstitutive und (bis zu einem gewissen Punkt) selbstregulierende Funktion in der Gesellschaft annehmen. Im Kapitalismus legt daher die Entwicklung der materiellen Produktivität einerseits die Grundlagen für eine höhere Verwirklichung des Menschlichen, andererseits enthält sie zugleich den Verlust des Menschlichen, die Gefahr, daß seine Bedingungen völlig vernichtet werden. Die Verwirklichung des Menschlichen geht - auf ungleiche Weise, aber in deutlicher

46

Verbindung - Hand in Hand mit einer Entfremdung. Zwischen diesen bei den Aspekten der Geschichtlichkeit besteht sowohl
dialektische Einheit als auch essentieller Konflikt. Das fundamentale Projekt, das der Philosophie zwar entstammt, sie jedoch
per definitionem aufhebt, wäre demnach wie folgt zu formulieren: Wie wird es dem Menschen ermöglicht, seine eigenen Werke zu beherrschen, sich jene Werke völlig anzueignen, die seine eigene Natur, die Natur *in ihm* sind?

Somit hat Marx eine fortdauernde Frage gestellt, die in sich weder ökonomischer noch soziologischer noch politischer Art ist, sondern alle diese Bestimmungen und Ebenen umfaßt. Das Ökonomische, das Soziologische und das Politische, als Teilwirklichkeiten oder Teile der Wirklichkeit, gehören selbst zu den Werken des gesellschaftlichen Menschen in der Praxis. Die Untersuchung erstreckt sich auf eine Totalität (eine gebrochene, fragmentarische, widersprüchliche).

Auch ist sie dem Wirklichen nicht äußerlich, etwa indem sie sich ihm über- oder unterordnete, wie es bei der philosophischen Methode geschah. Sie *befaßt* sich mit dem Wirklichen. Die grundlegende Frage und die Realitäten werden immer wieder in neuen Ansätzen (Möglichkeiten und Unmöglichkeiten) überdacht. Die doppelte Bestimmung des Verhältnisses führt zu doppelter Kritik: Kritik des und der Menschen (Individuen und Gruppen) durch die Werke, Kritik der Werke durch das Menschliche und die Menschen. Diese doppelte Kritik verlangt ihrerseits ein dialektisches Denken, das die Praxis zur Sprache und auf den Begriff bringt und damit eine fragmentarische und widersprüchliche Totalität in ihrer Einheit begreift, da anders die Reflexion weder aus der Trivialität herauskommt (aus banalen Feststellungen und Einteilungen) noch aus dem Teufelskreis (dem unablässigen Verweis des Menschen auf die Werke und der Werke auf die Menschen, wobei die einen als Gegenüber der anderen und beide einander äußerlich betrachtet werden). Die traditionelle philosophische Methode kann diese Grenzen -Trivialität und Kreis - kaum durchbrechen; eine fatale Lage, die sie zur Tugend zu machen versteht: Die Trivialität gilt ihr als Realismus, und der Teufelskreis, der Umkehrschluß oder Pleonasmus, erscheinen in der bequemen Gestalt des Systems.

Die Produkte, die Werke und die menschlichen Gruppen spielen also jeweils füreinander die Rolle von Realitäten, analog zu denen der Natur für die Dinge. Sie bringen jeweils füreinander

47

ein Stück Determinismus herein, ein Stück Notwendigkeit, ein Stück Zufall, ein Stück Schicksal. Dies ist die Geschichte. Das Ensemble aller Aktionen und Interaktionen ist die Praxis.

Um die Praxis ZU erfassen, werden wir einige moderne Begriffe aus der Zeit nach Marx aufgreifen müssen, z. B. *Taktik und Strategie, Programm* oder *Projekt, Entscheidung* und *Wahl* etc. Zugleich müssen wir andere moderne Begriffe ablehnen: die des Pragmatismus, des rein und simpel Operationalen, auch - wie wir noch sehen werden - die Begriffe des zur Philosophie erhobenen Strukturalismus.

Im Durchgang durch Hegel versichert sich Marx aller früheren Philosophen: ihrer jeweils entworfenen Projekte des Menschen, der Momente des von der Philosophie insgesamt entworfenen Projekts. Die Geschichte? Sie ist die Naturgeschichte des Menschen und die Vorgeschichte seiner endlich humanen Wirklichkeit; sie ist der Bericht von seiner mühsamen Geburt, von seinen Umwegen und Irrtümern: seinen Entfremdungen. Die Idee der *Mäeutik* geht hervor aus der Philosophie, um sich auf die gesamte Geschichtlichkeit auszubreiten. Sie gewinnt einen neuen Sinn im Blick auf die Herrschaft des Menschen über die Natur: »Die Geschichte selbst ist ein *wirklicher* Teil der *Naturgeschichte,* des Werdens der Natur zum Menschen.«[25] Aber das Tier bringt nur sich selber hervor, *während der Mensch die ganze Natur reproduziert.*

Wir werden mehrfach auf dem problematischen (nicht nur kategorischen) Charakter dieser Sitze insistieren, auf dem nichtexpliziten Charakter des darin enthaltenen Begriffs von Natur. Die Kritik der philosophischen Systematisierung und des eng damit zusammenhängenden Staates zeigt, daß der abstrakte Spiritualismus nichts anders als der abstrakte Materialismus ist und daß der abstrakte Materialismus (der philosophische - im Unterschied zur Rehabilitierung des Sinnlichen, der Sinne und der physischen Natur) nichts als der abstrakte Spiritualismus der Materie. Philosophischer Spiritualismus und philosophischer Materialismus, beide gleichermaßen abstrakt - wären das nicht die Kategorien und Rahmen der bürokratischen Reflexion?[26]

Die Marxsche Aufhebung der Philosophie (und des Staates und der Religion und des bürgerlichen Rechts usw.) wirft zahlreiche Fragen auf.

Erstens: Was genau meinte Marx mit »Aufhebung der Philoso-

48

phie«? Wie kann man die Philosophie aufheben im Namen von Begriffen, die unbestreitbar aus der Philosophie stammen und von ihr geprägt worden sind, wie der Begriff der *Entfremdung* und selbst noch der *Praxis?* Um diese Frage zu beantworten, muß man Marx neu lesen, vergessene Texte ans Licht ziehen, sie zusammenstellen und in die Entwicklung des Marxschen Denkens einordnen - eine Arbeit, die wir zum Teil schon begonnen haben.
Zweitens: Welche Tragweite hat diese Theorie? War sie denn nicht nur eine These eines gewissen Karl Marx, eines Denkers im 19. Jahrhundert, der wohl einen gewissen Einfluß hatte und hat, sich aber in manchen Punkten irrte, namentlich in dem des Staates und der Philosophie, da ja beide, die er verdammte, heute prächtiger blühen als je zuvor? Ist Marx nicht durch den Marxismus selbst aufgehoben worden, wenn man bedenkt, daß es eine offizielle marxistische Philosophie gibt und Staaten, die sich auf den Marxismus berufen? Müssen wir also im Namen der Zeitgeschichte billigen, was geschehen
ist - unter anderem die Perpetuierung der Philosophie und des Staates - und die Wiederherstellung des wahren Marxschen Denkens über Philosophie und Staat geradezu als überflüssig erachten? Ist es nicht dies, was viele wichtige

Denker heute tun (z. B. J.-P. Sartre), die als Realisten und Politiker auf philosophischer Ebene denken, die weder die offizielle marxistische Philosophie noch die Rechtfertigung der sozialistischen Staaten durch den Marxismus in Frage stellen, sondern sich eher vornehmen, sie zu vervollständigen?

Daneben ist zu fragen: Wenn die Aufhebung der Philosophie als notwendiges und grundlegendes theoretisches Vorgehen anerkannt wird, wohin führt uns dann dieses Vorgehen? Ist es etwa bereits gesichert? Wird es durch das Wort Aufhebung voll erfaßt? Oder hätte es nicht doch größere Konsequenzen, in der Methode des Denkens und erst recht im Handeln? Diese Fragen verlangen eine zweifache Klarstellung, sowohl im Hinblick auf die Philosophie als auch auf ihre Aufhebung.

49

II. Krise der Philosophie

Faßt man diese Worte - >Krise der Philosophie< - auf einer Ebene in der Nähe des Empirischen, so impliziert ihr Verständnis den schlichten Wunsch, endlich jene Tätigkeit zu *durchschauen,* die traditionell genau die privilegierte Rolle übernahm, das Menschliche und die Welt zu *durchschauen.* Die Worte drücken also die Absicht aus, ein klärendes Licht auf den zu werfen, der das Licht zu tragen behauptet, während sein eigenes Antlitz im Dunkel verbleibt. Sie setzen voraus, daß keine der vorhandenen Philosophien volle Befriedigung zu verschaffen vermag und daß auch die Konfrontation der verschiedenen Philosophien noch zwischen ihnen, unter ihnen oder in ihnen selbst Schattenzonen bestehen läßt. Für Dogmatiker, ob nun materialistischer, idealistischer, marxistischer, husserlscher, kantischer, thomistischer oder sonstiger Provenienz, werden diese Worte keinerlei Sinn haben.

Für jeden Dogmatismus und Dogmatiker handelt es sich, wenn eine Krise vorliegt, immer um die der anderen. Allenfalls noch um eine fruchtbare Krise, die es seiner Philosophie und der Philosophie insgesamt ermöglicht, Fortschritte zu machen, sich auf den neuesten Stand zu bringen, auf die Höhe dieser oder jener wissenschaftlichen Entdeckung, dieser oder jener technischen Neuerung. Jeder Dogmatiker geht von einer Definition der Philosophie aus, die in *seiner* Philosophie gesetzt und vorgeschlagen wird. Er glaubt sich im Besitz jenes kostbaren Schatzes: des Begriffs von der Philosophie überhaupt. Doch er täuscht sich. Zum Begriff gelangt man, hier wie anderswo, allein durch den Vergleich der Elemente eines Ensembles und der Glieder einer Vielheit. Die begriffliche Abstraktion bezieht sich auf eine konkrete Geschichte, auf eine reale Konfrontation.

In den, Vorstudien zum *Kapital* (in der *Kritik der Politischen Ökonomie* von 1859 und der *Einleitung* dazu von 1857) zeigt Marx, wie der Begriff der (gesellschaftlichen) *Arbeit* erst unter bestimmten historischen Bedingungen entstehen und formuliert werden konnte: erst als die Teilung der Arbeit einen hohen Grad erreicht hatte und die verschiedenen Teilarbeiten ein umfangreiches Ensemble in der Praxis bildeten - eben die gesellschaftliche Arbeit selbst. Vorher hatten die Menschen (die Sklaven, Bauern,

50

Handwerker) zwar auch schon gearbeitet, aber »man« wußte es nicht, man hielt es in der Philosophie und in den Diskursen über den Menschen nicht für der Rede wert. Die ersten Erfindungen von *Maschinen* (nicht bloßen Werkzeugen) ließen im gleichen Moment schon die ferne Möglichkeit durchscheinen, daß der Mensch sich eines Tages der Arbeit entledigen können wird, indem er sie den Maschinen überträgt. Hegel hat diese negative, zerstörerische und zerstörte Seite der Bewußtwerdung, die so oft als positiv und *nur* positiv gilt, mit bewunderswerter Klarheit gesehen. Verhält es sich nicht ebenso mit der Philosophie, d. h. mit dem Begriff der Philosophie?

Die Philosophiehistoriker haben mit stetig verfeinerten Methoden sämtliche vergangenen Philosophien zutage gefördert. Dem imaginären Museum aller Kunst der Welt, der totalen Cinema-, Disko- und Bibliothek stellt sich das imaginäre Museum der Philosophien zur Seite. Die Philosophie tritt ein in die Kultur und dies sogar in Ländern und Universitäten, in denen sie sich am schwersten zu akklimatisieren vermochte: in den angelsächsischen, die sich dem Empirismus und Pragmatismus verschrieben hatten. Sie erobert die Welt mit Riesenschritten. Sie genießt ihren Aufstieg und wachsenden Einfluß in Kultur und Politik. Als offizielle Philosophie ist sie in einem großen Teil der Welt an der Macht. Gewaltige ideologische Schlachten werden auf ihrem Felde geschlagen. Ist dies nicht der Moment, in dem sich ihr Begriff bestimmt und sich damit, dem dialektischen Denken zufolge, negiert? Zur Zeit von Marx war es allein das revolutionäre Projekt, untrennbar verbunden mit der Kritik des vollendeten, des Hegelschen Systems, das die Philosophie in Frage stellte. Heute, zur Zeit ihres weltweiten Erfolgs, ihres Strebens nach Einheit der Kultur, erfüllt sich die Philosophie in ihrem Begriff. Begründet sie *ein* Leben, *eine* Praxis? Ist sie nicht vielmehr *Reflex* - also Rechtfertigung - der bestehenden Vielzahl von Praxis? Die Philosophie begnügt sich nicht länger, eine Konzeption der

Welt zu sein; sie wird tatsächlich weltumspannend. Sie wird auch mondän, Zentrum kultureller Ausstrahlung. Sie wird weltlich in ihrer Eigenschaft als Philosophie. Sie macht sich zur Welt. Mehr als je zuvor gibt es eine philosophische Welt, nicht im Marxschen Sinn als Verwirklichung der Philosophie, sondern durchaus in jenem traditionellen Sinne, in welchem die Welt des Philosophen - jedes einzelnen Philosophen - sich als die einzige und wahre, als

51

die einzig wahre behauptet. Ist nun das nicht genau der Augenblick, in dem diese Welt zerfällt? In dem ihre Entfremdung ins Auge springt? In dem die Philosophie sich selbst in Frage stellt?

Was wir voraussetzen, ist eine elementare Unruhe hinsichtlich der Philosophie. In ihrem ersten, empirischen und psychologischen Stadium entspringt diese Unruhe und Unzufriedenheit dem Zusammenprall mehrerer philosophischer Systeme, also gerade jenem Begriff von Philosophie, ohne den es weder eine Geschichte der Philosophie noch eine Kritik der Philosophie gäbe. Entstanden aus der klassischen und unvermeidlichen Konfrontation der Philosophien, verschärft sich dieses Unbehagen noch, sobald es die Konfrontation zwischen den Philosophien und der Praxis ins Auge faßt (einerseits zwischen den Weltkonzeptionen und der Alltäglichkeit, andererseits zwischen der Philosophie des Sozialismus und der sozialistischen Praxis, zwischen der Philosophie des Katholizismus und der Praxis in Kirche und Religion, usw.). Wir wollen versuchen, den Begriff der Philosophie zu klären und zugleich das aufkommende oder gereifte Unbehagen, das zwangsläufig mit jeder Philosophie einhergeht. Wir werden dieses Unbehagen vertiefen. Die Philosophie wird erkennbar in ihrer Krise. Nichts ist aufschlußreicher für die Zusammensetzung einer Essenz als ihre Zersetzung.

Der Verteidiger der Philosophie wird hier einen ersten Einwand erheben: Demnach soll also die Philosophie als solche vortreten und sich verantworten. Vor welchem Gericht? Vor dem des Durchschnittsverstandes? Der Philosoph lehnt ihn ab. Für das Wissen oder die philosophische Weisheit ist der Durchschnittsverstand nichts als Unvernunft. Schon oft stand die Philosophie vor dem Tribunal des durchschnittlichen, des gesunden Menschenverstandes; oft wurde sie verurteilt. Sie hat sich danach nur besser gefühlt. Die Philosophie kann das Urteil der Nicht-Philosophie, die sich gegen sie stellt, nicht akzeptieren. Der Philosoph anerkennt das Urteil nur von seinesgleichen, und auch das nur nach einer nicht im voraus begrenzbaren Verhandlung und mit dem Vorbehalt eines Berufungsrechts. Die Philosophie hat es nur mit sich selber zu tun. Gesetzt den Fall, sie würde zum Tode verurteilt, so lebte sie nur um so kraftvoller weiter. Sokrates ist unsterblich. Die Philosophie verurteilen ist immer noch philosophieren . .

Dieser Einwand indessen ist hinfällig angesichts des Philoso-

52

phiebegriffs selbst. Der Begriff der Philosophie umfaßt den des philosophischen Bedürfnisses, jenes erhabenen und kultivierten, das gleichwohl nicht ohne doppeltes Unbehagen ist. »Denn einerseits«, so schreibt Hegel, »sehen wir den Menschen in der gemeinen Wirklichkeit und irdischen Zeitlichkeit befangen, von dem Bedürfnis und der Not bedrückt, von der Natur bedrängt, in die Materie, sinnlichen Zwecke und deren Genuß verstrickt, von Naturtrieben und Leidenschaften beherrscht und fortgerissen, andererseits erhebt er sich zu ewigen Ideen, zu einem Reiche des Gedankens und der Freiheit, gibt sich als Wille allgemeine Gesetze und Bestimmungen, entkleidet die Welt von ihrer belebten, blühenden Wirklichkeit und löst sie zu Abstraktionen auf. [...] Mit dieser Zwiespältigkeit des Lebens und Bewußtseins ist nun aber für die moderne Bildung und ihren Verstand die Forderung vorhanden, daß solch ein Widerspruch sich auflöse.«[1] Das doppelte Unbehagen betrifft auf der einen Seite die vorfindliche Wirklichkeit und den Durchschnittsverstand, auf der anderen die bereits ausgefeilten Abstraktionen einschließlich der bereits zirkulierenden Ideen und Philosophien. Der Philosoph lehnt den Durchschnittsverstand als Richter ab, da die Philosophie seit ihrem Ursprung jene »Realität« bestreitet, die der gesunde Menschenverstand, robuster Ritter des Realen, befriedigt zu billigen pflegt.

Aber das Unbehagen als der Ursprung aller philosophischen Erfindung kehrt sich früher oder später gegen die philosophischen Ideen selbst. Wenn Wesen und auslösender Akt der philosophischen Suche in einer Infragestellung und Verurteilung des »Realen« bestanden, so muß sich diese Kritik eines Tages auch gegen die Philosophie richten, die als real betrachtet wird, d. h. als eintretend oder eingetreten in die »Welt«. Wir zitieren also die Philosophie vor das Tribunal jener grundlegenden Forderung, die aus der Spaltung zwischen dem Wirklichen und der Idee erwächst. *Diese* Instanz und *diese* Vorladung kann der Philosoph nicht ablehnen, ohne sich selbst sofort zu negieren. Andererseits stecken in der Vorladung vor dieses Gericht bereits - um das Bild noch weiterzuverfolgen - die Beweggründe, aus denen die Verurteilung erfolgen wird. Die Philosophie kann die Spaltung, von der sie ausging, nicht überwinden. Sie kann immer nur das philosophische Bedürfnis end- und bodenlos weiter vertiefen. Faktisch antwortet sie auf die Spaltung mit Vorstellungen, die aus

53

der Trennung (Spaltung) zwischen dem Realen und dem Vorstellen erwachsen sind. Anders gesagt: Der Mensch kann von der Philosophie keine Erfüllung erwarten, denn was sie direkt oder indirekt zum Ausdruck bringt, ist das Unbefriedigtsein des Menschen und die innere Zerrissenheit seines Daseins.

Somit gelangen wir von den äußeren Symptomen (denen der aktuellen Krise) zu ernsteren Schwierigkeiten: zu denen der gesamten Philosophie. Die Kritik kann diese Schwierigkeiten als *Aporien* oder *Antinomien* der philosophischen Reflexion bezeichnen, Aporien nicht nur der spekulativen Vernunft, sondern allem Anschein nach der Philosophie überhaupt, einschließlich auch einer kritischen Philosophie, die nicht bis ans Ende geht: bis zur Kritik *der* Philosophie.

Wir gelangen hier auf den Grund der Frage. Gehen wir nicht zu schnell voran. überspringen wir nicht die Verkettungen und Vermittlungen. Der geringste Fehler ist folgenreich.[2]

Erste Aporie: der Bereich

Entweder haben der Philosoph und die Philosophie einen eigenen Bereich *oder* sie haben keinen. *Hat* der Philosoph seinen eigenen Bereich, sei's im Wissen oder in der Weisheit, im Sein oder auch im Bemühen, aus den verstreuten Teilwissenschaften ein Gesamtbild des Universums zu errichten, so ist er für ihn reserviert. Wer in diesen Bereich eintreten will, muß vorab eine Bedingung erfüllen: den Vollzug einer *epoché,* einer Distanzierung, die den Philosophen außerhalb des Alltagslebens, außerhalb der Praxis ansiedelt. Dies impliziert Askese und Trennung (Abspaltung). Die Reflexion verwandelt sich in das Wollen einer Philosophie oder den Willen zu philosophieren, in philosophische Kultur. Von da an verschanzt sich der Philosoph in seinem Bereich, seinem Haus oder Schloß, seiner Festung. Derart isoliert, wird er privater Philosoph, Privatphilosoph. Seine Beziehung zur Erkenntnis (sofern er erkennen wollte) oder zur Weisheit (sofern er nach Weisheit strebte) wird getrübt. Er beginnt, seine intimen Sorgen zu philosophischer Würde zu erheben. Sein Wissen und seine Weisheit haben einen Sinn nur innerhalb der durch seinen Rückzug konstituierten philosophischen Welt.

Nehmen wir umgekehrt an, der Philosoph habe *keinen* eigenen

Bereich. In diesem Fall gerät er in den der Öffentlichkeit. Philosophie ist dann vor allem eine Angelegenheit der Lehre, der Pädagogik, der allgemeinen Bildung oder vielleicht der Rhetorik. Jedermann hat Zutritt zu ihr, vorausgesetzt, er bringt - wie im *Jardin de Tarbes* - keine eigenen Blumen mit.[3] In diesem Fall wird die Philosophie rasch zum öffentlichen Dienst, zur Sache des Staats. Der Philosoph und die Philosophie sterben ab, nach einer langen Zeit des Dahinsiechens, denn sie haben nichts Eigenes mehr. Sie verenden vor Kälte und Hunger.
Muß man diese Antionomie noch lange illustrieren, z. B. durch einen Hinweis auf den Gegensatz zwischen der Hegelschen Philosophie und dem Denken Kierkegaards? Für Hegel war die Philosophie im Staat, Teil des Staats, Diener des Staats, Apologet des Staates; für Kierkegaard war sie eine private, eine geheime Angelegenheit. In beiden Fällen verendet die Philosophie. Will man aus der Sackgasse heraus, will man den Widerspruch zwischen »privat« und »öffentlich« Überwinden, indem man ihn aufhebt, so muß man eine andere Denkform als die Philosophie entdecken.

Zweite Aporie: die Praxis

Entweder der Philosoph gibt zu, daß es keine spezifisch philosophischen Probleme gibt, sondern nur menschliche, kulturelle oder gesellschaftliche Probleme. In diesem Falle kann er weder bevorzugte Aufmerksamkeit noch besonderes Rederecht in Anspruch nehmen. Jeder kann mitreden, seine Meinung und seine Einschätzung formulieren, seine Lösung dieser Probleme vortragen. Die Meinung des Philosophen ist nur eine unter anderen, besser dargelegt, vielleicht mit besseren Argumenten untermauert, aber keineswegs von den Meinungen der anderen so klar unterschieden wie die Wahrheit vom Irrtum oder von der bloßen Annäherung.

Oder der Philosoph behauptet, er sei ein Mensch mit Problemen oder gar *der* Mann der Probleme, und er habe sehr wohl eigene Probleme: eine Problematik. Dann wird er eine Liste dieser Probleme aufstellen: Seele und Körper, Sein und Denken, Wesen und Existenz, Immanenz und Transzendenz, Theorie und Praxis, Erkenntnis und Handeln, Bewußtsein und Wirklichkeit, Subjekt und Objekt usw. So hat er vor seinen Augen, an die Wand seiner

Stube geheftet, die Tabelle seiner Kategorien, das Sortiment seiner Probleme, die Liste seiner »pertinenten Oppositionen«.

Nehmen wir dies als gegeben, so sind die Verschiedenheiten (Sein und Denken etc.) *entweder* wirkliche Verschiedenheiten im Menschen, in der Praxis, im Sein, und die Begriffe bezeichnen Spaltungen und Konflikte. Dann

muß man, um die Probleme zu lösen, diese Spaltungen überwinden. Um zur Verschiedenheit in der Einheit vorzudringen, muß man die Einheit verwirklichen oder wiederfinden. Und nur eine wirklich Vorhandene, praktische Energie kann wirklich vorhandene Probleme lösen. Nur ein aktives, *poietisches* (kreatives) Denken, als Form der praktischen Energie und gestützt auf eine Praxis, kann jenen Punkt überschreiten, in dem die Verschiedenheiten, Gegensätze, Oppositionen und Widersprüche aufeinandertreffen und sich in endloser Konfrontation immer mehr zuspitzen. »Man sieht«, schrieb Marx 1844, »wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze [...] keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist, welche die *Philosophie* nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe faßte.«[4] Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, Tätigkeit und Leiden verlieren von diesem Augenblick an ihr Dasein als Gegensätze, um der praktischen Energie Platz zu machen (vgl. ebenda).

Oder aber diese Verschiedenheiten (zwischen dem Sein und dem Erkennen des Denkens ...) sind selber abstrakt und existieren nur für die Vorstellung. Dann können eine neue Abstraktion und eine verbesserte philosophische Repräsentation sie vielleicht lösen, indem sie - freilich nur abstrakt, nur in der Vorstellung zur Einheit und Totalität vordringen. Dann geht die Philosophie weiter: als abstrakte Repräsentation, die sich immer tiefer in reflexive Abstraktion und reflexive Repräsentation eingräbt.[5]

Dritte Aporie: die Universalität

Der Philosoph proklamiert sein Bedürfnis nach Universalität, seinen Willen zum Universalen. Das philosophische Denken erklärt sich und hält sich für universal. Es behandelt Universalien, Begriffe und Probleme. Sprechen wir erst gar nicht von dem Hindernis, das jede Philosophie in den anderen Philosophien hat.

56

Betrachten wir nur die nichtphilosophische Welt.
Entweder erklärt die Philosophie, sie habe die nichtphilosophische Welt, die ganze Welt bereits in sich aufgesogen und das System sei vollendet. Zur Universalität gelangt man nur um den Preis dieser kaum aufrechtzuerhaltenden Behauptung: daß die ganze Welt von der Philosophie besetzt sei, daß die Philosophie mit der Welt zusammenfalle, das Sein ausgeschöpft sei und die Zeit erst erfüllt werde durch die Kontemplation des vollendeten Systems des gänzlich enthüllten Seins. Apodiktisch erklärt Hegel auf den letzten Seiten der *Phänomenologie:* »Deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt,* d. h. nicht die Zeit tilgt. [...] Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist.«[6] Und wenig später fügt er hinzu, die Geschichte sei nur das Werden des in der Zeit sich vollendenden, »an die Zeit entäußerten« Geistes.[7] Demnach beendet das universale System, indem es die Zeit vollendet, indem es sie erfüllt, zugleich die Geschichte. Und indem es die vollendete Zeit erfüllt, läßt es die kommende leer.

Mithin steht das Universale und die Wahrheit *entweder* am Anfang der Philosophie, in den Prinzipien, in den Prämissen einer Deduktion, in den Voraussetzungen. In diesem Fall schließt und vollendet sich die Philosophie von Anfang an. *Oder* das Universale mitsamt der Wahrheit wird *entdeckt;* es steht am Ende; man erreicht es, indem man es verwirklicht. Dann aber kann die Philosophie nicht mehr Philosophie bleiben.

Oder die nichtphilosophische Welt bleibt gegenüber der Philosophie und der philosophischen Welt bestehen, sei's als erbitterter Widersacher und hartnäckige Realität, sei's als ein schwer zu reduzierendes *Residuum* (das Erlebte oder die Empirie). In diesem Fall ist die erlangte Universalität nur fiktiv. Der Konflikt zwischen der philosophischen Welt, d. h. der Philosophie, die Welt sein will, und der nichtphilosophischen Welt wird kaum zugunsten der Philosophie und des Philosophen ausgehen ...

Um aus diesem Konflikt herauszukommen und ihn zu lösen, bleibt nur ein Weg: Die Philosophie muß *weltlich* werden, aber nicht als Philosophie, sondern als Projekt, das sich in der Welt verwirklicht und durch eben diese Verwirklichung selbst im Prozeß der Aufhebung negiert. Dann erst verlieren sowohl die philosophische als auch die nichtphilosophische Welt ihre Einsei

57

tigkeit und werden beide überwunden. Die Verwirklichung der Philosophie wird zugleich ihre Größe und ihren Verlust herbeiführen. Und die Zeit wird weitergehen, nicht von der Philosophie getilgt, sondern von ihr befruchtet.

Vierte Aporie: die Totalität

Erster Aspekt dieser philosophischen Schwierigkeit: der Begriff der *Totalität zwingt sich auf.* Er ist unverzichtbar. Ohne ihn läuft die Erkenntnis auseinander und akzeptiert die parzellierende Arbeitsteilung, ohne Widerspruch zu erheben und

ohne die Hoffnung, sie in den Griff zu bekommen. Ohne ihn fällt die Erkenntnis auf die Ebene der bloßen Feststellung zurück. Vor ihr türmt sich ein Chaos, ein wirrer Haufen empirischer Fakten. In den Wissenschaften vom Menschen ist der Totalitätsbegriff noch wichtiger - sofern das möglich ist - als in den Naturwissenschaften. Zudem ist keine Revolution möglich, wenn man nicht in der Praxis die Totalität in Frage stellt, ausgehend von einer Herausforderung oder Negation, die anfangs zwangsläufig nur einen Teil des Ganzen berührt. Im übrigen sind die Ensembles, die Gruppen und Formen ebensosehr Fakten wie die individuellen Phänomene, die Parzellen und Teilstücke.

Doch wenn man und sobald man von der Totalität *ausgeht,* gerät die Reflexion in willkürliche Deduktion und Konstruktion, anstatt die Tatsachen zu erforschen. Sie systematisiert. Der Übergang vom Partiellen zum Totalen, der Schluß vom Teil aufs Ganze enthalten stets ein großes Risiko. Der Dogmatismus ist noch die geringste Gefahr für derartige Reflexion. Wo sie mit einem Handeln zusammengeht und es befehligt, kann sie - unter dem Deckmantel der Verwirklichung eines gesellschaftlichen Zustands oder einer totalen Humanität - bis zum Totalitarismus gehen. Übrigens: Ist der Begriff der *Totalität* nicht heute einer der unbrauchbarsten überhaupt? Nichts garantiert die Immanenz der Totalität (welcher Totalität - des Bewußtseins, des Seins?), in allen Teilbejahungen oder allen Negationen aller Teilrealitäten. Die Totalität, soweit überhaupt von ihr die Rede sein kann, erreicht uns nur als fragmentarische. Die reale menschliche Totalität unserer Tage ist weder der Kapitalismus (wie zu Zeiten von Marx) noch ein zugleich idealer und realer Staat (wie für Hegel)

58

noch der Sozialismus (wie es jene Dogmatiker behaupten, die die sozialistische Gesellschaft jederzeit als vollendet oder der Vollendung nahe darstellen), sondern sie ist eine *gebrochene* Totalität. Sogar die Kultur, die man so mir nichts dir nichts an die Stelle des *Stils* gesetzt hat, zerfällt. Ungeachtet der Prätentionen des Kulturalismus wird sie zur Mosaik-Kultur. Die technische und gesellschaftliche Arbeitsteilung und die Parzellierung aller Forschungen und Horizonte fragmentieren sie. Sie bildet nicht mehr eine Einheit, sondern eine zusammenhanglose Aneinanderreihung von Bereichen, Sektoren, Gesichtspunkten, Techniken, in denen sich Kunst und Erkenntnis vermischen und doch gebrochen sind. Wie anders soll man kohärent über die Totalität diskutieren, als daß man ihren Begriff in Frage stellte? Doch von wo aus könnte man ihn in Frage stellen? Etwa vom Bewußtsein aus? »Für mich ist das Bewußtsein etwas, das sich mit dem Aufblühen der Intelligenz entwickelt und erweitert. Es macht sich dem Universum gleich, oder genauer, es konstituiert das Universum, und es bestätigt seinen eigenen Subjektwert und zugleich den Wert seiner Objekte«, erklärte L. Brunschvicg während einer bemerkenswerten Debatte in der *Société française de philosophie* am 24. Februar 1921. Auch für J.-P. Sartre vollzieht sich die Totalisierung auf der Basis des denkenden Ichs, also ausgehend vom Philosophen. Wir werden sehen, wie Claude Lévi-Strauss diese Behauptung verwirft, sobald der Philosoph den Anspruch erhebt, die Geschichte zu erfassen und als Totalität zu konstituieren. Doch Lévi-Strauss erhebt für sich selbst den gleichen Anspruch, nun freilich auf der Basis des Intellekts sowie einer beschränkten Vorstellung: der Struktur. Was uns betrifft, so verwerfen wir hier beide Versuche, die einander symmetrisch entsprechen.

Die Philosophie versteht sich als Totalität der menschlichen Erfahrung oder Erkenntnis. Doch sie kann die Totalität ebensowenig erreichen wie die Universalität. Die Erkenntnis entdeckt Neues. Die erlangte und formulierte Totalität kann nicht so tun, als sei sie definitiv. Entweder negiert sie die kreative Erfindung des Neuen oder sie determiniert das Neue in einer Weise, die es zerstört. Die Erfahrung des Philosophen oder die philosophische Erfahrung ist niemals imstande, die gesamte menschliche Erfahrung zu umfassen.

Der subtile Philosoph, der sich dieser Schwierigkeiten bewußt ist, wird den Akzent auf einen dynamischeren Begriff legen: auf

59

die *Totalisierung.* Wenn aber die Totalisierung stets neu ist und sich als solche aufzwingt, wenn es Neues in der Erkenntnis oder im Erlebten gibt, immer wieder erneuerte und von neuem begonnene Totalisierung, so garantiert nichts dem Philosophen, daß solche Totalisierung philosophisch ist. Sie kann z. B. auch religiös oder politisch sein. Auch der Staat ist seinem Wesen nach Totalisierung, desgleichen die Kirche als religiöse Form des Staates. Der Philosoph wird gleichmütig zuschauen, wie die philosophische Totalisierung sich mit der politischen oder religiösen gleichsetzt, oder er wird vergeblich protestieren. Und wenn die Praxis totalisiert, außerhalb der Philosophie, pragmatisch, ohne Philosophie, dann protestiert der Philosoph erneut. Vergebens. Heute versteht sich die Technik als totalisierend. Sie ist es. Sie projektiert eine totalitäre Kontrolle in die Praxis, eine Kontrolle der Praxis. Sie will das ganze Leben der Menschen automatisieren. Der Begriff der *Totalisierung* ist also gefährlicher denn je zuvor.

Letzter Punkt: Im gleichen Augenblick, in dem die Philosophie auf die Totalität verzichtet, um sich in eine Totalisierung zu retten (mag sie diese auch stets als unvollständig, immer neu zu beginnen ansehen), strebt vielleicht das menschliche Wesen nach einer Totalität, die effektiv imstande ist, es zum Ausdruck zu bringen. Will es nicht total leben? Kann es, bei all seinen Verzichten und Enttäuschungen, auf die Totalität verzichten? Will es nicht durch all seine Prüfungen, durch alle Schranken der Empirie hindurch stets und unbeirrt zum totalen Menschen werden? Verwirft es

nicht auf unklare Weise, was diese Totalität negiert? Liegt nicht in dieser Verweigerung überhaupt seine Chance, unsere einzige Chance? Mag uns der totale Mensch auch fern scheinen, uns, den durch spezialisierte Arbeit, durch die parzellierten Spezialitäten in den Wissenschaften von der menschlichen Realität so gebrochenen Menschen, so ist er doch nahe. Er ist überhaupt das nächste. Wir *sind* bereits diese mögliche Totalität: Geist und Materie, Sein und Bewußtsein, Leben und nüchterne Klarheit, Spiel, Arbeit, Liebe, Ruhe, Erkenntnis ... »Werde, was du bist!« Ginge es nicht vielmehr gerade darum, in der Praxis und durch die Praxis eine *neue* Totalität aufzubauen, die nicht mehr nur Denken und Reflexion wäre, sondern Akt? Andernfalls, wenn sich dies als unmöglich erweisen sollte, würde tatsächlich der Philosoph triumphieren. Er würde seine Unternehmungen, seine totalisierenden Großtaten unbeirrt fortsetzen, auf den Rui-

60

nen des Menschen und menschlichen Seins, zwischen den Trümmern eines zerstückelten Lebens und einer in Stücke gehauenen Kultur, unter dem Deckmantel der Technizität, die er hinnähme oder vergebens in Frage stellte. Die Totalisierung ließe dann Raum für bequeme und folgenlose philosophische Eklektizismen. In diesem Sinne ist die Anklage, die das metaphilosophische Denken gegen den Philosophen erhebt, durchaus nicht jener vulgäre Vorwurf, daß er über alles reden wolle, sondern im Gegenteil, daß er gerade *nicht* über alles reden will: daß er nicht *alle* Probleme stellt, die er stellen müßte, daß er sich um die Probleme der Totalität herumdrückt. Aus Gründen, die bereits klar sind, aber im weiteren immer deutlicher zutage treten werden, ersetzen wir den Begriff der Totalität durch den der Welt und Weltlichkeit, der *Mondialität.* Der Anspruch der Philosophie, die von der Totalität ausgehen und durch eine umgekehrte und reziproke Bewegung zum Totalen gelangen wollte, ist nicht mehr aufrechtzuhalten. Er verwechselte das Totale mit dem Universalen, während doch unser Planet nur ein Punkt im Universum ist, nur eine relativ stabile Figur inmitten der unendlichen Natur. Unsere Welt ist die Erde, und was sich über die ganze Erde ausbreitet, das verweltlicht, *mondialisiert* sich. Die Totalität oder, besser, die partiellen Totalisierungen (denn die systematisch gefaßte Totalität ist bekanntlich geplatzt) definieren sich durch die *Mondialisierung.* So kann man z. B. sagen, daß die Technik sich mondialisiert.

Freilich müssen wir falschem und übertriebenem Gebrauch des Begriffs zuvorkommen. Zwar braucht man, um eine Welt zu machen, von allem etwas, aber es ist nicht gleichgültig, woraus man eine Welt fabriziert. Man kann durchaus Verschiedenes »mondifizieren«: den Mangel oder den Überfluß, die Arbeit oder die Muße, die Kunst allgemein oder bestimmte besondere Künste oder auch ein einzelnes Werk. Die immer häufigere Verwendung des Ausdrucks zeigt, daß er sich regelrecht aufdrängt. Zugleich wird er mystisch und willkürlich gebraucht. Anhand jedes beliebigen Gemäldes, Romans oder Gedichts spricht man heute von einer »Welt«. Man verwandelt den Begriff, der gerade erst entsteht, in eine rhetorische Figur, eine subjektive Impression oder emotionale Attitüde, die das Unbestimmte verherrlicht.

Wir müssen den Begriff mit der Beschreibung und kritischen Analyse genau bestimmter Prozesse verknüpfen: jener Prozesse,

61

durch die eine Realität (z. B. die Technik oder der Staat) weltweit oder *mondial* wird. Zwischen dem Mondialen, dem Irdischen und dem Globalen bestehen enge Verbindungen, aber auch Unterschiede, die wir herauszustellen haben. Nur so wird es uns gelingen, die spekulativen Verengungen zu überwinden, die sich aus allzu unpräzis gefaßter Totalität ergeben. Nur so werden wir der metaphilosophischen Meditation ihren genauen Stellenwert geben.

Fünfte Aporie: die Gleichgültigkeit

Was bedeuten in der gewöhnlichen Sprache Ausdrücke wie: Philosoph sein, eine Philosophie haben? »Die Menschen betrachten die Philosophen als sonderbare, merkwürdige Wesen (im guten wie im schlechten Sinne), als Menschen, die nicht wie die anderen sind«, vermerkte ein zeitgenössischer Denker, einer von denen, die sich mit einem Heroismus, wie er einer anderen Epoche angemessen wäre, um die Rettung der Philosophie bemühen.[8] Philosoph sein heißt: zur Gleichgültigkeit gelangen, indifferent werden. Wenn dies das neidische und zugleich strenge Urteil der gängigen Weisheit ist, sind dann die philosophische Weisheit, die Philosophie und die Philosophen nicht weithin selber daran schuld? Gewiß haben die Massen (wir verzichten hier auf eine Präzisierung dieses Begriffs, der häufig mißbraucht wird, um die von ihm bezeichnete Realität zu verherrlichen oder herabzusetzen) nicht immer recht. Es könnte aber sein, daß sie mit ihrem spontanen Urteil über die Philosophie auch nicht ganz unrecht haben. Es könnte sein, daß der Philosoph, selbst wenn er sich nicht für indifferent hält, sich nicht von den politischen Problemen abwendet, sondern sich sehr wohl für sie interessiert, in gewisser Weise gleichgültig für die Massen bleibt. Denn die Massen haben ihre eigenen Probleme, zum Beispiel die der Alltäglichkeit, die sie anders als durch die philosophische Reflexion wahrnehmen und zu lösen versuchen. Anhand zahlreicher Philosophen (z. B. Spinoza, Schelling, Schopenhauer etc.) kommt die kritische Analyse rasch zur Entdeckung einer *Fremdheit* oder unbeteiligten Haltung der Spekulation. Früher oder später setzt jedes spekulative Denken ein Prinzip, dem es verschiedene Na

men gibt: das Absolute, die Substanz, die *causa sui,* den Grund* oder Urgrund* oder gar Ungrund*, das Ansich, das Sein oder dergleichen mehr.

Dieses Prinzip, das seinen Manifestationen, Implikationen oder Konsequenzen vorausgeht, ist ihnen gegenüber als Prinzip gleichgültig. Die ganze Philosophie, von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende, schwankt unablässig zwischen zwei Antworten auf die Frage »Was ist das Sein?«. *Entweder* sie nähert es dem menschlichen Bewußtsein an: Sie personalisiert es. Dann hört das Prinzip auf, sich selbst zu setzen und seinen Konsequenzen gleichgültig zuzuschauen. Es liebt, es will: Es ist ein Gott, der das Schicksal der Menschen bestimmt. In diesem Fall gerät es ins Endliche: Dieses für die Menschen befriedigende, d. h. angenehme und bequeme Prinzip, Gegenstand verschiedener Gefühle und auch der Sentimentalität, trägt den Stempel des Menschlichen. Die Philosophie verfällt in Anthropomorphismus und Magie. *Oder* das Prinzip wird gesetzt und setzt sich selbst ins unendlich Ferne. Der Mensch erreicht es nur, indem er es determiniert, d. h. negativ bestimmt, also indem er es und sich selber negiert. Dies befriedigt dann wohl das kontemplative und spekulative Denken, während aber das Prinzip unmenschlich wird. Es ist die Indifferenz, die *Gleichgültigkeit** mit ihren Attributen: überschwengliche Kreation, Grausamkeit gegenüber den Menschen, Vergeudung, absolutes Spiel mit dem Sein und dem Nichts.

Die Philosophie konnte und kann sich niemals entscheiden zwischen dem Hund als dem bellenden Tier und dem Hund als dem Sternbild am Himmel - jenen von Spinoza entworfenen Bildern, Symbolen oder Metaphern. Sie kann nur unschlüssig zwischen zwei Polen hin- und herschwanken: zwischen der Magie, die das Sein durch Beschwörung herbeizitiert, um sich mit ihm gleichzusetzen, und der spekulativen Reinheit, die sich entfernt und es verliert, indem sie sich in ihm verliert.

Wie könnte das vom Philosophen gesetzte Prinzip ohne Rückwirkungen auf das philosophische Bewußtsein bleiben? Hier steckt wieder, unzerbrechlich aber unmerklich, der harte Kein der Gleichgültigkeit. Und wer Gleichgültigkeit sagt, sagt nicht Unschuld.

Unser Projekt ist hier nicht, einen Dialog der üblichen modischen Art zwischen Philosophen und Nichtphilosophen zu orga-

* Im Orig. deutsch. Anm. d. *Übers.*

nisieren. Es geht uns auch nicht darum, der gängigen Meinung gegen die Philosophie recht zu geben. Unser Projekt ist die *Aufhebung* dieses Widerspruchs, indem wir zeigen, daß das, was sich dem Philosophen entzieht und die Gestalt des gewöhnlichen (alltäglichen) Menschen annimmt, deswegen nicht weniger wertvoll ist. Das *Residuum,* das sich nicht reduzieren läßt, wenn man von der Haltung des Philosophen (Ausklammerung des Alltäglichen) ausgeht, verdient, daß sich die Meditation mit ihm befaßt.

Sechste Aporie: die Subjektivität

Der Philosoph unserer Tage erklärt sich gern zum Sprecher und Verteidiger der Subjektivität gegen den harten Objektivismus der Wissenschaften und Techniken, gegen die Unpersönlichkeit der Dogmen. Daß die Subjektivität Verteidiger braucht, die für sie sprechen und zu ihren Gunsten protestieren, ist nur allzu wahr. Das Institutionelle ist mit voller Kraft dabei, die Subjektivität zurechtzustutzen. Hier und dort, auf verschiedene Weise und mit wechselnden Techniken drückt man die Subjektivität zu Boden, beutet sie aus, benutzt sie, negiert sie. Propaganda, Reklame und massierte Kommunikationsmittel schlagen auf das Subjektive ein und vernebeln ihm so den Blick für seine eigenen Übertreibungen und seinen Verfall. Die *Verdinglichung* einer Vielzahl menschlicher Beziehungen, die auf die Spitze getriebene Entfremdung in den Dingen, zieht trügerische Proteste und Gegenforderungen nach sich: trügerische deswegen, weil sie rasch vergessen, daß die von außen gegen die Subjektivität unternommenen Operationen selbst mit subjektiven Mitteln arbeiten: mit Mythen, Symbolen und Bildern. Das hat zur Folge, daß die Subjektivität, wenn sie ihre Freiheit und ihr Existenzrecht fordert, kaum dem entgeht,_ was sie packt und entfremdet. Wo sie glaubt, sich in einer eigenen oder angeeigneten Dimension zu bewegen, geht sie fehl. Das Bild, wie es sich in unserer Kultur ausbreitet, von der Fotografie bis zum Fernsehen, ist besonders zweideutig und trügerisch. Es erscheint als Faktum und enthält doch Träume und Mythen, Erinnerungen und Illusionen. Es scheint eine gegebene Tatsache zu sein, und es entführt uns in eine »Bilderwelt«. Es sieht ganz objektiv aus, und es setzt die Illusionen der Subjektivität frei. Diese sucht ihren Weg und ihre Vollendung nur in einer selbst

subjektiven Welt: im Reflex der Reflexe, im Bilderhaufen. Nun aber konstituiert sich die Subjektivität nicht mehr als

ein freies Sein, sondern verliert sich im Labyrinth einer subjektivierten Objektivität (die Bilder) und einer objektivierten Subjektivität (die entfremdeten, entäußerten Beziehungen).[9] In der Praxis kann die Verteidigung der Subjektivität nicht länger philosophische Gestalt annehmen. Sie hat einen genauen Ort und präzisen Sinn: die Verteidigung des Individuums gegen Überorganisierung, Produktivismus und Bürokratie. Diese Verteidigung ist nur in neuen Termini zu konzipieren, nicht mehr in denen des Individualismus und der philosophischen Bewußtwerdung. Sobald sich der Philosoph zum Verteidiger der Subjektivität (des individuellen Bewußtseins, des Fürsich usw.) aufwirft, stellt er seine *eigene* Subjektivität in den Vordergrund. Sie ist es, von der er spricht, explizit oder nicht. Die Philosophie verkommt zur *Egologie* des Philosophen, zur Lehre von seinem Ich, jenem selben, das durch die vorgängige *epoché* von der Praxis getrennt, vom Konkreten und vom Drama abgespalten worden ist, das sich durch diese anfängliche Abspaltung, eben die philosophierende Haltung, überhaupt erst konstituiert. Selbst wenn der Philosoph tatsächlich *spricht,* sich also nicht mit dem bloßen *Diskurs* begnügt, erkennen sich die anderen in seinen Worten nicht wieder: Sie finden darin weder ihre Klage noch ihren Aufruhr, noch ihr Schweigen, weder ihre Entsagungen noch ihre Hinnahmen, noch ihre Verweigerungen. Die philosophische Subjektivität deckt das menschliche Bewußtsein nicht ab; sie ist eine abgesonderte Subjektivität: eine subjektive Welt, die Welt des Philosophen, phänomenologisch beschrieben und zum Maß des Menschen erhoben. Niemand vernimmt die reichlich vergebens gesprochenen Worte des Philosophen, aber viele meinen sie zu vernehmen, wenn sie sich in einer ähnlichen Lage befinden: ein wenig vereinsamt, ein wenig abgehoben, ein wenig niedergeschlagen angesichts des Draußen. Die philosophische Isolation ist der illusorische Lückenbüßer für das nicht philosophische (und doch überaus reale) Isolationsgefühl. Infolgedessen muß man, will man heute die Lage der Subjektivität mitsamt ihren Lockungen und Sehnsüchten wirklich erfassen, aus der Philosophie als solcher austreten, die Subjektivität überwinden, um konkret ins Auge zu fassen, was im dunklen Innern eines in die aktuelle gesellschaftliche Praxis eingetauchten Bewußtseins mit seinen Mythen und Sym-

bolen, seinen Bildern und Zeichen tatsächlich geschieht und was nicht dort geschieht. Eine soziologische Forschung, die freilich den engen Horizont einer spezialisierten Wissenschaft und Technik zu übersteigen hätte, dabei aber den Anforderungen eines aus den traditionellen philosophischen Zwängen befreiten Denkens unterworfen wäre, ist heute unabdingbar. Auf diesem Punkt müssen wir insistieren. Die Verteidigung der Subjektivität und Individualität belädt sich mit Illusionen, indem sie auf ein subjektives philosophisches Absolutum rekurriert, in dem man sich ebenso gründlich verirrt wie im absolut Objektiven. Was wir vorab hinter uns lassen müssen, ist die abstrakte Dialektik von Subjekt und Objekt.

Siebte Aporie: die Entfremdung

Die Philosophie und ihre Geschichte haben uns unter anderem den Begriff der Entfremdung vererbt. Unter mystischen oder metaphysischen Formen, im Durchgang durch obskure Visionen oder Bilder (Verlust, Verfall, Verlassenheit, Dekadenz etc.) zieht sich der Entfremdungsbegriff durch das menschliche Denken von den Ursprüngen bis hin zu Hegel und Marx. Wie könnte man ohne diesen Begriff die menschliche Wirklichkeit heute neu fassen? Wie ihn bestimmen und zum Möglichen öffnen?

Indes ist der Begriff oft verwirrend für den, der ihn benutzt, und sein Gebrauch ist nicht unbefragt möglich. übermäßiger (ontologischer) Gebrauch des Entfremdungsbegriffs läuft auf eine mystische Vision oder metaphysische Spekulation hinaus. So bei Hegel, wo das Werden aus der Entfremdung der *Idee* resultiert, wo die Entfremdung höher und tiefer als der Widerspruch ist, da sie ihn erzeugt. Der Begriff hebt ab von der menschlichen Wirklichkeit; er erlaubt, sie zu überfliegen und in ihr nur die abstrakte Entfremdung eines abstrakten Allgemeinprinzips zu erblicken. Marx zufolge hatte diese Abstraktion Hegel nicht gehindert, in seiner *Phänomenologie* und in anderen Schriften zum menschlich Konkreten vorzudringen, zu den Bedingungen, Situationen und Dramen. *Nach* Hegel und Marx dürfte eine spekulative Handhabung des Entfremdungsbegriffs dieses Verdienst wohl kaum noch haben. Auf umgekehrte und zugleich ähnliche Weise hat auch das offizielle marxistische Denken - das wieder systematisch gewor-

den, zur Naturphilosophie zurückgefallen ist - seine Schwierigkeiten mit der Annahme dieses Begriffs. Solange wir auf dem Boden der Philosophie bleiben, nehmen wir entweder eine Philosophie des Bewußtseins in Angriff (wie aber sollte sich die reine Transparenz des Bewußtseins entfremden? Sie steht zwar in einer Beziehung zum Anderen, aber diese Beziehung ist nicht entfremdend), oder wir versuchen eine Philosophie der Natur (und wie sollte es Entfremdung der Natur geben?). Entweder also hat die Philosophie als ganze die Tendenz zu einer Philosophie der Entfremdung oder sie neigt dazu, den ganzen Begriff zu eliminieren, weil sie sich an anderen Prinzipien festmacht. Folglich müssen wir entweder den Begriff der Entfremdung aus der Philosophie herauslösen, oder wir fallen auf seinen abstrakten Gebrauch zurück. Was aber geschieht mit ihm, wenn er sich von der Philosophie befreit, in der er doch eingebunden war in die Architektur von Systemen?

Neuerdings hat man beobachten können, wie die Entfremdung zum literarischen und mondänen Thema geworden ist.

Besonders in Italien hat es Blütezeiten und wahre Festivals der Entfremdung gegeben. Während die Philosophie, die sich selbst marxistisch nennt, den Begriff nur überaus zögernd akzeptiert und ihn sogleich in die Geschichte des Marxschen Denkens abschiebt, gibt es in den kapitalistischen Ländern eine reichliche und reichlich harmlose Literatur der Entfremdung. Zum Glück sind dennoch einige ernsthafte und ernsthaft kritische Werke daraus hervorgegangen. Als Riesman in *Die einsame Masse* zwischen »innengeleitet« und »außengeleitet« unterschied, beschrieb er den entfremdeten Menschen im heutigen Kapitalismus. Er gewann aus dem Entfremdungsbegriff ein Instrument der kritischen Erkenntnis, wenn nicht gar ein Aktionsmittel. Will man die Lage der Frauen in der heutigen Gesellschaft verstehen, so wird es einem schwerfallen, nicht zu untersuchen, wie es mit den Frauen in der Entfremdung und im Kampf gegen die Entfremdung steht. Doch die Soziologie genügt dazu kaum. Umschließt die Lage und Bedingung der Frauen nicht gleichzeitig das Paradox und die Konfusion, die extreme Zweideutigkeit und den äußersten Widerspruch? Sind die Frauen nicht zugleich Natur und Künstlichkeit? Dies zu verstehen, genügt die Philosophie ebensowenig wie die Soziologie oder die Psychologie. Die Untersuchung der Filme, der Presse, der Romane und vor allem der realen Lage der

67

Frauen im Alltagsleben ist von größerem Interesse als die Themen der Philosophie. Worauf läuft eine solche Untersuchung der Entfremdung hinaus? Auf die winzigen, wenngleich durchaus »positiven« Reformen (Halbtagsarbeit für die Frauen, Einrichtung von Kindergärten etc.), oder auf das Projekt einer radikalen Veränderung des Alltagslebens? Und welche Rolle spielt in beiden Perspektiven, die einander übrigens nicht ausschließen müssen - Reformen und revolutionäres Projekt - der Entfremdungsbegriff, wenn es darum geht, eine Praxis anzusteuern? Der Begriff führt genau bis zur Forderung nach einer Kreation. Er führt nicht darüber hinaus.

In anderen Worten: Der Begriff der Entfremdung kann nur kritisch sein; seine Kritik ist radikal oder sie fällt zurück in die Apologie des Bestehenden. Der Entfremdungsbegriff hat Grenzen. Er ebnet den Weg, aber er genügt nicht, um zu verdeutlichen, was am Ende dieses Weges steht. Isoliert genommen erlaubt er nicht, Lösungen für die Probleme zu erfinden, die von der entfremdenden und entfremdeten Praxis aufgeworfen werden. Er ersetzt nicht die *Poiesis.* Für sich allein genommen läuft er Gefahr, sich in Betrachtungen einzelner Aspekte zu verlieren (Entfremdung der Frauen, der Jugend, der Arbeit etc.) und seinen einzigen Inhalt, seine einzige Verwendung im Bereich der Spezialwissenschaften zu finden (Soziologie, Psychologie etc.). Zudem sind die häufig vom Positivismus inspirierten Spezialisten äußerst zurückhaltend gegenüber einem Begriff, der aus der Philosophie kommt. Wird er unbedacht benutzt, so kann er leicht seinen Inhalt verlieren und im spekulativen Gebrauch verkommen. Wird er global gefaßt, als Zugang zu einer totalen Konzeption, so kommt er dem spekulativen Gebrauch sehr nahe. Die Frage ist um so drängender, als wir inzwischen in das Stadium der *Entfremdungen zweiten Grades* eingetreten sind: der Entfremdungen nicht mehr nur durch die Sache, sondern durch den *Blick* auf die Sache, nicht mehr allein durch das Reale, sondern durch das *Bildnis* des Realen, nicht mehr bloß durch die subjektiven Illusionen über die Objektivität, sondern durch die Subjektivität selbst. Der kritische Gebrauch des Begriffs zwingt sich mit größerer Dringlichkeit auf, zugleich aber sind erhöhte Vorsichtsmaßnahmen geboten, um nicht der Täuschung einer Befreiung durch den Begriff, also durch die Philosophie, zu erliegen.

Verschärft wird die Schwierigkeit dadurch, daß die Reflexion

68

innerhalb oder außerhalb der Philosophie ein eng damit verbundenes Thema herausgestellt hat: das Verhältnis zum *Anderen.* Für die Philosophen nach Hegel und Marx kann das Bewußtsein nicht mehr sich selbst genügen. Selbst für diejenigen, die mit der Phänomenologie (Husserl) oder der Existenz (J.-P. Sartre) noch immer das Bewußtsein zum Ausgangspunkt ihrer philosophischen Reflexion nehmen, ist dieses Bewußtsein nicht mehr durch das strikt cartesianische *cogito* definiert; es ist vielmehr Verhältnis, Intention, Bedeutung, also Verbindung zu einem *Anderen:* zum Objekt, Ding, Werk, zum Andersartigen oder, noch ferner, zum Fremden und zum Fremdling, zum Faszinierenden. Das Thema der Alterität hat das philosophische Denken regelrecht überschwemmt, und der zweideutige Charakter dieses Themas einmal konkret, einmal abstrakt - verdeckt die Schwierigkeiten der Philosophie als ganzer. Wie wir wissen, hatte das Marxsche Denken gerade *nicht* die Beziehung zwischen dem individuellen Bewußtsein und dem Anderen (Objekt, anderes Subjekt etc.) zum zentralen Thema gemacht. Diese oder, besser, die verschiedenen Arten dieser Beziehung sind eher die Themen der Psychoanalyse und der Soziologie. Das Marxsche Denken befaßt sich breiter und kritischer mit dem Verhältnis des gesellschaftlichen Menschen, also des Menschen der Praxis, zu den Produkten und Werken seiner Tätigkeit. Diese beiden Aspekte der Tätigkeit - die Alterität und die Entfremdung - stehen zueinander in einer dialektischen Bewegung, d. h. in einem Widerspruch. Wenn die Alterität oder der Bezug zum Anderen sich realisiert, nimmt die Entfremdung ab und verliert sich. Beide Aspekte der Tätigkeit, ihre beiden Pole, vermischen sich und stehen einander gegenüber. Die Philosophie, eben weil sie philosophiert, verspürt indes kaum das Bedürfnis, die beiden Aspekte auseinanderzuhalten und ihre dramatische Entfaltung zu erfassen. Sie müßte ja sonst den ungewissen, aber für sie bequemen Boden des spekulativen Gebrauchs der Begriffe verlassen, um in der Praxis das Verhältnis zwischen den Menschen und den Werken, dieses »Anderssein« des gesellschaftlichen Menschen, konkret zu überprüfen. Sie zieht es vor, dieses dramatische und immer konkrete Verhältnis in spekulative Verhältnisse zu

übertragen: zwischen dem Ansich und dem Fürsich, zwischen Wesen und Existenz. Der Streit um die Entfremdung hat nie voll ausbrechen und zu engagierten Debatten führen können, eben weil er zu viele althergebrachte Haltungen und zu

69

viele anerkannte Vorstellungen in Frage stellt, auch die philosophische Haltung und die von der Philosophie banalisierten Vorstellungen. Niemand hatte ein Interesse daran, diese Begriffe zu klären, weder die Philosophen, noch die Spezialisten der Sozialwissenschaften, die es vorzogen, sich in einem akritischen Positivismus einzurichten.

Zu diesen Schwierigkeiten kommen noch diejenigen hinzu, die sich aus dem Verhältnis zwischen Philosophie und Politik ergeben. *Entweder* läßt der Philosoph das politische Handeln, den Staat und die Politik außerhalb seines Denkens: Doch sobald er es ablehnt, sich mit den politischen Fragen zu belasten, erfaßt sein Denken nicht mehr die Totalität. Es läßt sie sich entgleiten, wendet sich von der Praxis ab, worunter der Philosoph um so mehr leidet, als er ja eben Philosoph sein will. Wenn er sich mit einem kaum kohärenten, kaum systematischen Eklektizismus begnügt, wenn er der Politik unbestimmt mißtraut, akzeptiert er die politische Praxis, wie *sie ist;* er beugt sich vor dem Staat und der Macht; es fehlt ihm an Gründlichkeit und Ernst (in Hegelschen Worten: an Negativität). *Oder* der Philosoph tritt mitten ins politische Leben ein, d. h. er läßt die Politik und den Staat in seine Philosophie eintreten: Dann muß er sofort die peinliche Wahl zwischen verschiedenen Wegen treffen, von denen keiner als philosophisch befriedigend angesehen werden kann. Entscheidet er sich für die Philosophie der Macht? Schließlich beruft sich ja jeder Staat auf eine Philosophie, und jede Bürokratie sucht nach einer Theorie des Seins, die sie rechtfertigt ... Geht er in Richtung auf ein System, das den Staat umfaßt und damit die Staatsraison legitimiert, ihr gleichsam ein philosophisches Führungs- und Leumundszeugnis ausstellt? Oder geht er in Richtung auf einen Pluralismus, der ihm die Hände nicht bindet, aber philosophisch gesehen nichts als ein Spiel des Geistes darstellt? Wird er das System der Zukunft errichten, das Bild des idealen Staates malen?

Die Schwierigkeiten werden zur Zerreißprobe, sobald es um einen Staat geht, der aus einer Revolution hervorgegangen ist. Bis dahin konnten traditionelle Philosophie und Philosophen sich noch halten und ihre Freiheit bewahren, solange sie in der Sphäre einer gemäßigten Kritik des Staates und der Politik verblieben. (So z. B. Alain- Seine Formel »le citoyen contre le pouvoir« verankert das Politische im Staatsbürger und reklamiert politische Mächte, die sich dem Staatsbürger gegenüber rechtmäßig und

70

ordentlich zu verhalten hätten.) Aber der Sieg einer sozialistischen Revolution in einem gering industrialisierten Lande, der eine Stärkung des Staates nach sich zieht, zwingt unweigerlich zu einer Entscheidung: *Entweder* macht sich der Philosoph zu einem Erfüllungsgehilfen der Macht, sobald er ihr eine Philosophie verschafft. *Oder* er schweigt als Philosoph. Im ersten Fall triumphiert die Philosophie (offiziell) und verschwindet; im zweiten verendet sie im Schweigen und in der Ohnmacht des Philosophen. Eine dritte Option ist kaum besser: der Rückzug ins >reine< Denken. In diesem Fall stirbt die Philosophie an Auszehrung; ihre philosophische Entfremdung geht auf in der totalen Entfremdung des Philosophen, ja des Menschen überhaupt.

Um aus dieser Aporie herauszukommen, muß man die Begriffe des Staats und der Politik auf der Linie von Marx wiederaufnehmen, also den Begriff der *politischen Entfremdung.* Die politische Theorie muß die Aufhebung der Politik ins Auge fassen. Ausgehend von der radikalen Kritik kann das Denken die politischen Akte und Techniken wie jede beliebige technische Aktivität untersuchen und sie so mit einer anderen modernen Form von Entfremdung zusammenbringen: mit der technischen und technokratischen Entfremdung. Indem das kritische Denken die politischen Akte und Aktivitäten wieder in den Kontext der Praxis stellt, kann es sie beurteilen. Wirksam oder nicht? Diese Frage ist hier zweitrangig. Das revolutionäre Projekt. tritt wieder hervor. Es gewinnt seinen ganzen Inhalt zurück: Die Welt und das Leben verändern. Wir sind nicht mehr in der Philosophie. Wir haben sie überschritten, aufgehoben.

Achte Aporie: die Poesie und die Poiesis

Die Philosophie als Reflexion und systematische Ausarbeitung entwickelt eine Haltung; sie expliziert eine anfängliche Position. Was steht am Anfang der allgemeinen Philosophie und jeder besonderen Philosophie? Eine Intuition? Eine Vision? Ein Begriff? Oder ist es nicht eher ein Akt, ein poietisches Wort?

Die griechische Philosophie bildete sich heraus, indem sie sich von der Poesie und von den Wissenschaften trennte; zugleich von der Praxis. Doch keinerlei Trennung innerhalb der schöpferischen Tätigkeit kann vollkommen sein und zu einer Abtrennung

71

führen. Vor dieser Trennung, vor dieser Arbeitsteilung und Spezialisierung gab es keinen Unterschied zwischen dem

philosophischen und dem poetischen Sprechen; sie waren mit der Praxis verbunden. Die *poiesis,* das schöpferische Sprechen und Handeln, beherrschte die Praxis. Der Dichter-Philosoph kannte die Gesetze der Stadtgemeinschaft; er konnte über sie entscheiden. Er war Politiker. Danach etablierte sich die *praxis* (das pragmatische Handeln an den Menschen, die empirische, durch Ideologien gerechtfertigte Verwaltung der menschlichen Angelegenheiten) und erlangte die Vorherrschaft. Die Philosophie, die das spezialisisierte Wissen der parzellierten Wissenschaften ablehnte, proklamierte sich zu *dem* Wissen, ja sogar zum absoluten Wissen, nicht ohne Erkenntnisfragmente zu benutzen, die sie genau jenen parzellierten Wissenschaften entnommen hatte. Analog dazu gelang es ihr nicht, sich vollständig von der Poesie zu trennen. Der philosophische Diskurs besteht darin, daß er ein ursprüngliches Wort oder anfängliches Sprechen nach den Regeln des Diskurses (Rhetorik und Syntax) formt und entfaltet. Dieses erste Wort führt in den Diskurs jedoch Bilder und Symbole ein, die sich zwar nicht der diskursiven Strenge entziehen, aber sie spürbar beeinflussen. Während die Philosophie sich ausdrücklich zur Wahrheit erklärte, zur in der Vollendung vollendeten Wahrheit, und während sie sich, ohne es zu bemerken, zur *Mimesis* machte zur Imitation des bereits Gemachten und des schon Gesagten: gelang es ihr gleichwohl nicht, auf die Poiesis, d. h. auf das Projekt, zu verzichten; sie projektierte ein Bildnis des Menschen. Folglich erreichte der philosophische Diskurs niemals sein erklärtes Ziel. sich zum reinen, Diskurs, sich ausschließlich philosophisch zu machen. Innerhalb der Philosophie und in ihrem Bezug nach außen gibt es Zweideutiges und Mißverständliches, eine glückliche Zweideutigkeit, die Chance eines Mißverstehens. Daß der Diskurs vom Meister zu den Schülern übergeht, geschieht nicht *trotz,* sondern *aufgrund* dieser Zweideutigkeiten und Mißverständnisse. aufgrund der Worte, die dem Diskurs unterliegen, und der Bilder oder Symbole, die den Begriffen Schubkraft verleihen. Im Glauben, reine Begriffe zu erhalten, empfängt der Zuhörer oder Leser zugleich auch Bilder und Symbole. Die Systematisierung verschleiert den Entwurf; aber es ist der Entwurf (der Kräfte des Menschen, der zu ihrem Ende geführten Mäeutik), der das System animiert. Glückliche, belebende Konfu-

sion, an deren Ende eine Rückkehr zur Poesie stehen muß, ein neues Bündnis zwischen Diskurs und Wort, Begriff und Imagination ...

So finden wir bei Descartes, quer zu seinem Rationalismus, einige überlegene Bilder, die wir gut kennen: den Baum der Wissenschaft, das große Buch der Welt. Bei Spinoza ist es das Glücksgefühl in der kontemplativen Erkenntnis. Bei Leibniz die Harmonie in den Kombinationen, die gewaltige Symphonie der Monaden. Bei Kant ist es die Idee von der freien Wahl im Absoluten (Intelligiblen), durch welche das Individuum sich selbst konstituiert und eben das erschafft, was es zu erleiden glaubt und im Erscheinenden und Empirischen, in Raum und Zeit tatsächlich erleidet. Und sogar der kraftvolle und schwerfällige Hegel, der Mann des vollendeten philosophischen Diskurses: War er nicht eingeweiht in die Lehre der *Rosenkreuzer?* Das Kreuz ist die Zeit, das Hin- und Hergerissensein des Gegenwärtigen im Werden zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Handeln und Leiden, zwischen den Widersprüchen, die es antreiben. Auf diesem Kreuz wächst die »Rose der Welt«, die Blume der Zeit, die der Mensch zu brechen hat und derer sich vorab der Philosoph erfreut.[10] Und sind die Bilder von der Eule der Minerva und von der dämmernden Weisheit nicht ebenso bedeutsam? Sind sie nicht der Ausdruck für die Vollendung der Philosophie und das Ende jener Welt, die das Dasein der Philosophie erlaubte? Bezeichnen sie nicht bereits, gleichsam indem sie über jenen schwerlastenden und unzeitgemäßen Hegel hinausweisen, die Aufhebung der Philosophie?

Entweder isoliert sich die Philosophie weiterhin gegenüber der Poiesis, zugleich gegenüber der Praxis. *Oder* sie findet und anerkennt wieder klarsichtig jene Verbindung, die niemals völlig abgerissen war; dann aber hebt sie sich auf im Namen eines neuen Projekts, im Namen eines neuen poetischen Wortes, eines schöpferischen Sprechens, das zu finden ist, wenn man die Poiesis in und über der Praxis wiederherstellt.

Neunte Aporie: der Beweis und der Diskurs

Als Logiker und Systembegründer haben die Philosophen mit großer Strenge die Theorie vom *Beweis* formuliert. Zu Anfang

haben sie ihn in den Strukturen des mathematischen Diskurses erforscht, also im Innern jenes wohl perfektesten Diskurses überhaupt, seit die Wörter durch Zeichen und perfekt definierte Operationen ersetzt worden sind. Danach haben ihn die Philosophen in den philosophischen Diskurs eingeführt, als die absolute Forderung nach dem Beweis oder die Forderung nach dem absoluten Beweis: nach der Demonstration. Das Bemühen, nichts anzuerkennen, was nicht förmlich erklärt worden ist, die Gültigkeit der einzelnen Schritte Punkt für Punkt zu beweisen, ist für das philosophische Denken immer charakteristischer geworden. Die ganze Suche nach dem philosophischen Beweis seit Spinoza ließe sich definieren als die Forderung nach äußerster Strenge in einem Bereich, der die förmlich strenge Deduktion und Konstruktion keineswegs offenkundig mit sich bringt.

Dem Ergebnis fehlt es nicht an Überraschungen. Der Philosoph als der Gefangene seiner eigenen Intention reibt sich

auf; er hält die Anstrengung seines spekulativen Denkens für Strenge schlechthin. Das der Philosophie übergestülpte Bemühen um Strenge ergibt einen strengen Stil, ein Projekt der Strenge, aber keine wirkliche Strenge: keinen Beweis. Dieser grenzenlos kostbare Beweis muß dem Philosophen immerfort entgleiten. So erleidet er nicht nur die Qualen des Sisyphus (immer neu zu beginnen, stets von neuem die Rohstoffe des Systems den Hang bis zum Gipfel hinaufzuwälzen), sondern die doppelte Marter des Tantalus: Realitätsdurst und Beweishunger. Jedesmal wenn er (oder ein anderer) ernsthaft die Ausgangspunkte prüft, stößt er auf nicht explizierte Voraussetzungen, d. h. auf einen Inhalt, auf direkte oder indirekte Entnahmen aus der Geschichte: aus der Praxis. Die Suche nach dem Beweis verdoppelt sich. Auf der einen Seite widmet sich der Philosoph der Explikation seiner Postulate; nun aber entdeckt er, daß die Analyse und die Explikation unendlich und unbegrenzt sein können. So wird die Frage des Beweises zur Frage des unabweisbaren Fundaments: der letzten Instanz, des äußersten Faktums oder Akts, bei dem man aufhören könnte. Denn irgendwo muß der Philosoph ja aufhören; aber er kann es nicht. Unaufhörlich forscht er weiter nach dem Fundament, unablässig stellt er sich neue Fragen. Wo also findet er schließlich den Beweis? Auf der Seite der Kohärenz. Das System beweist sich selbst, indem es kohärent und kompakt ist. Die Logik siegt über das Fundament, die Form über den Inhalt.

74

Das System, spekulatives Analogon Gottes, ist causa sui, und seine Wahrheit beweist sich, indem sie sich zeigt: verum *index* sui. Diese Selbstgenügsamkeit stellt sich in der systematischen Form zur Schau.

Also etabliert sich der Philosoph in der Strenge: in einer Strenge des Scheins, der Erscheinung und des Gepränges. Er verachtet die Empiriker draußen, die Praktiker. Er bewohnt die Strenge; er macht sie sich zur Bleibe, zu seiner kühlen, eher ungemütlich erleuchteten Wohnung. Aber die Macht, die Strenge dekretiert und in ihr sich niederläßt, kann auch per Dekret wieder aus ihr heraus. Wer dies oder das in Klammern setzt (dies oder das in der Welt oder die Welt insgesamt), um nur einen Teil zurückzubehalten, diesen aber nicht aufzugeben und lediglich anzuerkennen, was ganz vom Willen zur Strenge erleuchtet ist, der wird früher oder später bemerken, daß er die Welt zerbrochen oder ihren Bruch vollendet hat, daß er die Zusammenhänge sprengte, um sie durch seine streng definierten Gliederungen zu ersetzen. Gleichwohl wird er weitermachen: Er wird die Strenge im Namen der Strenge suspendieren.

Die Explikation erweist sich als unbegrenzt; und doch muß man an ein Ende kommen. Das erste Wort der Metaphysik ist zugleich ihr letztes. Alpha und Omega fallen zusammen. Der Kreis schließt sich. So also kommt man zum Kreis, d.h. zum System. Doch was umschließt dieser Kreis? Nichts. Er enthält nichts, nicht einmal »das Nichts« ...

Wie könnte es der Philosoph lange aushalten in jener eisigen Wüste des auf den Reinzustand, auf die reine Form reduzierten philosophischen Projekts? Aus der tödlichen Strenge springt er ins beweislose Postulat: in den Glauben eines Jaspers, in das Mysterium eines Gabriel Marcel oder in Husserls Wiederaufnahme des metaphysischen Problems in die transzendentale Phänomenologie. Die Strenge verkehrt sich in ihr Gegenteil, sobald der Philosoph bemerkt, daß er weder den angekündigten Beweis liefern noch die Existenz suspendieren kann, die sich selbst beweist bis an ihr Ende, ihren Tod. Die extreme formale und rationale Strenge verwandelt sich zur Abwesenheit von Strenge im Verstummen der Vernunft.

Die Philosophie und die Philosophen können noch eine Zuflucht finden: den Logos. Nicht diese oder jene Sondersprache, sondern die Sprache überhaupt. Die Philosophie proklamiert sich

75

allen Ernstes und ohne Scheu vor dem Pleonasmus zur *Logologie,* Der Philosoph wird zum Mann der Sprache schlechthin; er deckt auf, welche Wahrheit in ihr eingeschlossen ist. Dabei ist er es selbst, der von allen Seiten eingeschlossen wird. Der Logiker eröffnet den Angriff, der Spezialist der formalen Strenge und des kohärenten Diskurses. Er will eine Universalsprache, die demonstrativ, für Maschinen verwendbar, auf einer allgemeinen Semantik begründet, nach dem Modell der Mathematik axiomatisiert und formalisiert ist. Die härteste Attacke führen die Statthalter des Strukturalismus, die Informationstheoretiker und die Kybernetiker; sie wollen die Region des Diskurses in Besitz nehmen, die übrigen Einwohner aus ihr verjagen und von dort aus Überfälle und Razzien in die benachbarten Regionen unternehmen. Aber auch der Schriftsteller attackiert den Philosophen. Er will partout seine eigene, nicht auf den Diskurs reduzierbare Sprache haben, sei's auch um den Preis einer Zerstörung des Diskurses, seiner Strukturen und Gesetze. Wäre demnach die Philosophie eine Art Metasprache? Ja, insofern der Philosoph sein eigenes Vokabular hat und den spontanen Diskurs durch seinen Diskurs (über den Diskurs) ersetzt. ja, insofern der Philosoph sowohl die Metapher (Ersetzung eines geläufigen Ausdrucks durch einen anderen) als auch die Metonymie (Ersetzung eines geläufigen Wortes durch ein weniger geläufiges, um vom Teil zum Ganzen, vom Relativen zum Absoluten überzugehen) auf seine eigene Weise benutzt, wodurch sich ein Jargon herausbildet und bekanntlich die Gefahr entsteht, daß durch Bruch oder Trennung zwischen dem ausgefeilten Diskurs und der alltäglichen Redeweise eine pathologische Spannung aufkommt. Trotzdem muß man *nein* sagen: Nur der Logiker, der Semantiker und der Semiologe können Metasprachen konstituieren oder gar, wenn sie so weit vordringen, *die* universale Metasprache.

Die strukturalistische und kybernetische Offensive rechtfertigt sich aus genau diesem spezialistischen Blickwinkel. Gegenüber einer sich prolongierenden traditionellen Philosophie kann ein Positivismus oder technokratischer Neopositivismus sich die Lücken in ihrem Denken zunutze machen, um sich selbst zur neuen Philosophie zu proklamieren. Der klassische philosophische Diskurs wollte ungeschmälert bedeutsam, *signifikativ* sein. Dabei haben die Philosophen nicht klar gesehen, daß es Informatorisches und Signifikatives nur in bezug auf eine Redundanz

geben kann. Das Bedeutende oder Signifikative ist die Überraschung, das Unerwartete im Gebrauch der Zeichen eines Repertoires. Die Redundanz dagegen ist die Verständlichkeit, und Verständlichkeit ihrerseits ist Strenge. Der Wille zur ungeschmälerten Bedeutung einerseits und der Wille zur Strenge andererseits verleihen, da sie beide gleichzeitig vorhanden sind, dem Diskurs der Philosophen eine manchmal unerträgliche Spannung. Ohne es zu wissen, wollen sie die Redundanz beseitigen. Diese jedoch, d. h. die Wiederholung, das bereits Bekannte, rächt sich. Sobald der philosophische Diskurs nicht mehr redundant, sondern nur noch überraschend ist, hört er meist auf, verständlich zu sein. Und wenn die Philosophen verständlich sein wollen, setzen sie, ohne es zu wissen, auf die Redundanz.

Der heutige Philosoph will sich in der Sprache etablieren. Allerdings kann er sich nicht mit dem Alltagsdiskurs zufriedengeben. Wo er nichts hinzutut, negiert er sich selbst. *Unter* der Sprache herrscht das Schweigen, ein gewisses Schweigen (in jener Region, die man philosophisch die präperzeptive, präkognitive oder auch untersprachliche zu nennen pflegt). *Über* der Sprache herrscht ein anderes Schweigen. Man könnte sagen, daß die Sprache von einem Mantel des Schweigens eingehüllt ist. Über der Sprache gibt es auch den Schrei, den Appell, das poetische Wort. Wo also etabliert sich der Philosoph? Im Schweigen oben oder im Schweigen unten? Im Untersprachlichen oder im Übersprachlichen? In der Tiefe der noch nicht ausgebrüteten Akte und der Triebe, die auf ihre Kommunikation warten? In den Höhen des Schreis, des poetischen Wortes? Auf der einen Seite trifft er die Psychoanalytiker, auf der anderen die Mystiker, die Poeten und auch sonst vielerlei Leute - ein zweifelhafter, beunruhigender und kompromittierender Umgang für den Philosophen.

Bliebe also die Umgangssprache - der laut Hypothese nichtphilosophische Diskurs, mit dem sich der Philosoph, immer der Hypothese zufolge, eben nicht begnügen kann. Infolgedessen wird die Philosophie, was sie immer schon gewesen ist; sie enthüllt ihre Essenz: Diskurs über den Diskurs, Diskurs zweiten Grades. Der Philosoph *reflektiert* über den Diskurs ersten Grades. Er ist sein *Reflex.* Vielleicht operiert er implizit nach dem allgemeinsten Modell des Diskurses: dem Paradigma des reflektierten Diskurses, der Quintessenz. In der Praxis sprechen die gewöhnlichen Leute miteinander; infolge ihrer Berufe, ihrer ge-

sellschaftlichen Tätigkeiten haben sie diese oder jene Meinungen (doxai). Der Philosoph reflektiert über die im Alltagsdiskurs formulierten Meinungen. Er substituiert sie durch reflektierte Urteile und reife, aus den Inkohärenzen des praktischen Diskurses befreite Begriffe. Er sucht die wahre Meinung, jene, die die Verschiedenheit der empirischen Meinungen und Verhaltensweisen umgreift und beherrscht. Er will die Kohärenz.

Doch leider verweist der Diskurs zweiten Grades, der Diskurs über den Diskurs, sofern er nicht seine eigene Terminologie ausbildet und sich zum Jargon verwandelt, stets auf die praktische Alltagsrede als seine Quelle. Er imitiert sie und zielt bei solcher Imitation auf den totalen und total kohärenten Diskurs. Er ist *Mimesis.* Die Reflexion ist Imitation, und die Imitation reflektiert, was sie imitiert. Der philosophische Diskurs als die Quintessenz des banalen Diskurses ist stets in der Gefahr, nur ein schwächliches Abbild oder Echo der wirklichen Diskurse zu liefern, nachdem er sie zuvor von einigen ihrer Widersprüche, ihrer Kohärenzen und folglich auch ihrer Reichtümer gereinigt hat. Der Spiegel hat nicht alle Dimensionen dessen, was er widerspiegelt (reflektiert), und die Imitation nicht alle dessen, was sie imitiert.

Als Diskurs über den Diskurs sucht er unablässig nach seinem Fundament und läuft ohne Rast und Ende hinter seinem Beweis her. So läuft er Gefahr, die Welt des Diskurses zur philosophischen Wahrheit zu verwandeln - jene Welt, in der irgend jemand irgend etwas redet und mit sich selber spricht, ohne freilich dadurch in Einsamkeit nachzudenken.[11]

Hier beginnt nun in der Tat ein Weg, den Heidegger aufgetan hat. Wenn »alle Denkwege [...] mehr oder weniger vernehmbar, auf eine ungewöhnliche Weise durch die Sprache« führen[12], wenn also die Sprache mehr als ein Kommunikationsmittel ist, vielmehr die »Wohnung des Seins«, könnte dann nicht das philosophische Denken aus einer sehr aufmerksamen Untersuchung der Sprache Hinweise für eine Erneuerung gewinnen? Diese Anregung ist höchst bedenkenswert, um so mehr, als Heidegger sie mit beachtlichen Studien über *Logos, Aletheia, Physis usw. untermauert hat,* was uns anspornt, in derselben Weise auch Praxis, *Techné, Mime*sis und *Poiesis zu* untersuchen.

Heideggers Arbeiten zeigen, wie weit die lebendige Sprache, gefaßt in der totalen Geschichtlichkeit, über die Mechanik des

78

Diskurses hinausgeht, auch über jene Soziologismen und Historizismen, die diesen oder jenen Sinn und dieses oder jenes Wort während einer bestimmten Periode den Bauern zuweisen und diese oder jene andere Auffassung dann den Leuten, die bereits in einer Stadt zusammen leben -eine Zuweisung, die zwar nicht falsch ist, aber trivial bleibt. Die Sprache hat die Umwandlungen des ländlichen ins städtische Leben begleitet. Sie hat sie auch bis zu einem gewissen Grade ermöglicht. Sie hat - als Ursache oder als Wirkung - an den kreativen Akten (den Gründungen und Grundlagen) zwangsläufig mitgewirkt. Dennoch kann auch Heidegger der Schwierigkeit (der Aporie) nicht entgehen: Wenngleich bestimmte menschliche Werke, z. B. eine Stadt, ein Gesetz oder eine Verfassung, nur als benannte und gesagte gegründet worden sein können, so ist doch die Behauptung, daß die Wörter die Dinge *machten,* kaum zur Wahrheit zu erheben. Wenn die Wahrheit Poesie und die Poesie Wahrheit ist, worin besteht dann ihre gemeinsame Quelle? Allein in der Sprache? Gewiß greift die Sprache als Moment der Praxis in jede Schöpfung ein. Wäre sie aber damit die ganze schöpferische Tätigkeit? Keineswegs, nicht einmal während der ursprünglichen und poetischen, naiven und noch ganz frischen Periode der Schöpfung.

Warum also nicht bis zu den vorsokratischen Denkern zurückgehen, um durch eine Wiederherstellung ihrer Worte der neuen Forschung, dem metaphilosophischen Denken Gestalt zu geben?

Freilich geht die Poesie in die Sprache ein, aber kommt sie allein aus der Sprache? Mehr noch: Wenn die Poesie in die Aufhebung der Philosophie miteinbezogen werden muß, können wir dann die Verwirklichung der Philosophie allein von der Sprache erhoffen? Die kritische Untersuchung der Praxis mit all ihren Widersprüchen ist ebenso wie die der Technik einzubeziehen in die Erneuerung einer Meditation, die nicht mehr nur *Reflexion* und *Mimesis* sein wird, sondern erstmals wieder *Akt* und *Poiesis.*

Die Philosophie, schrieb Heidegger, hinkt. Sie trödelt weit hinter den Problemen der Modernität und der gegenwärtigen Praxis her. Er hat recht. Aber sie bleibt nicht bloß weit hinter den Problemen der Technik und der nuklearen Gefahr zurück, sondern sie ist auf der ganzen Linie, an der gesamten Front im Rückstand. Muß man nicht, um diesen Rückstand aufzuholen, den Rahmen ihres Denkens entschlossen durchbrechen, seine Einengungen und Zwänge ausdrücklich verwerfen?

79

Zehnte Aporie: das Erlebte und die Geschichte ,

J.-P. Sartre unternimmt mit der *Critique de la raison dialectique*[13] eine geradezu titanische Anstrengung, um ein Problem zu lösen, das in den älteren Werken dieses mit halbem Körper aus der traditionellen Philosophie hervortauchenden Philosophen nur schemenhaft sichtbar wurde. Welches? Das Problem der Konfrontation des Erlebten und des Geschichtlichen. Es umgreift das Problem der Sprache, da sich diese ja die Ergebnisse sowohl des Alltags wie auch der Geschichte einverleibt. Doch im Maßstab des gewöhnlichen Austauschs zwischen zwei Größen ist es nicht zu fassen. Die Praxis hat neben anderen Aspekten die des Repetitiven und des Kreativen, bzw. des Erlebten und des Geschichtlichen. Allerdings passen diese beiden Seiten der Praxis nicht gut zusammen. Sie entsprechen sich nicht. Keine »spiegelt« die andere »wider«. Das >Erlebte< (oder Gelebte: *le vécu)* läßt sich auf Weniges reduzieren: es ist ein philosophischer Name für die *Alltäglichkeit.* Eine der Absichten des Existentialismus war in der Tat die Beschreibung des Alltäglichen in seiner Trivialität unter Verwendung von Methoden und Begriffen, die noch in der Philosophie befangen waren. Diese Befangenheit verschleierte den Gegenstand und lähmte ein kritisches Vorhaben, das vielleicht imstande gewesen wäre, zugleich ein Erkennen und überwinden des Alltäglichen anzustreben. Die Dürftigkeit des Erlebten dieses unmittelbare Werk der Freiheit - bestürzt den Philosophen des freien Bewußtseins. Durch philosophische Ausweitung und Umsetzung wird die Schäbigkeit des Erlebten nicht verwandelt. Was ist das Erlebte? Es ist der Ekel. Und die Unwahrhaftigkeit. Und das Unbehagen. Und die Verlegenheit oder gar die Hölle unter dem Blick des Anderen... Indessen gibt es hoch oberhalb und jenseits dieser erbärmlichen Unternehmungen der Freiheit die großen Unternehmungen der Geschichte. Denn die Geschichte ist grandios. Mehr noch: sie ist spektakulär. Mag sein, daß sie auch noch anderes ist, denn keiner macht die Geschichte in Unschuld, doch aus dem Blickwinkel des Philosophen, der wahrnimmt, wie sie sich hoch über dem entfaltet, was er schreibt und beschreibt, hat sie Größe. Auf der Bühne der Geschichte spielen große Akteure große tragische Stücke. Wird sie der Philosoph auseinandernehmen, den Tand zerreißen, mit dem die Geschichte sich bedeckt, und zeigen, was für ein Schmierenkomödiant im

80

Tragöden steckt? Er mag es versuchen. Die Geschichte widersteht. Mit dem *homo historicus,* seiner Größe und seinem Elend, wird man so leicht nicht fertig.

Wie also wäre die Diskrepanz zwischen Erlebtem und Geschichtlichem zu vermindern? Es gäbe mehrere Möglichkeiten. Im Namen eines Programms zur Umwandlung des Erlebten kann man zeigen, welcher Reichtum und was für Forderungen sich unter der Trivialität verbergen. Auch kann man in der Geschichte die menschliche Entfremdung aufzeigen. Man kann die totale Geschichte ins Auge fassen, eine Geschichte, die von den Ereignissen nicht gemäß ihrer scheinbaren Größe berichtet und von den Menschen nicht so, wie sie selber von sich reden, sondern die beides, die Ereignisse und die Menschen, aus einer ganz anderen Perspektive des *Erlittenen* neu betrachtet. Man kann erneut und grundsätzlich die Forderung erheben, daß der Abstand zwischen dem Alltäglichen und dem Staatlichen - und das heißt ja zwischen Erlebtem und Geschichtlichem - zu verringern ist. Anders gesagt: Wir fordern, daß das »Erlebte« seine vom Geschichtlichen getrennte Trivialität verliert und das Geschichtliche aufhört, sich in der Praxis, beherrscht von blinden Mächten, von staatlichen und politischen Kräften, vom Erlebten abzusondern.

Aber J.-P. Sartre verbaut sich diese Wege. Der Grund liegt in seiner philosophischen Herkunft: Sartre gehört zur Partei des cartesianischen *cogito,* der Trennung zwischen der res *cogitans* und der res *extensa* (die bei ihm zum Abgrund zwischen dem Fürsich und dem Ansich wird, wobei das Ansich als das »Sein« und das Fürsich als die Wahrheit gilt und der gewaltige Riß zwischen beiden sich mit »konkreten« Existenzen füllt, die scheinbar philosophisch gedacht, tatsächlich aber empirisch konstatiert werden). Ohne Zweifel hat Husserl hier mitgewirkt, auch Fichte. Das *cogito* tut sich auf zum Objekt, zum Anderen. Das Intentionale sucht den Abstand zu überbrücken und nimmt das Objekt ins Visier. Die Methode der Beschreibung des Bewußtseins hat sich perfektioniert; sie nähert sich der formalen Strenge. Sorgfältig klassifiziert sie Problematisches, Kategorisches und Thematisches. Sie lehrt den Philosophen, dies oder jenes in Klammern zu setzen (die Fragmente einer in ihrer Fragmentierung gebilligten Welt), und zwar so gründlich, daß Sartre über lange Zeit (in *Das Sein und das Nichts)* sogar die Geschichte ausgeklammert hat. Der Philosoph weiß, was beschreiben und

erklären heißt. Gleichwohl bleibt das spekulative Verhältnis zwischen Objekt und Subjekt zentrales Thema dieser vom (individuellen) Bewußtsein ausgehenden Philosophie. Sie versperrt sich selbst den Zugang zum (natürlichen und gesellschaftlichen) Sein, desgleichen den Zugang zur Geschichte, die ja im übrigen stets zusammengehören, wenn es denn stimmt, daß die Geschichte immer Geschichte der Menschen ist. Lévi-Strauss trägt einen leichten Sieg davon, wenn er erklärt, daß die »angeblich totalisierende Kontinuität des Ich« nur eine Illusion ist, die von einem bestimmten gesellschaftlichen Leben genährt wird.[14] Fügen wir hinzu: auch von einem bestimmten *politischen* Leben: Die Marxisten - die Politiker, die sich des marxistischen Vokabulars bedienen - machen heute die Geschichte; sie lenken sie mit Hilfe einer summarischen Ontologie (des Materialismus), die sie zur ideologischen Rechtfertigung brauchen, und mit einer hinreichend elastischen Methode, um vorn pädagogischen Dogmatismus überzuleiten zu einer dialektischen Subtilität, die zuweilen an Sophisterei grenzt. Genau diese gigantische Geschichtlichkeit aber, fabriziert mit Hilfe einer mittelmäßigen Philosophie, verfolgt den hervorragenden Philosophen J.-P. Sartre und läßt ihn nicht los. Offenbar hat der offizielle Marxismus, so degeneriert er auch sein mag, noch immer genügend Durchschlagskraft, um einen derart von seinen Rechten überzeugten Philosophen zu erschüttern. Die Positionen, die er in der *Kritik der dialektischen Vernunft* einnimmt, sind in mehrfacher Hinsicht von Interesse: sowohl zur exakten Diagnose des Punktes, an dem die allgemeine Krise der Philosophie inzwischen angelangt ist, wie auch zur Bestimmung der Schwierigkeiten jener besonderen philosophischen Richtung, die von einer »Bewußtwerdung« über das Vollendete ausgeht. Die Kritik dieser unkritischen Kritik wird uns erlauben, den Begriff des metaphilosophischen Denkens zu präzisieren.

Es stimmt, daß der institutionelle Marxismus die Frage des Individuums beiseite gelassen hat. Die Ansätze, die einige Marxisten in dieser Richtung unternommen haben, sind von den offiziellen Ideologen zurückgewiesen worden. Für diese Zurückweisung gab es und gibt es noch immer objektive Gründe. Das Problem des Individuums ist ein praktisches Problem: das seiner vollen und ganzen Verwirklichung. Der Verwirklichung des Individuums und die Verwirklichung der Philosophie gehen zusammen. Da die sozialistischen Gesellschaften nicht reif für die

Aufhebung der Philosophie sind, können sie in der Praxis nicht die Probleme des Individuums anpacken. Zwischen der Ebene des individuellen Lebens und der Totalität der Praxis, zwischen dem Erlebten und dem Geschichtlichen hat das marxistische Denken eine Kluft gelassen, die J.-P. Sartre füllen möchte, indem er die *Vermittlungen* (namentlich die Zwischengruppen) restituiert. Hier zeichnet sich sogleich eine Reihe von ungelösten, schlecht oder kaum wahrgenommenen Problemen ab. Wie nehmen die Individuen an der Geschichte teil? Wie kann das individuelle Bewußtsein - das des im Ereignis Handelnden und das des privilegierten oder für privilegiert sich haltenden Zeugen (des Philosophen, Historikers, Soziologen) - zur Totalität vordringen? Wie werden Handeln und Erkennen möglich, d. h. wie und warum wird Geschichte handelndes Bewußtsein einerseits und Erkenntnis andererseits? Diese Problematik ist von der Forderung nach einer totalen Geschichte nicht zu trennen.

In seiner Absicht, dieses Programm zu erfüllen, gelangt Sartre bisweilen zu durchschlagenden Einsichten. Leider

versäumt er es dann meist, die Intuition bis zum Begriff zu entwickeln. So nimmt er zum Ausgangspunkt das *Bedürfnis* (vgl. S. 166, 201 und 219[15]). Dann aber bleibt, bei Sartre wie auch in D. Mascolos älterem Buch *Le communisme,* die dialektische Bewegung des Bedürfnisses hinter dem zurück, was Marx in den *Manuskripten von 1844* umrissen hatte. Sartre definiert das Bedürfnis im wesentlichen als Mangel und Knappheit, während Marx seine Umwandlung (durch Vermittlung der produktiven Arbeit) zur Werk- und Genußfähigkeit anzeigt, also zum gleichzeitig individualisierten und vergesellschafteten Bewußtsein. Gleichwohl ist es interessant, daß Sartre in seinem Exposé der praktischen Ensembles das Bedürfnis vom individuell Erlebten her eingeführt hat. Desgleichen gibt er eine dialektische Bewegung der Entfremdung an (Entfremdung - Zurücknahme von Entfremdung - neue Entfremdung in dieser Zurücknahme und so fort, vgl. S.110[16]); aber die Grundlage (um nicht zu sagen das Fundament) dieser dialektischen Bewegung bleibt spekulativ eng, handelt es sich doch im zitierten Text um die dialektische Bewegung von Frage, Fragesteller und Infragegestelltem. Im weiteren Verlauf reduziert sich die Entfremdung bei Sartre fast durchgehend auf die »Alterität« (d. h. die Wahrnehmung des »Anderen«).

Nicht anders steht es mit der Idee einer »Gegenwart der Zu-

kunft« und des Möglichen im Projekt (vgl. S. 65, 95, 111 etc.[17]). Der Leser mag wohl bedauern, daß diese Idee nicht zu einer regelrechten Theorie des Möglichen entfaltet und aktualisiert worden ist, jedenfalls nicht in dem zitierten Buch. Ein solches Bedauern setzt voraus, daß man es hier mit einer fruchtbaren Idee zu tun hat. Im weiteren Verlauf restituiert Sartre zwar die Vermittlungen, namentlich die der Zwischengruppen (Familie, Stadt, Ansammlungen etc.), aber er geht kaum weiter als bis zu den interpersonellen Beziehungen. Kann er überhaupt weitergehen? Seine philosophischen Begriffe (Bewußtsein, Fürsich, Ansich) verbauen ihm, was er sucht: den Zugang zum Allgemeinen. Er verbleibt bis auf weiteres im Partiellen, stets in der Annahme, er befinde sich auf dem Wege zum Totalen. Auf dieser Ebene erklärt er höchst intelligent eine Reihe von Aspekten der Praxis, eben jene, die das höchstbewußte Tun betreffen und die man der »Totalisierung« durch ein bewußtes Ich zuschreiben kann: die Vermittlungen zwischen den Individuen, zwischen dem Individuellen und dem Geschichtlich-Gesellschaftlichen. Doch im folgenden neigt die derart privilegierte Vermittlung dazu, die Widersprüche in der dialektischen Bewegung selbst abzuschwächen. Im 1 Bemühen, die Löcher zu stopfen, die der offizielle Marxismus in der Erkenntnis belassen hat, gleitet Sartre unversehens in Soziologismus und Psychologismus ab. Die allgemeine Anthropologie, zu der er einen entscheidenden Beitrag liefern möchte, unterscheidet sich nicht immer ganz klar von der strukturalistischen und kulturalistischen Anthropologie. Den Grund dafür kennen wir bereits und werden ihn noch genauer kennenlernen. Diese wissenschaftlichen Richtungen haben eines mit Sartres Philosophie gemein: Sie ziehen denselben Trennstrich zwischen dem menschlichen Tun und der Natur und verstümmeln so die Praxis, die sie entweder auf das Bewußtsein oder auf die Kultur reduzieren.

Bereits in der Einleitung *(Marxismus und Existentialismus)* stellt der Leser fest, daß Sartre unter dem Etikett »Marxismus« die historische Entwicklung dieses Denkens versteht; mithin akzeptiert er über diesen Umweg das Geschichtliche. Doch sobald er es prüft und kritisiert, tut er es auf ungeschichtliche Weise: Er prüft und kritisiert es *philosophisch.* Sartre, der sehr wohl weiß, daß sich der Marxismus in Dogmatismus verkehrt hat, sucht den Ursprung dieses Dogmatismus in der Marxschen Philosophie,

d. h. in einer Philosophie, die er ohne weiteres einfach Marx zuschreibt. »Der Ursprung dieses Dogmatismus muß in der grundsätzlichen Schwierigkeit des >dialektischen Materialismus< gesucht werden. Marx hat, indem er die Dialektik auf die Füße stellte, die wirklichen Widersprüche des Realismus aufgedeckt. Diese Widersprüche hätten der Gegenstand selbst der Erkenntnis sein müssen, aber man hat sie lieber verschleiert.« *(Critique,* S. 120 [18]). Indem Marx die Hegelsche Identität von Sein, Machen und Erkennen - und folglich auch von Geschichte und Wahrheit - verwarf, hat er Sartre zufolge einen »dualistischen Monismus« verkündet. Er war »dualistisch, weil monistisch« (S. 123 [19]). Demnach hätte also Marx zwischen dem Sein und dem Erkennen, anstelle ihrer metaphysischen Identität bei Hegel, nur eine »problematische« Verknüpfung gelten lassen. Das aber stimmt nicht ganz. Als Marx die Hegelsche Systematisierung zerbrach (oder vielmehr ihren Bruch feststellte), erfaßte er das, was Lévi-Strauss zu Recht, obgleich die Gültigkeit des Begriffs bestreitend, das »Sein des Wandels« nannte. Sartre betrachtet den Marxismus philosophisch. Er definiert ihn ausgehend von Hegel als einen philosophisch problematisierten Hegelianismus. Er bringt ihn von Anfang an unter die Kategorien der Philosophie. Was er beiseite läßt, ist die radikale Kritik der Philosophie überhaupt, die Theorie von der praktischen Aufhebung der Philosophie, die Theorie der Praxis.

Marx betrachtete die politische Ökonomie als die Wissenschaft von der Sparsamkeit, vom haushälterischen Umgang mit den Ressourcen (so wie man von jemandem sagt, er gehe mit seinem Geld ökonomisch, d. h. sparsam um). Er kritisierte sie, indem er in ihr die Erkenntnis der (bis in unsere Tage spontanen und unbewußten) Verteilung der Arbeiten und der Güter in armen Gesellschaften aufzeigte, Gesellschaften unter der Herrschaft von Kasten oder Klassen, die von den anderen Gruppen und manchmal auch von sich selbst - Enthaltsamkeit verlangen. Diese ungleiche

und ungerechte Verteilung wurde und wird noch immer durch das Recht sanktioniert. Die Aufhebung der Ökonomie, d. h. das Ende des Mangels, geht Hand in Hand mit der Aufhebung dieses uralten und feierlich-förmlichen Rechts. Marx spielt häufig auf Gesellschaften an, die er bereits »historisch« nennt, aber historisch nicht im Sinne des ökonomischen Wachstums im Kapitalismus und schon gar nicht im Sinne einer endlich

85

bewußten (erkannten, gemeisterten, also wahrhaft geschichtlichen) Entfaltung im Sozialismus. Er hat seine Theorie nicht ausgeführt, insbesondere nicht die der »asiatischen Produktionsweise«, aber er hat ihre Tragweite klar bezeichnet. Außerhalb des kumulativen Prozesses, auf einer Basis unweit der Natur und der archaischen Gemeinschaft, wurden umfangreiche politische Gebäude errichtet (Reiche), die durch Stagnation oder Regression ihrer Basis oder durch Eroberung von außen dem Zerfall geweiht waren. In diesen Gesellschaften konnten *eine gewisse* Mehrarbeit und ein geringes Mehrprodukt von den herrschenden Gruppen abgeschöpft und zu ihrem Genuß oder für ihre Werke angeeignet werden. Diese herrschenden Gruppen, die noch keine Klassen waren, mußten ihre Existenz und ihre privilegierten Tätigkeiten (als Krieger, Administratoren, Ideologen) vor der Gemeinschaft, von der sie nicht vollkommen abgelöst waren, noch *rechtfertigen.* Unter ihren Werken gab es eins, das besonders hervorragend war und auf das wir schon mehrfach unseren Blick gerichtet haben: die Stadt. Was wir begreifen müssen, ist das Doppelgesicht dieser Gesellschaften: Gewaltherrschaft, aber *auch* Kreationen in Kunst, in Symbolen, in Stilen, in der Kultur, in der Weisheit und schließlich in der Philosophie. So und *nur so* - nur unter diesem Doppelaspekt - können wir sie begreifen, und zwar nicht bloß die Gruppen, mit denen sich die Ethnologie befaßt, sondern auch die großen imperialen Gesellschaften in Asien, im präkolumbianischen Amerika, in Griechenland und in Rom. Sartre beschreibt in brillanten Ausführungen (S. 166 ff. [20]) das Bedürfnis und entdeckt von da aus die »Welt des Mangels«. Nachdem er derart den Mangel zur Welt gemacht hat, läßt er sich seine widersprüchlichen Aspekte entgleiten. Das einzige, was diese Aspekte klären würde, wäre indes die Dialektik der Bedürfnisse, die von unserem Denken so lange reproduziert wird, bis Bedingungen entstehen, unter denen sich der Wunsch *(désir)* vom Bedürfnis unterscheidet und zum Wunsch nach dem Werk, nach verfeinertem Genuß wird, in Gewalt oder Grausamkeit, in Weisheit oder Größe. Daher rührt jenes Problem, das Marx gestellt und nicht gelöst hat: Wie ist es möglich, daß die Werke großer Gesellschaftsgruppen, die ihre Herrschaft mit Gewalt etablierten oder aufrechterhielten, indem sie mitten im Mangel das karge gesellschaftliche Mehrprodukt an sich rissen, uns dennoch interessieren können? Woher rührt das Beständige dieser Werke der Kunst, der Kultur,

86

des Denkens, dieser Überbauten vergangener und oft erschreckend gewalttätiger Gesellschaften?

Verbindet sich die Frage der Tiefe archaischer Werke nicht mit der Frage des Wunsches oder Verlangens*? Wenden sich diese Werke nicht an ein tiefes Verlangen: das Verlangen nach einem Stil des Lebens, ja überhaupt nach einem Stil des Verlangens selbst? Marx hatte diese Frage in Umrissen schon gesehen. Was wird mit der Kunst, was geschieht mit der Weisheit und mit der Philosophie, diesen Formen der Sehnsucht, und der Hoffnung, wenn es keinen Mangel mehr gibt?

Weil Sartre die systematisierte Naturphilosophie (die Dialektik der Natur) vermeiden will, dabei aber noch in den Begriffen der philosophischen Systematisierung denkt, geht er schließlich so weit, die Existenz der Natur überhaupt zu streichen; sie hat keinen Platz in seiner Philosophie. Zwischen dem Ansich und dem Fürsich, wo soll man da den Baum, das Tier, das Kind unterbringen, die weder das eine noch das andere sind? Und was mit der Natur entgleitet, ist womöglich die Essenz des Bedürfnisses und des Wunsches, und das ist noch gewichtiger als nicht zu wissen, wo man im philosophischen Weltbild das >schlichte Lebewesen< ansiedeln soll. So geht der Philosoph bis zu den letzten Implikationen jeder Philosophie des Bewußtseins, die allenfalls das »Objekt« wiederzufinden vermag, nicht aber die Physis oder das »Sein«. Nach der dialektischen Vernunft erscheint die Natur als der ontologische Bereich (vgl. S. 1361 [21]) des Anti-Dialektischen: als das Träge, das »Praktisch-Inerte«. Diese Qualifikation ersetzt das An-sich in Das *Sein und das Nichts,* ohne damit viel Gewinn erbracht zu haben, trotz der Versuche einer Einfügung in die Praxis und die Geschichte.

Gewiß gibt es Dinge und Stabiles und Strukturen in diesem präzisen Sinn. Können wir sie aber auf eine »Welt der Dinge« und der reinen Tätigkeit reduzieren? Nehmen wir einen Tisch: Sein Holz ist tot, oder doch beinahe. Um ihn herzustellen, hat man einen Baum getötet. Im gleichen Maße, in dem das tote Holz des Tisches sich weiter verändert, nicht in seinem Tode fixiert ist, verändert und vernutzt sich auch der Tisch; er nutzt sich ab. Es ist also richtig, daß die menschliche Arbeit oft am »Praktisch-

* Der Terminus *désir* (hier mit Majuskel: Désir) wird je nach Kontext und Gewicht mit Wunsch oder mit Verlangen oder mit beidem wiedergegeben. Anm. *d.* Übers.

87

Inerten« operiert: am Stabilen. Sie *macht* es träge. Sie stabilisiert. Sie fixiert. Doch davon abgesehen haben wir Menschen es durchaus auch mit *lebendigen* Bäumen zu tun; es gibt Leute, deren Arbeit darin besteht, sie zu kultivieren, um Früchte zu produzieren. Andere fällen sie, zersägen sie, bearbeiten sie. Das Holz eines lebendigen Baumes ist nicht absolut verschieden vom toten Holz dieses Tisches, gleichwohl ist es anders. Zudem ist dieser Tisch ein Ding, vielleicht auch ein Werk, sofern er eine gewisse Schönheit besitzt. Was den Baum betrifft, so könnten wir mit Hegel und Engels sagen: Er negiert sich in der Frucht; die Negation dieser Frucht in der Erde, als die Negation der Negation, läßt einen neuen Baum entstehen. Das wäre nicht falsch. Ansonsten aber könnte man sich fragen, ob solche Sätze unsere Kenntnis der Bäume erweitern. Mehr noch: Reproduzieren 'sie eine wirklich vorhandene dialektische Bewegung? Was sie darstellen, ist ein Zyklus, also eher eine Wiederholung als ein Werden, und man sieht kaum, höchstens vage (die Erde und die Frucht), wo die Widersprüche am Werk sind. Es stellt sich also durchaus die Frage nach der Dialektik in der Natur. Man kann der Auffassung sein, daß sie eine akzeptable Hypothese ist, die sich freilich, wie jede Hypothese, durch ihre Fruchtbarkeit zu beweisen hat, nicht durch die systematische Interpretation der vorläufigen Fakten und Ergebnisse der Naturwissenschaften. Der Forscher kann lediglich *dialektische Modelle* für die natürlichen Prozesse konstruieren und diese Modelle dann anwenden, mehr nicht. Er hat nicht das Recht, ein Modell zur ontologischen Wahrheit zu verwandeln. Dieser Hinweis gilt ebenso für die Welle und die Korpuskel wie für den Baum und die Frucht. Nimmt man dies als gegeben, so wäre es seltsam, wollte man der Natur die konkrete Existenz absprechen, indem man sie auf <las ungeteilte und tote Ding, auf die Sammlung der Sachen reduziert. Es hieße wahrhaftig dem rohesten Materialismus die Hand reichen, dem Materialismus des kruden und einzelnen Dings.

Die Natur, d. h. das Sein, löst sich bei Sartre ins Antidialektische auf, in Trägheit. Weder der Baum noch das Tier finden Platz in seiner Philosophie, weder das Wachstum noch der Niedergang. Im Gegensatz zu Heidegger hat er nicht über die physis der griechischen Denker nachgedacht. Er blieb der Gefangene dieser Kategorien: eines Mechanismus der Natur, der unverbunden neben einem Finalismus des Bewußtseins steht. Das verleiht

seinem Denken eine unerwartete Dürre. J.-P. Sartre reflektiert über die Dinge, die Stabilitäten, die Strukturen wie über die Knochen eines Skeletts. Da haben wir es, das Träge; zweifellos mußten diese Knochen mit Fleisch überzogen, mit lebendiger und bewußter Tätigkeit umgeben sein. Gewiß ist das richtig. Er vergißt nur einen wichtigen Umstand. Die Knochen entstanden *zugleich* mit dem Fleisch; auch die Knochen waren lebendig. Der Tod, der sie preisgibt als das Träge, während das fleischliche Leben vergangen ist, stellt uns eine Frage. Er stellt uns viele Fragen, darunter die nach der Analyse, die tötet und erkennt. Nehmen wir eine Muschelschale, wie man sie auf dem Strand findet: Sie hat eine Struktur, sie erlaubt, die Muschel nach Art und Gattung zu klassifizieren. Gleichwohl ist sie das Werk eines aktiven Lebewesens, das zu Lebzeiten übrigens weich und unklar strukturiert war. Das tote Holz, das ausgetrocknete Gerippe, die leere Muschelschale - das ist für Sartre das *Sein.* Können wir Antwort geben auf die Fragen des Seins, das für das Nichts und für den Tod lebt, also für die Strukturen, die das Leben hinter sich zurückläßt?

In Sartres Denken herrscht ein großer Mangel: Mit der Natur und dem Sein (das aufs »Ansich« reduziert ist) entschwindet auch die Poesie. Das Denken Sartres - als das genaue Gegenteil zu Heidegger - zerstört die Poesie als Stil und Wort und die Poiesis als Begriff. Sartre denkt ans »Machen«; er meditiert nicht über die Produktion und die Kreation. Seine Philosophie tendiert zum allzu bewußten und allzu straff organisierten, reinen Diskurs. Seine Dialektik wird zur inneren Dialektik des Bewußtseins, das er dem (trägen) Ding entgegensetzt.

Freilich wissen wir, daß er vom Bewußtsein *als Akt* ausgeht, als dem Prototyp der Wirklichkeit und Intelligibilität, und dies, obwohl er das transzendentale Bewußtsein verwirft. Sartre faßt das Bewußtsein als ein handelndes, im Akt existierendes, nicht als ein metaphysisches. Ist es aber nicht gerade dadurch, gerade weil er es als Akt, also durch sich selber faßt, noch immer und immer weiter metaphysisch? Zwar ist nach Sartre das Bewußtsein nicht mehr absolut und ursprünglich geschlossen wie in der cartesianischen Schule (das cogito, die Monade), aber es ist relativ geschlossen, da es auf der einen Seite (subjektiv) durch den Mangel bestimmt und begrenzt wird, und auf der anderen (objektiv, d. h. auf der Seite des Objekts) durch das Ding, durch das Träge, mit

dem es zu tun hat. Dieses Träge ist gleichzeitig vor und *im* Bewußtsein. Mithin bestimmt es das Bewußtsein. Das Bewußtsein öffnet sich zum Trägen, und das Träge verschließt es wieder.

Dieses zunächst individuelle Bewußtsein wächst im Kampf gegen seine Schranken und Fesseln. In seinen Beziehungen zu den Anderen gerät es in Wallung und berennt das Hindernis: das Träge. Dadurch entsteht ein soziologisch faßbarer Prozeß zwischen den Individuen. In diesem Prozeß konstituiert sich als wichtige Vermittlung die »fusionierende Gruppe« (vgl. S. 391[22]): Sie ist vermittelt durch ein Ereignis, eine für die Beteiligten unmittelbare Realität, und zugleich Vermittlung zu etwas anderem in der Zeit. In jeder Etappe, in jedem Aufblühen des Bewußtseins kommt das Träge erneut zum Vorschein. Jeder Form dieses Trägen steht frontal ein Bewußtsein gegenüber: Gegen-Finalität,

Gegen-Gruppe, Anti-Menschliches, Trägheitsfeld, repetitive Serien, Strukturen, Trägheitssozialität etc. Auf jeder Stufe empfindet das Bewußtsein (die bewußte Dialektik oder die Dialektik des Bewußten) von neuem seine Schranken und durchbricht sie. Durch eine Reihe von Durchbrechungen und Aufwallungen konstituiert es allmählich immer größere Gruppen - bis hin zu denen, die Geschichte machen, allen voran die Klassen. Nehmen wir zur Verdeutlichung unserer Kritik die *Stadt:* Sartre vermag sie nicht als ein *Werk zu* sehen, das durch *poietische Akte* geschaffen worden ist, durch Akte, die die Polis gegründet, ihr Gesetz verkündet, ihren Rahmen definiert und ihre Instituionen oder auch die der ganzen Gesellschaft in Monumenten verkörpert haben - und zwar insgesamt in einem Verhältnis zur Praxis. Für Sartre kann die Stadt lediglich der träge Rahmen sein, in dem sich - unter günstigen. Umständen - Aufwallungen, Aufstände und Revolutionen ereignen.

Derart geht Sartre an die Untersuchung der Klassen und der Klassenverhältnisse heran. Bei ihm enthüllen sich die Wirklichkeit und das Bewußtsein der Klasse nicht auf der Basis des Ökonomischen in der kapitalistischen Gesellschaft; er verweist das Ökonomische ins Träge, genauer: in den Mangel der Sachen, in die antimenschliche Welt. Ebensowenig entsteht das Bewußtsein im Gegenüber zu einer anderen Klasse, da der Widerspruch nur im Innern eines konstituierten Bewußtseins aufbricht, was seine Konstitution voraussetzt. Der Widerspruch bildet sich nicht in einem geschichtlichen Kampf, zwischen komplexen Formen

90

des Bewußtseins (Ideologien, gesellschaftliches Bewußtsein, bewußte Fragmente der Praxis), sondern gegen die Trägheit, die er enthält: die Erfordernisse des praktisch-trägen Feldes. Diese Bildung vollzieht sich innerhalb des Bewußtseins der Gruppe. Die Ansammlungen werden durch ihre innere Spannung zu Gruppen, desgleichen die Klassen.

Der Klassenkampf wird definiert als das, was »die Trägheit des Kollektivs auf die dialektischen Kampfgruppen hin überschreiten« läßt (S. 744[23]) - eine Formel, die dadurch, daß sie das Kollektiv auf das Träge reduziert, den Klassenkampf an die bewußtesten Repräsentanten der Klasse delegiert, an handelnde Minoritäten und, letztlich, an kleine Gruppen. Sind es Parteien oder bloß Aktivisten und vorpreschende Stoßtruppen? Gleichviel, in jedem Fall verengt sich der Ausgang zur Geschichte. Es ist unvermeidbar: Wer vom Bewußtsein und seinen Prozessen ausgeht, kann nur bei begrenzten und sehr bewußten Gruppen anlangen; dabei wird dann die reale Basis dieser Gruppen übersehen. Nehmen wir die Kommune von 1871 zur Illustration der Analyse; wer war denn da in Aktion? Kleine Gruppen? Nein. Es war die ganze Stadt mit ihren organischen Elementen: den Stadtteilen; die Stadt als Gesamtkomplex, mit ihren großen gesellschaftlichen Gruppen: Handwerker, Arbeiter, Frauen. Dazu dann die Ideologien.

Der Staat erscheint überhaupt nur in der »Manipulation der inerten Serialitäten« (S. 612[24]). Es wäre interessanter, uns zu sagen, wie der Staat die aktiven Gruppen durch Manipulation *träge macht* und sie sich einverleibt, indem er sich ihrer Aktivitäten bemächtigt. Die Werke und Produkte der menschlichen Tätigkeiten werden auf allen Ebenen allein durch die Trägheit definiert. Auf jeder Ebene erscheint das Ding erneut *im* Bewußtsein, während es zugleich auch für es und vor ihm wieder da ist.

Niemals - soweit wir sehen - erfaßt Sartre die menschlichen Tätigkeiten in der Bewegung, dort, wo sie sich entfremden und sich letztlich im Werk oder Produkt verlieren (verdinglichen), wodurch sich die Aufhebung vorbereitet und ankündigt. Ist nicht aber gerade diese dialektische Bewegung die Essenz des Kapital? Sartre nimmt das Ding und das Bewußtsein als zwei einander gegenüberstehende Größen: Sie entstehen und wachsen gemeinsam. Er befaßt sich mit ihnen in einer Ambivalenz zwischen Empirismus und Ontologie, zwischen Konstatierung und speku-

91

lativer Konstruktion. Und stets fehlt der Übergang, das Hinüberwechseln von einem Aspekt zum anderen - folglich auch die dialektische Einheit der Widersprüche, folglich der dialektische Widerspruch und die dialektische Bewegung selbst. Er geht am Grundproblem vorbei: am geschichtlichen Verhältnis zwischen dem gesellschaftlichen Menschen und seinen Werken.

Das umfangreiche Programm, das sich Sartre gesetzt hat, wäre akzeptabel, sofern man es klärt, vervollständigt und auf die Füße stellt. In der vorliegenden Form ist es dazu verurteilt, lediglich einen Teil der Geschichte zu erfassen: die Momente des höchsten Bewußtseins. Was wir jedoch brauchen, ist nicht die Unterwerfung der Praxis unter die Kategorien einer Philosophie, sondern die Wiederaufnahme der Kritik und die Aufhebung der Philosophie durch vertiefte Untersuchung der Praxis (indem wir zwischen der *repetitiven* und der *kreativen* Praxis unterscheiden, indem wir der dialektischen Bewegung der letzteren in der als total gefaßten Geschichte nachgehen).

Es geht nicht darum, der vollendeten Geschichte ein philosophisches Zertifikat auszustellen, indem man vom Erlebten oder Existentiellen ausgeht, sondern darum, ausgehend von einer Wiederaufnahme des kritischen und dialektischen

Denkens auch die Geschichte als eine vollendete Tatsache zu kritisieren. In diesem Sinne kann man, mit Methoden und Begriffen, die man sich angeeignet hat (ohne die aus der Philosophie überkommenen Methoden und Begriffe von vornherein auszuschließen, aber indem man sie umwandelt), eine neue Einfügung des theoretischen Denkens in die kreative Praxis ins Auge fassen. *Conditio sine qua non:* Die Theorie vom Absterben des Staates muß wieder aktuell werden. Wenn nach wie vor die Politik der Schlüssel zur Lage ist, so bleibt diese Theorie nach wie vor der Schlüssel zum marxistischen politischen Denken. Jedem steht frei zu erwidern, diese Theorie sei veraltet und das authentische Denken von Marx - also auch die Wiederherstellung dieses Denkens - habe allenfalls noch anekdotische Bedeutung. Jedem steht frei zu behaupten, man müsse den Dialog mit dem historisch gewachsenen Marxismus von heute führen (und nicht mit Marx, mit den Denkern des antiken Griechenland oder noch anderen Gesprächspartnern). Aber dann soll er es explizit sagen, und das heißt: in der Theorie.

J.-P. Sartres Programm, wie es sich heute abzeichnet, läuft Gefahr zu scheitern. Er strebt in heroischer Anstrengung nach

einer philosophischen Summe, doch ohne ein Kriterium, das das Wichtige vom Akzidentellen unterscheidet: ohne irgend etwas, das anzeigt, was *uns betrifft* und was uns *nicht betrifft.* Sartre versucht sich auf seine Weise, mit seinen Voraussetzungen, an einer totalen Geschichte. Doch es sind eben diese philosophischen Voraussetzungen, die ihm solche Geschichtlichkeit untersagen. Man könnte noch ein strengeres Urteil fällen: Dieses Werk begnügt sich (wie jede spekulative Konstruktion) mit einer Reihe von Tautologien, die viel Platz füllen, ohne je sich als das zu geben, was sie sind, weil sie sich unter dialektischen Pseudobewegungen verbergen. Eine dieser Tautologien lautet: *Wenn es Verdinglichung der Tätigkeiten geben soll, muß es Dinge geben.* Eine solche Aussage, die der Karikatur nahekommt, erweckt Illusionen. Der Leser glaubt, er habe gedacht, Fortschritte gemacht, begriffen, etwas gelernt. Dabei wiederholt er eine Tautologie. Er befindet sich in der Redundanz, in der *Mimesis.* Er imitiert seinen philosophischen Lehrer, der selber nur einen enormen und trivialen Satz wiederholt. Das tatsächliche Problem hieße, die dialektische Bewegung der Entfremdung, die zu ihrer strukturellen Grenze, zur Verdinglichung tendiert, auf ihrer Ebene zu erfassen, d. h. genau jenen Übergang zu begreifen, den Sartres Reflexion überspringt, indem sie sein nacktes, totes und letztlich tautologisches Resultat als das Wesentliche nimmt, was dann zu jener Gleichsetzung der Struktur mit dem Trägen führt, in deren Namen Sartre am Problem der Strukturen, der Gleichgewichte und Stabilitäten, ihres Verhältnisses zum Werden in allen Dimensionen der Praxis nach unserer Ansicht vorbeigeht. Er läuft Gefahr, bestimmte Kategorien des Marxismus metaphysisch zu behandeln: das Bedürfnis, die Praxis, das revolutionäre Handeln. Er greift sie auf; er trennt sie voneinander; er hypostasiert sie und macht sie zur »Welt«.

Die *Kritik der dialektischen Vernunft* bezeugt die tiefen Schwierigkeiten, mit denen sich die Philosophie heute herumschlägt. Gerade durch sein philosophisches Bemühen (d. h. durch sein Bemühen um die Philosophie) gerät Sartre in die Nähe des offiziellen Marxismus. Auch steht er näher, als er meint, an einer theologischen Geschichts- und Evolutionsphilosophie, für welche die Lehre von Teilhard de Chardin ein prächtiges Beispiel gibt. Zweideutige Nachbarschaften. Die Dialoge ergeben sich ganz natürlich. Wir behaupten hier beharrlich, daß sie auf einem

grundlegenden Mißverständnis der Philosophie beruhen.

Maurice Merleau-Ponty hatte von Anfang an dem Marxismus nahegestanden, während Sartre ihm erst begegnet war, nachdem er eine erste philosophische Systematisierung versucht hatte (in *Das Sein und das Nichts).* Merleau-Ponty hat die Kategorien der philosophischen Debatte, die an die Stelle der Theorie von der Aufhebung der Philosophie getreten war, zunächst akzeptiert, um sie dann zu verwerfen. Er glaubte, den totalen, erschöpfenden Diskurs von einem logisch-ontologischen Dilemma her erreichen zu können: *entweder* Primat des Seins (des materiellen, natürlichen) *oder* Primat des Denkens (des Geistes, des Bewußtseins). Dieses Dilemma erschien dem Philosophen bald als unerträglich. Es enthält eine Option zwischen zwei Haltungen, zwei Postulaten, zwei philosophischen Traditionen - dem Objekt und dem Subjekt -, die beide gleichermaßen unhaltbar sind. Für Merleau-Ponty sind das reine Ding und das reine Bewußtsein beide nicht möglich und nicht denkbar. Der Philosoph kann nicht von zwei Unmöglichkeiten, zwei einander gegenübergestellten Abstraktionen ausgehen. Merleau-Ponty meinte nun, sein ontologisches Prinzip *dazwischen* ansiedeln zu können, zwischen dem Sein und dem Bewußtsein, zwischen dem Ansich und dem Fürsich. Im Unterschied zu Sartre war es ein ontologisches Prinzip, das er suchte, und durchaus nicht der Ansatz im Bewußtseinsakt einer totalisierenden Erkenntnis. Er glaubte, dieses Prinzip in der Ambiguität zwischen den beiden Gliedern zu finden. Somit ersetzte er das Dilemma durch eine Formel, die er nicht ohne Grund für dialektischer hielt: *Weder* das eine *noch* das andere und beide gemeinsam. Weder das Sein noch der Geist, weder das Ding noch das Bewußtsein, sondern was *zwischen* ihnen liegt. Diese Position hätte in der Tat den Anforderungen des dialektischen Denkens (»ja und nein«) Genüge getan, hätte sie nicht zugleich die _Aufhebung der Philosophie selber verlangt. Mithin hat Merleau-Ponty zwar etwas Wesentliches im Marxschen Denken erfaßt: daß die Produkte und Werke der Menschen zur Autonomie *tendieren,* ohne sie jemals vollkommen zu erreichen. Aber es scheint, daß er das Gegenstück dieser dialektischen

Bewegung *nicht* erfaßt hat. Für die kritische Analyse sind die systematisierten Philosophien und die Kategorien der Ontologie nicht mehr gültig.

Auf der anderen Seite glaubte Merleau-Ponty, aus dem Schei-

94

tern der proletarischen Revolution in einem fortgeschrittenen Industrieland (in Frankreich nach der Befreiung) , auf eine Zweideutigkeit der Geschichte schließen zu können. Die These von der zweideutigen Geschichte verbindet sich mit einer Ontologie der Zweideutigkeit. Der Philosoph hat zwei ontologische Unmöglichkeiten genommen (zum einen das isolierte, reine und schlichte Ding, zum anderen das reine Bewußtsein, den reinen Akt des isolierten Bewußtseins), um sie dann eine durch die andere zu negieren und zugleich - unter Berufung auf eine phänomenologische Verhaltens- und Wahrnehmungspsychologie - derart zu vermengen, daß sie ein »Gemisch« bilden, das er schließlich dem Körper selbst zuweist, dem körperlichen Dasein der Menschen in ihrer natürlichen und gesellschaftlichen Umgebung, sodann auch der Geschichte. Statt, ausgehend von Ding und Bewußtsein und von Ansich und Fürsich, die Schwierigkeiten der Metaphysik als solcher mit allen ihren Kategorien zu erfassen, wollte Merleau-Ponty die traditionelle Ontologie zugunsten der Zweideutigkeit retten: ein fragwürdiges Vorgehen. Es sieht die Probleme bis zu einem gewissen Punkt, um sie dann zu umkreisen oder gar zu umgehen. Dabei verlieren sie ihre Schärfe. Schwierigkeiten und Widersprüche zerfließen in der Ambiguität. Die Konfrontation des Erlebten und des Geschichtlichen verschwimmt in einer Art Halbschatten. War diese so wohnlich eingerichtete Zone des, Helldunkel nicht eine Zuflucht, ein Versuch, die Krise der Philosophie zu überspielen?
Die theoretische Position Maurice Merleau-Pontys war kaum zu halten. Sie stellte sich weder ins Objekt noch ins Subjekt, weder ins Ansich noch ins Fürsich, auch nicht in ihrem Konflikt (wie es Sartre versucht hat) und auch nicht ins jenseits dieser philosophischen Bestimmungen. Eine Art Nostalgie veranlaßte Merleau-Ponty, die Ontologie zu vertiefen. So sehen wir ihn in seiner letzten Schrift - *L'oeil et l'esprit* - *auf* einem gewundenen Weg zum Heideggerschen Denken, d. h. zu einer Philosophie des Seins, zu einer sehr exakten Vision - handelt es sich doch um gemalte Kunst - des philosophisch gefaßten Seins. Leider ist er zu früh gestorben, um diesen Weg zu Ende zu gehen. Ohne Zweifel hätte er (wie Sartre und wie Heidegger selbst) zwei Philosophien oder zwei Annäherungsweisen an die philosophischen Probleme gehabt, wobei (im Unterschied zu den beiden anderen Forschern) die zweite philosophischer als die erste ausgefallen wäre.

95

Elfte Aporie: Vater und Sohn, Lehrer und Schüler

Wie verstehen wir Nietzsches Ausspruch »Gott ist tot«? Ein Ausspruch mit gewaltigem Widerhall, ein wahrhaft *poietisches Wort!* Die Lesarten, denen wir begegnen, sind kraftlos. Die des traditionellen rationalistischen und empiristischen Philosophen lautet. Nietzsche formulierte eine heftige Kritik des traditionellen Denkens, das die Wahrheit ins übersinnliche transponierte. Die platonische Theorie der Ideen hat die Philosophie und die christliche Theologie geprägt. Als sie seit langem bereits erschüttert war, hat ihr Nietzsche den Gnadenstoß versetzt. Was da stirbt, ist eine abstrakte Konzeption des Transzendentalen. Wir könnten diesem Kommentar hinzufügen, daß die Rehabilitierung des Praktisch-Sinnlichen und aller *Sinne* des *Sinns* schon von Marx besorgt wurde und also Nietzsche, wenn man ihn so interpretiert, kaum von Belang ist. Entgegengesetzt, aber nicht weniger oberflächlich ist die Lesart des materialistischen und atheistischen Philosophen: Der Aberglaube verschwindet, obgleich die Macht der Kirche den Glauben und Aberglauben überdauert; die religiöse Entfremdung läßt nach; der Glaube reduziert sich auf eine individuelle Haltung, die man tolerieren kann, wenn sie kein politisches Gewicht mehr hat. Es gibt keinen Gott; endlich fängt man an, das zu begreifen. Nun kann sich eine profane, laizistische und humanistische Moral herausbilden. Demnach hätte also Nietzsche einfach die materialistische Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts zu einer energischen Formel verdichtet. Man kann sich nur wundern, welch große Resonanz dieser *digest* gefunden hat ... Der Gläubige schließlich erwidert: In der modernen Welt geht der Glaube verloren, selbst wenn die Kirche und die Kirchen als Institutionen sich halten, selbst wenn man sich einem gewissen Ökumenismus annähert. Mit dem Glauben schwindet die Moralität, und mit der Moral erlöschen die Verbote, die Sanktionen und die Ängste. Der Immoralist obsiegt, und die Werte lösen sich auf. Keine Werte ohne Gott! Wir geraten unter die Herrschaft der Angst, in einen unerträglichen Nihilismus. Beweis: Nietzsche selber und die Konsequenzen seiner Theorie, die Folgen seines 'verzweifelten Protests.

Ist es ein Zufall, daß diese Lesarten entweder philosophistisch oder theologisch sind? Wagen wir uns nun an die stärkste, an die gefährlichste Hypothese heran - mit dem Vermerk, daß sie,

96

wenngleich sie die Phantasie freisetzt und eine Art von poetischer Erforschung des Unmöglichen oder eines jenseits des Möglichen erlaubt, doch nicht ohne Ironie zu nehmen ist. Die Ironie lehrt uns, die halb träumerischen, halb begrifflichen Erkundungszüge nicht ganz ernst zu nehmen. Sie bringt uns bei, mit den beunruhigendsten Wahrheiten

und gefährlichsten Irrtümern zu *spielen.* Erlauben wir uns also ein paar Augenblicke philosophischer Ironie. Dem Leser bleibt überlassen, diese Seiten mit derselben Ironie zu lesen. Eine neue Version, die dunkler als die genannten und mit Sicherheit poetischer ist, schreibt Nietzsche eine unerwartete Lehre zu: *Gott hat existiert. Er ist gestorben.*

Machen wir einen Versuch. Die Gottheit wurde von der Menschheit zur Zeit ihrer Geburt *erlebt.* Die Religion war also nicht bloß eine auf der menschlichen Schwäche begründete Institution, auch nicht nur eine von den Menschen selbst bewirkte Projektion der eigenen Kräfte auf den Bildschirm der Wolken. Das Heilige und Göttliche (und wohl auch das Verfluchte und Teuflische) ist nicht einfach auf überbau zu reduzieren, auf Ideologien und noch wenig systematische Ausnutzung primitiver Ängste.

jemand oder etwas (die freilich nicht einfach nur jemand oder etwas waren) hat aufzutauchen versucht. Aus dem unendlichen Universum herauszutreten mühte sich das Bewußtsein eines endlichen Seins. Die Theologien bezeugen es, und vor ihnen die Kosmogonien und Mythologien, jede auf ihre Weise. Die christliche Theologie zerbricht bei ihrem Versuch, über diese Genesis Klarheit zu gewinnen, die Einigkeit Gottes: der *Vater - ist* das nicht das Universum, die Natur? Und ist der *Sohn,* das *Wort,* nicht das aufkommende Bewußtsein, so daß der Logos als Sohn Gottes zugleich auch des Menschen Sohn ist? Und was die letzte Versöhnung, den *Geist* betrifft, so kommt er ja nur virtuell, nur als Horizont der Horizonte ins Spiel.

Seit seinem Auftauchen bereits zerstückelt, mußte dieses unendliche Bewußtsein des endlichen Seins sich bald schon unter das *Gesetz der Welt* beugen: unter die Endlichkeit. Was in der Welt geboren wird und aus der unendlichen Welt (dem Universum) entsteht, ist immer endlich. Was im unendlichen Werden hervortritt, hat stets eine Bestimmung, also Grenzen. Die Anwesenheit des Heiligen und Göttlichen in der Geschichte zur Zeit der Geburt des Menschen zeigt einen Gott, der zu *sein versuchte.*

97

Gott war (und bleibt) der Versuch und die Versuchung, mitsamt seinem Widerpart, dem Diabolischen und Verfluchten.

Gott stirbt keinen schönen Tod. Er mußte getötet werden - ein unfaßbarer Akt, außerhalb der Grenzen des Fassungsvermögens. Um zu sein, sich zu proklamieren, mußte der Mensch Gott töten. Wir müssen ihn immer noch, vielleicht sogar jeden Augenblick wieder töten. Was wäre demnach das Göttliche? Die absolute Spontaneität, die reine Geburt des Emportauchenden, die Begegnung oder die Chance einer paradiesischen Begegnung zwischen Mensch und Natur. Das Göttliche schafft den Kampf und das Handeln ab. Es paßt nicht in die Praxis, es fügt sich ihr nicht ein. Es impliziert, daß die Praxis suspendiert wird.. Wer hatte es übernommen, Gott zu ermorden? Die Philosophie und die Philosophen. Sie haben es nicht geschafft. Weit besser erfüllten die Religionen selber diese Aufgabe. Sie zerstörten das Göttliche, indem sie es festschrieben und institutionalisierten. Sie ließen es in den Riten und Dogmen gerinnen. Dennoch ist der Tod Gottes damit nicht zu Ende. Es gibt immer noch viele Menschen, die Gott dienen oder zu dienen glauben. Sie töten ihn und tragen seinen Leichnam. Inmitten dieser Mörder des Göttlichen erleben wir noch immer den Tod Gottes. Christus? Das ist der tote Gott, der jeden Tag rituell getötet wird von denen, die seine Gegenwart behaupten, die meinen, daß er für sie sterbe und die in ihm zu leben glauben, womit die Christlichkeit einen unerwarteten Sinn bekommt. Um das Göttliche und seinen Ort in der Geschichtlichkeit des Menschen kennenzulernen, muß man hinter das Christentum zurückgehen - zur Wiege der Religionen: zum alten Orient. Bereits die Griechen durchlebten den Niedergang des Göttlichen. »Pan ist tot« - war es nicht dieses *Wort,* mit dem das Ende der Jugend des Menschen und zugleich das Ende des Göttlichen bezeichnet wurde? Mithin wäre die Geschichte der Religionen nicht in rationalistische Sprache zu übersetzen, sondern in ihrer Literatur zu betrachten (was radikale Kritik keineswegs ausschließt), desgleichen die Geschichte der Philosophie, die nicht anders als die der Religionen Teil der Geschichte des Seins und Bewußtseins ist. Die Religion suchte das Heil in der Transzendenz; die Philosophie setzte auf die Immanenz. Für die Religion enthielt der Mensch in sich weder den Grund seines Seins noch den Grund seiner Vernunft, noch den Sinn seines Lebens. Die Philosophen dagegen verkündeten, der Mensch trage

98

den Grund seines Seins, seinen Seinsgrund, in sich selbst. Gleichwohl kamen sie niemals aus dem Dilemma heraus, das die Religion aufgeworfen hatte: Der Mensch hat sein Sein nicht in sich. Darum *gibt* es das Sein des Menschen, menschliches Sein. Zwischen dem Menschen und dem Sein ist eine Spaltung, eine Dualität. Folglich muß sich der Mensch entweder dem Sein unterwerfen oder dagegen revoltieren. Entweder er klammert sich an das Sein oder er verschreibt sich dem Nichts, gerät in den Nihilismus und ist dem* Scheitern geweiht ... Um aus diesem Dilemma herauszukommen, mußte erst die Philosophie zugrunde gehen, war es erst nötig, daß die spezifisch philosophischen Begriffe (u. a. die der Immanenz und der Transzendenz) gleichermaßen in Mißkredit gerieten und man begann, die Lage des Menschen anders als mit solchen Begriffen zu fassen. Bestimmt sich die Zukunft des Menschen durch die *Aneignung* seines Seins, eben der Natur, so muß vorab jene Vorstellung widerlegt werden, die den Menschen von seinem Sein trennt. In der Praxis ist sie bereits widerlegt. Die Spaltung hebt sich auf im Akt. Religion und Philosophie verschwinden mitsamt ihrem nie gelösten Konflikt. Was ist es, das da stirbt? Eine ernste Frage, die leicht und zugleich

schwer zu beantworten ist. Was da stirbt? Alles, was gelebt hat; alles, was es gibt: die unter dem Begriff vom Ende zusammengefaßte Totalität. Zahlreiche Philosophen haben sich das Ende und den Tod nach einem biologischen oder physiologischen Schema vorgestellt, das sie einer wenig ausgefeilten Vorstellung von der Natur entnahmen; der Tod als das Resultat eines natürlichen oder geschichtlichen Prozesses: des Werdens überhaupt, das die einen auf die höchste und die anderen auf die tiefste Stufe der Wirklichkeit und des Denkens versetzten. Rechnen wir unter diese Denker auch Hegel und sogar noch Marx, obwohl bei ihnen mehr als ein Gedanke aus diesem Schema ausbricht. Seither, in der Periode der niedergehenden Philosophie, hat man den Tod in eine Beziehung zur menschlichen Lage gebracht, zum Sein oder zum Bewußtsein des Menschen. Der Mensch kennt den Tod. Er weiß, daß er sterben muß. Die Kunst und selbst die Erkenntnis gelten als Ergebnisse des Bemühens, dem Tod zu entrinnen, etwas Beständiges zu schaffen. Die Philosophie enthielte demnach eben dieses Bemühen und zugleich ein langes, stets von neuem begonnenes Nachdenken über das Ende, über den Tod und über seinen Sinn.

99

Wäre es aber nicht auch vonnöten, über die Vollendung und das Ende der *Werke* des Menschen nachzudenken (des Menschen weder als ein Prozessen unterworfenes Naturwesen noch als ein Wesen außerhalb solch wundersam mechanischer Natur)? Diese Werke sind weder einfach *die* Natur noch einfach *die* Menschen, und doch lassen sie sich außerhalb eines Verhältnisses zwischen Mensch, Welt und Natur nicht verstehen. Die Werke sind niemals jemand, Abbild ihres Schöpfers oder gar *des* Schöpfers, gleichwohl haben sie eine Originalität, die der Originalität menschlicher Wesen durchaus nahekommt. Sie verändern sich je nach Person oder Individuum. Sie sind auch niemals bloß etwas ebensowenig wie jene gebieterischen Realitäten, die gleichfalls Kreationen und Werke sind: die Gesellschaft, die Stadt. Sogar die Ware und das Geld, die *verdinglichen,* sind nicht einfach bloß Dinge, sondern Verhältnisse, die sich aus Dingen ergeben. Es ist wichtig, sie nicht in einem groben Schema von Verdinglichung und Objektivität zu fassen. Die Werke werden geboren, leben und sterben; sie existieren. Es scheint, daß sie sich auf bestimmbare Sektoren oder Bereiche verteilen (Religion, Kunst, Philosophie, Politik etc.), trotz ihrer Interferenzen und Zusammenhänge. Es scheint auch, daß sie allesamt einen Aufstieg, einen Höhepunkt und einen Niedergang kennen (oder um es noch »natürlicher« auszudrücken: eine Jugend, eine Zeit der Reife und ein Altern).

Was stirbt da? Zunächst einmal alles, was *das Menschliche* definierte - was es durch etwas anderes definierte. Mit Gott vergehen: *das Wahre, das Schöne, das Gute,* die drei absoluten Größen. Auch die Schönheit, die sich als unsterblich proklamierte, muß sterben, ebenfalls, das Sein, das SEIN der Theologen und Philosophen, dem Menschen *hic et nunc* zugänglich, wenngleich außerhalb seines Zugriffs, jenes große Sein, das doch nur ein kleines war, Sein ohne Nichts, Unendliches ohne Endlichkeit. Desgleichen stirbt, was die Autorität über die Menschen begründete (oder zu begründen schien), sowie das, was die Vollendung, das Glück, die Freude, die Ideen und die Werte definierte (oder zu definieren schien).

Mit Gott stirbt auch die Gerechtigkeit. Mehr noch als der Garant des Wahren, Inhaber des Guten und Beschützer des Schönen war Gott *der Gerechte* und *der Richter.* Er versprach die schließliche Umkehrung, die Wiedergutmachung des Unrechts,

100

das Ende der Lüge und der Gewalt in der Welt. Mit dem Gerechten und dem letzten Gericht verlieren Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ihr Fundament und ihren Sinn. Die Willkür der Macht hat die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit ersetzt. Einst mußte die Ungerechtigkeit aus Furcht vor dem Großen Richter die Maske der Gerechtigkeit, der Justiz überziehen, also sich verstecken und lügen, also den Schein von Gerechtigkeit annehmen, also Kompromisse schließen und den offenen Eklat vermeiden. Nun aber demaskiert sich die Willkür. Justiz ist nur noch eine Entscheidung der Gewalt. Es gibt keine Ungerechtigkeit mehr; man hat sie unterdrückt. Indes, mit dem Richter und dem Gericht, mit der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit kommen auch die Rechtfertigungen zu Fall. Wo die Rechtfertigung der Gewalt sich entschleiert, hört Gewalt für immer auf, gerechtfertigt zu sein.

Mithin fällt mit der Entfremdung des Menschen auch das, was den Menschen definierte. Gott ist tot: Alles ist erlaubt. Nichts begrenzt mehr die Grausamkeit, die Gewalttätigkeit und die Willkür. Alles ist erlaubt: Alles ist möglich. Also wird auch *der Mensch* möglich. In der Wüste, wohin ihn der Tod Gottes geworfen hat, schreitet er voran; er wandert durch die kosmische Einsamkeit, auf den Schultern noch immer den Leichnam seines Gottes. Er entdeckt seine erschreckende Verfügbarkeit.

Fähig und schuldig des Mordes an Gott (Akt und Beweis seiner Freiheit), verpflichtet sich der Mensch zu *sein.* Im Angesicht des Seins zwingt er sich, das Sein zu erlangen. Er- befreit oder entblößt sich vom Äußerlichsein (vom Anderssein als er selbst) und macht sich auf den steinigen Weg zum Möglichen: zu seinem Freisein.

Der Tod Gottes bedeutet den Mord an Gott. Der Mord an Gott bedeutet das Ende einer Welt, des Göttlichen, und das Ende eines Moments des Menschen. Das Ende eines entfremdeten Moments des Menschen zeigt die Geburt des

Menschen zu sich selbst an (oder besser: die Fortsetzung der Enden und Geburten, der sich bildenden Welten, der Momente, Abfolgen und Formen).

Geburt und Tod gehen zusammen. Die *Aufhebung* umfaßt beides. jemand oder etwas (die niemals völlig jemand, niemals ganz etwas sind) wird geboren und stirbt. Als ein Sterbliches muß das, was geboren wird, etwas verlieren: ein Sein, eine Gegenwart. Es entfernt sich, tritt aus dem Sein aus und verliert es. Doch es

101

gewinnt auch etwas: zunächst einmal sich selbst.

Daher der notwendige und schwierige Gebrauch des Begriffs der *Entfremdung*. Das Weltlich-Werden (oder Welt-Werden, die Welt im Werden, das Werden der Welt) ist gleichzeitig entfremdend, entfremdet und ent-entfremdend, d. h. Entfremdung beseitigend - es ist zugleich verwirklichend und entwirklichend. Was in seiner Hinsicht entfremdet, kann in anderer Hinsicht verwirklichen und Entfremdung beseitigen, indem es Verwirklichung und Aktualisierung ermöglicht. Der Kampf gegen die Entfremdung kann sich als Weg zu einer noch tieferen Entfremdung erweisen. Daher definiert sich Entfremdung niemals allein durch *eines* der vorhandenen Glieder (die in ihrem reziproken Vorhandensein miteinander im Konflikt liegen), auch nicht durch den möglicherweise fruchtbaren Schmerz ihres Konfliktes, sondern nur durch den *Stillstand der Aufhebung* (durch die Blockierung des Möglichen).

Wie anders ließe sich eine dialektische Bewegung denn bestimmen? Das Schema des Werdens durch ein einziges Merkmal, des einseitigen Werdens durch Aufstieg und Vollendung, kommt aus der aristotelischen Metaphysik. Es mündet in unbeschwerten Rationalismus, in blöden Optimismus, in die Theorie vom ununterbrochenen Fortschritt, in Naturalismus, bürgerlichen Materialismus und linearen Evolutionismus. Die Entwicklung - sofern es Dialektik gibt - kann nicht umhin, zugleich Gewinn und Verlust, Aufstieg und Verfall, Wachstum und Niedergang, Geburt und Tod zu umfassen.

Der Mensch wird als Gattung geboren, indem er im Universum stirbt (im Unendlichen). Er fällt aus dem Unendlichen ins Endliche. Er erscheint in seinem Licht auf der Erde am Ende eines langen Werdens ohne bestimmbare Grenzen in der vergangenen Zeit und im Raum, eines kosmischen, physischen und organischen Werdens mit dem durchaus nicht ganz falschen Schein einer Finalität; denn der Mensch »ist« tatsächlich das Ende dessen, was die Reflexion den Evolutionsprozeß oder einfach die Evolution nennt. Um auf die Welt zu kommen, stirbt er auf der Welt: Er verliert die unerschöpfliche Kraft der kosmischen Mächte, die göttliche Spontaneität des Lebens, die animalische Naivität und Unschuld. Aber die Welt fährt fort, die menschliche Gattung von allen Seiten zu umgeben, und das spontane Leben läßt sie nicht im Stich. Diese erste Geburt dauert lange. Die Welt behält einen

102

Sinn; behielte sie keinen, so hätten der Himmel und das Meer, die Erde und das Licht für uns keine *Gegenwart* mehr. Die Welt berührt die Menschen doppelt: durch den erbitterten Kampf, zu dem sie sie nötigt, und durch ihre sanfte und nährende Gegenwart (zwei Aspekte, die in der Imagination, in der Praxis und in der Reflexion durcheinandergehen).

Die analytische Untersuchung der materiellen Bedingungen des organischen Lebens oder seines Übergangs zum Bewußtsein oder auch seiner historischen Bedingungen (namentlich der Arbeit) übersetzt lediglich die poetische Beschreibung der Totalität in eine exakte Sprache, in die Sprache der Reflexion. Diese poetische Beschreibung der Totalität findet zurück zur Unmittelbarkeit des Erlebten (die Geburt usw.), wodurch sie Authentizität erlangt. Könnte die poetische Beschreibung nicht zum universal Empirischen vordringen, sofern sie zuvor durch die Reflexion gereinigt worden ist und diese dann überwunden hätte? Neben der effizienten Exaktheit wissenschaftlicher Erkenntnis gibt es durchaus noch andere Wahrheiten, auf anderen Stufen, auf einer anderen Ebene, in anderem Maßstab.

Der Mensch wird als Individuum geboren, indem er in der mütterlichen Welt stirbt. Das ist das zweite Moment des Individuums, seine zweite Geburt. Denn seine Geburt hat viele Formen (in Begriffen der empirischen Reflexion: biologische Geburt, physiologische Geburt, gesellschaftliche Geburt, sexuelle Geburt etc.). In beispiellosem Kontrast wird das individuelle Menschenwesen, dieses Produkt und Ende eines unermeßlichen Werdens, zu *früh* geboren: Es kommt zur Welt ohne die Fähigkeit, sich selbst zu erhalten - ein Umstand, durch den es in Abhängigkeit gerät und der überhaupt eine große Rolle in seiner Bildung spielt. Das Individuum geht durch seine Mutterwelt hindurch, die in die Abgründe des kosmischen und animalischen Lebens hinabreicht und sich in seiner Kindheit und darüber hinaus in seinen Bildern noch verlängert. Um zu sich selbst geboren zu werden, kann das Individuum nicht umhin, durch zahlreiche Konflikte hindurch den Zerfall und Tod seiner Mutterwelt zu durchleben. Im Durchgang durch diese Prüfung übernimmt es sein Sein (seinen Körper, sein Geschlecht, seine Fähigkeiten und Anlagen, seine Umwelt und seine Zeit) und sein NichtSein (seine Verfügbarkeit, seine Unsicherheiten, sein hervortretendes Bewußtsein), insgesamt also seine individuellen und gesellschaftlichen Ziele, seine Aufgaben,

103

seine Möglichkeiten. Was es durchmacht, ist eine zwieschlächtige Erfahrung: Ende und Anfang, Tod der kosmischen, archaischen, primitiven, kindlichen, imaginären Weit - und Aufstieg zur Freiheit.

Ist das *alles?* Nein. Welche anderen Geburten, welche sonstigen Tode nimmt der Mensch noch auf sich, wenn er auf dem Wege zu sich selber ist, d. h. zu seiner Möglichkeit und zu seinem Freisein? Welche Momente macht er durch, indem er den notwendigen Zerfall einer als total erlebten Teilwelt erfährt?

Nietzsche hat es entdeckt: Der Mensch muß auch durch den Tod Gottes hindurch (durch den Tod des Heiligen und des Verfluchten, des Göttlichen und des Bösen, der Schönheit und der Häßlichkeit usw.) und das heißt: durch den Tod des *Vaters*. Warum also diesen distinkten, zusammenhängenden und durcheinandergemengten Momenten - das Kosmische, das Mütterliche, das Väterliche oder Göttliche - nicht noch weitere Momente hinzufügen, als da wären:

- die *Philosophie* (die wie Gott den Menschen definierte, indem sie ihn durch eine andere Wahrheit entfremdete);
- die *Ökonomie und ihre Geschichte* (bis einschließlich zum Weltkommunismus);
- die *Politik und der Staat* (dito: Sie definieren den Menschen von außen und von oben);
- *die Kunst* (die den Menschen durch blendende Erleuchtungen definiert und das Menschliche durch außerordentliche Augenblicke, also immer noch durch äußerliche, die noch im Streben nach Befreiung entfremdend sind).

Wenn sich herausstellt, daß die Schönheit sterblich ist, wie können wir dann noch an die Ewigkeit der Werke, an die Göttlichkeit der Kunst glauben? War nicht jede große Epoche der Kunst eine Trauerfeier zu Ehren eines dahingeschwundenen Moments? jede einzelne von Geschichte und Zivilisation gewonnene Form oder Struktur enthält mithin zugleich einen Sieg und eine vitale Erniedrigung. Müßte daher nicht jede einzelne dieser »Welten« als Prüfung durchlebt werden, also bis zum letzten: bis zu ihrem Ende, ihrem Zerfall? Woraus folgt, daß keine von ihnen zerfällt, solange sie sich nicht expliziert, solange sie nicht *alle* ihre Virtualitäten entfaltet hat und erst wenn sie *alles* mit sich erfüllt, *alles* an sich gezogen hat: erst wenn sie sich zur Totalität (und folglich als beendet) proklamiert hat. Im Laufe dieser Entfaltung

104

- und erst *nach* dieser illusorischen und maßlosen Proklamation vermag die schon seit jeher in dieser »Welt« verborgene Negativität sich zu behaupten, diese Welt zu dementieren, zu zerfressen, auseinanderzunehmen und niederzuschlagen. Nut eine vollendete Totalität kann offenbaren, daß sie nicht *die* Totalität ist. So zeigt sich das Gesetz der Welt (das dialektische Verhältnis zwischen Unendlichem und Endlichem). Jedes dieser Momente (jede dieser Welten) hat sich mithin verweltlicht, mondialisiert oder wird sich mondialisieren.

Bevor der Mensch seine lange Reise beenden, zur Begegnung mit sich selber gelangen, sich selbst ins Gesicht schauen kann, muß jede dieser Welten sich ablösen, sich behaupten, sich verabsolutieren, fetischisieren, verallgemeinern und als mondial darstellen. In diesem Sinne erklärt die Geschichte der Religion die Weltgeschichte: Sie enthält das »enzyklopädische Kompendium« der »theoretischen Kämpfe« (Marx). Jede Kritik beginnt immer wieder mit der Kritik der Religion; jede radikale Kritik erklärt aber auch die Geschichtlichkeit des Menschen, d. h. die Totalität des zurückgelegten und noch bevorstehenden Weges: das Schicksal - das Schicksal der Freiheit. Nach der Kritik der Religion kommt die Kritik des Staates und der Politik. Sie vereinigen und verschneiden sich gegenseitig.

Die Endlichkeit des Menschen und sein Verhältnis zur Welt werden sichtbar in der Mondialisierung. So wird im Laufe jeder einzelnen Vollendung das Menschlich-Weltliche sich selbst zum Hohn. Die Religion hat die menschliche Welt beherrscht; dadurch hat sich das Göttliche diskreditiert und selber zerstört. *Mundus est immundus.* Mondialisiert und mondän geworden, ist Gott verendet. Der Gestank der Verwesung beleidigt noch heute unsere Nasen. Doch schon ist etwas anderes in den Vordergrund gerückt, hat den verfaulenden Kadaver beiseite gestoßen und sich zu Höherem als Gott proklamiert, indem es sich seinerseits mondialisierte. Was? Die Ökonomie (die produktive Arbeit) und die Politik. Also der Staat, jenes weltliche Monstrum, das kälteste der kalten Monstren. Und der Ästhetizismus. Und die Technizität.

Die Anbetung des Staates, dieses größten Fetischs, den es jemals seit Gott auf Erden gab, bestätigt den Tod des Göttlichen. Die Mondialisierung der Politik und des Staates verläuft durch Angst und Wut, durch Haß und Rebellion, durch Ströme von Blut über

105

einen Weg, der gesäumt ist von Monumenten der Anmaßung und der Maßlosigkeit. Sie geht Hand in Hand mit einer radikalen Kritik der politischen Entfremdung (Marx). Auch die Geschichte des Staates enthält ein Kompendium der Weltgeschichte. das Verzeichnis ihrer praktischen Kämpfe.

Es gibt noch weitere imaginäre und reale Welten (die sich durch ihre Aufhebung als real und zugleich imaginär erweisen): die der Imagination selber und der Kunst, auch die der philosophischen Abstraktion.

Das Philosophisch-Werden der Welt und das Weltlich-Werden der Philosophie (Marx), die mit dem Hegelschen System und dem darin gerechtfertigten Staat bereits weitgehend erfüllt waren, vollenden sich mit der offiziell gemachten Philosophie in den sozialistischen Staaten und mit der Mondialisierung des Staats und der Politik. So durchleben wir die höchste Ausprägung und das Absterben dieser nicht voneinander zu trennenden Abstraktionen: der Philosophie und des Staates, der spekulativen und der politischen Repräsentation.

Gleichzeitig durchleben wir auch den Zerfall jenes ästhetischen Imaginären, das die aufgehobenen Momente des Erlebten reaktiviert (das Kosmische, das Archaische, das Göttliche, das Mütterliche und das Kindliche). Der moderne Ästhetizismus entfremdet das menschliche Leben, indem er es diesen Momenten unterwirft. Abstraktes und Imaginäres, miteinander verfilzt, verschärfen sich gegenseitig; gemeinsam widmen sie sich der Zerstörung und Selbstzerstörung. Um es näher an der Empirie auszudrücken: Die *Massenmedien* bedeuten den unersättlichen Konsum einer vermassten und im Augenblick ihres Sieges todgeweihten Kultur; sie bedeuten zudem die weltweite Entkräftung sowohl der Abstraktion, die sinnlich wird, als auch der Erfindung von Bildern, die ins Erlebte eingreift, bis es zur Verwechslung kommt, als auch schließlich des Politischen und des öffentlichen, die das Private von allen Seiten umstellen und in es eindringen. Insgesamt bedeutet dies alles den aufs äußerste gesteigerten Fetischismus und zugleich die Profanierung der Fetische, die Verunreinigung und Beschädigung sowohl des erhabenen Abstrakten als auch des entrückten Imaginären. Mystifizierend wie sie sind, gehen die Formen der Massenkommunikation eng mit der Unfähigkeit zur Kommunikation überhaupt einher. Desgleichen gehört der Sprachfetischismus eng mit der Zerstörung von Sprache zusam-

men. Die Vermischung des Privaten und des Öffentlichen schließlich geht Hand in Hand mit der Vertiefung ihrer Spaltung, mit ihrer Verstümmelung und wechselseitigen Zerstörung.

Muß noch gesagt werden, daß wir zwar nicht das Urteil, wohl aber die Ironie schon seit geraumer Zeit (weitgehend) beiseite gelassen haben? Indem wir der abenteuerlichsten aller Hypothesen nachgingen, gelangten wir zu Urteilssätzen. Sind es Urteile, die von der Hypothese abhängen? Vielleicht lösen sie sich auf einer bestimmten Artikulationsstufe von ihr ab. Man muß nicht unbedingt und im Wortsinne den Tod (und Mord) Gottes akzeptieren, um den Entwicklungsgang der menschlichen Werke und ihr Verhältnis zu begreifen. Es genügt zuzugestehen, daß die Philosophie sich im Kampf gegen die Religion und auch gegen den Staat konstituiert hat. Jedesmal, wenn sie kühne Schlachten schlug, ist der Kampf härter geworden. Aber sie hat Kompromisse nicht vermeiden können, schlimmer noch: auch die Versöhnungen und Symbiosen nicht. Darum war sie auch außerstande, ihre Gegner zu besiegen. Die Philosophie entfaltete sich *gegen* ihre Widersacher und zugleich *mit* ihnen. Sie verkam, als sie Bündnisse mit ihnen schloß und dabei selber zum eigenen Höhepunkt gelangte. Sie war nicht einmal imstande, das Schicksal ihrer Gegner aufzuzeigen: Vollendung und Ende. Um dieses historische Schicksal zu begreifen, bedurfte es schon eines Begriffs von der Aufhebung der Philosophie, d. h. von der Philosophie als Werk.

Seit jeher enthielt die Philosophie zugleich Ideologie, Utopie und Mythos (im heute verallgemeinerten und übrigens recht vagen Sinne des Wortes, das bei uns eine gewisse Form von Illusion bezeichnet und nicht mehr, wie bei den Griechen, ein konkretes, durch Figuren, Bilder und Symbole wahrgenommenes und transponiertes Verhältnis zwischen Mensch und Natur). Als Vorstellung, die ihre eigenen Prämissen und ihren Zusammenhang mit der Praxis mißachtete oder ignorierte, als deformierter oder verstümmelter Reflex des »Wirklichen« in seiner Bewegung, war die Philosophie eine Ideologie. Als Interpretation der Welt, die vergebens sich bemühte, die Welt allein durch die Kraft des Geistes zu verändern, als Suche nach kohärenter Reinheit in einer zumindest widersprüchlichen, wenn nicht gar chaotischen Welt, war sie Utopie. Insofern sie eine Vorstellung der Ursprünge des Menschen sowie eine Projektion dieser Vergangenheit in die

künftige Vollendung des Menschen enthielt, war sie utopisch und mythisch zugleich. Die Rolle des Mythos ist in der Periode ihres Absterbens noch gewachsen, eben weil die Philosophie als solche, insbesondere nach Hegel, als eine Geschichte, eine Verkettung, erschien und der Philosoph zu einer Figur wurde. Heutzutage gibt es einen Mythos des Philosophen.

Was für unglückselige Vorfahren oder Zuspätgekommene waren es nur, die da schreiben konnten: »Der Philosoph wird der Anführer sein«? In Wahrheit nähert sich der Philosoph viel eher dem *Vater* und die philosophische Haltung dem Paternalismus. Wie der leibliche Vater, der Familienvater, *zeugt* der Philosoph. Er erzieht, mit Zuckerbrot und Peitsche, mit eiserner Hand (das System) in samtenem Handschuh (der überzeugende Diskurs, die Rhetorik). Durch seine Schüler ruft er die Menge zu sich und versucht, allmählich die Gesamtheit der Menschen zu seinem Glauben zu ziehen. Der

Philosoph ist der geistige Vater. Seine Schüler schwanken zwischen obstinater Wiederholung der angelernten und kaum verstandenen Formeln und ehrfurchtsvoller Betrachtung des unerreichbaren Modells: des *Meisters* und, durch ihn, des *Wahren*. Sie befinden sich mitten in der *Mimesis. So* überträgt sich von Generation zu Generation (oder würde sich übertragen, wenn das philosophische Modell gelungen wäre) der wahre Diskurs, der Diskurs des Philosophen.

Wie der Philosoph einen Teil seines Prestiges und seiner Macht aus der Vaterschaft entlieh, so wurden umgekehrt der Vaterschaft ähnliche Dienste durch die Philosophie erwiesen. Der Sohn ist Sohn seines Vaters, er wiederholt den philosophischen Diskurs seit Aristoteles und drängt damit zugleich die Frau, die Natur und die Gesellschaft, d. h. die Praxis beiseite. Der Vater bringt die Form herbei und drückt sie der unförmigen Materie auf, der reinen und leeren Fähigkeit: der Frau. Der Vater hat in seinem Erbe *die Idee* und die Ideen. Der virtuelle und geistige Samen, den er empfängt und weitergibt, enthält die spezifischen und gesellschaftlichen Merkmale des menschlichen Wesens von außerordentlichem Zuschnitt: die feste Essenz, die Entelechie, den letzten Grund und die höchste Vernunft. Die Philosophie, dieser letzte Grund, diese höchste Vernunft, ist das (endlich wahre) System. So stützen sich die philosophische Vaterschaft und die der Familie seit Jahrhunderten gegenseitig; beide theoretisierten sie anfechtbare Gebräuche oder Normen, die inzwischen

verschlissen sind.

Der Vater hat seine Größe gehabt. In patriarchalischen Zeiten war er als Erzeuger und Häuptling der Lenker einer Gemeinschaft, der er diente, die er benutzte und gelegentlich mißbrauchte. Diese Größe ist dahin, wie die des Ritters oder des Propheten, wie viele andere Größen. übriggeblieben sind nur Spuren: Worte und Wendungen, Bilder, Symbole, ethische Modelle. Die semantischen Spuren, vermehrt um ein paar funktionale Reste, genügen, um die Rolle am Leben zu erhalten. Indessen haben die malträtierten oder mißachteten Elemente - die Frau, das Kind, die Gesellschaft - ihre »Realität« zurückgewonnen, nicht ohne übertreibung oder Illusionen. Die Funktionen sind verschwunden, aber Formen überdauern (vor allem in der Sprache), und Institutionen verlängern, was historisch zerfällt. Wie der Philosoph wird der Vater zur Institution. Die Psychoanalyse steuert einige Elemente zur Erklärung und Kritik dieses Mythos vom Vater bei, aber sie erklärt ihn nicht als einen Mythos, und ihrer Kritik fehlt es an Radikalität. Der soziologische und der politische Aspekt geht ihr ab, desgleichen auch die Verbindung zu einer breiteren Praxis als der einer bloßen Behandlung von Neurosen.

In diesem Sinne steht der Sozialismus, so wie er heute ist und trotz (oder gerade wegen) seiner höchst anfechtbaren und fehlerhaften Seiten, in der Tat an der Spitze des Fortschritts. Indem er Stalin als den Vater der Völker proklamierte, hat er die Vaterschaft härter getroffen und schlimmer diskreditiert, als es die Proklamationen und Ausschweifungen der wildesten anarchistischen Familiengegner vermochten. Indem er die Philosophie offiziell machte, die philosophische Raison offen zur Staatsraison erklärte und das philosophische System (unverhüllt und praktisch, nicht bloß in der Abstraktion wie noch Hegel) zum politischen System erhob, beschleunigte er den Tod des Philosophen und die Metamorphose der Philosophie. In gleicher Weise führt er die Kunst zur Zerstörung durch Selbstzerstörung. Er räumt den Weg mit dem Bulldozer frei: mit seinem Staat.

In den kapitalistischen Ländern ist die Philosophie nur im begrenzten Rahmen der Universität, der Bildung und der Pädagogik institutionalisiert. Man lehrt sie und hat dieser Lehre einen großen Freiraum gelassen, so daß sie unter bestimmten Umständen eine Zuflucht für die Freiheit sein kann. In den sozialistischen Ländern hat man eine obligatorisch gewordene Philosophie offi-

ziell gemacht. Das Ende der Philosophie ist nahe, vorausgesetzt, der Marxismus schärft seinen Stachel, die radikale Kritik, und richtet ihn gegen die Ungeheuerlichkeit des offiziellen Marxismus, gegen die Staatsideologie. Vorausgesetzt auch, die authentische marxistische Theorie tritt wieder an die erste Stelle: die Theorie von der Verwirklichung der Philosophie im Zuge ihrer Aufhebung.

In direkter Konfrontation stehen sich die Mythen des nichtphilosophischen Lebens, d. h. des Alltagslebens, und der philosophische Mythos, d. h. der Mythos vom Philosophen, gegenüber. Auf der Seite der nichtphilosophischen Welt entdecken wir eine erstaunliche Trilogie: den Mythos des Vaters, den Mythos vom Erwachsensein und den Mythos vom Eintritt ins Leben. Alle drei sind Aspekte ein und derselben Vorstellung, die einstmals fundiert war, inzwischen aber abstrakt und phantastisch geworden ist. Der Vater ist der Erwachsene schlechthin; er formt Erwachsene, die an seine Stelle treten. Der Erwachsene ist der gemachte, komplette, der fertige Mensch. Er ist, stark und mächtig. Er ist gemacht, weil er sich gemacht hat, indem er das Leben akzeptierte, wie es ist, mitsamt seinen Grenzen, aber indem er es ausfüllte, soweit es innerhalb der Grenzen nur irgend ging. Er hat Schluß gemacht mit den Ungewißheiten und Torheiten der Jugend; er ist die Form, die der unförmigen Materie aufgedrückt worden ist, jener reinen und leeren Fähigkeit: dem Leben, dem Erwachsenwerden. Er hat die Chance, zugleich der klassische Typus und (jedenfalls nach Péguy) der

»Abenteurer der modernen Zeit« zu sein. Um solche Fülle in sich aufzunehmen, war es nötig, ins Leben einzutreten, wie man in ein väterliches Haus eintritt: mit einem Schritt über die Schwelle, durch die große Eingangstür, vor .der man zuvor die Irrtümer und Illusionen niedergelegt hat, als wohlerzogenes Kind oder als der heimkehrende verlorene Sohn.[25]

Angesichts dieser Alltagsmythen, die zusammen ein Ganzes ausmachen, proklamiert sich der Philosoph zum Vater, zum ewigen Erwachsenen, Bildnis des fertigen Menschen, das ihn ankündigt und verkündet, ihm zur Geburt verhilft. Er beschreibt ihn, gibt ihm auf doppelte Weise Gestalt: in sich selber als menschliches Wesen und im System. Er ordnet den Eintritt ins Leben - und zwar nicht nur für dieses oder jenes Kind, sondern für die ganze menschliche Gattung.

Die Mythen der Philosophie und der Alltäglichkeit stehen

einander gegenüber. Sie »reflektieren« einander, einer als Spiegel des anderen und beide als Spiegel einer Situation, die sich aufzuheben im Begriff ist - eben genau jener, in der die nichtphilosophische Alltäglichkeit und die nichtalltägliche Philosophie einander gegenüberstehen, sich gegenseitig lächerlich machen und gemeinsam in den Abgrund gleiten.

Vergebens suchen die verschiedenen Verteidiger der Philosophie sich zu retten, indem sie sich an die Wissenschaft, an die Kunst oder auch nur an die Kunstkritik, an Okkultismus oder an irgendeinen Strohhalm klammern. »Die Funktion des Philosophen«, so schrieb L. Brunschvicg, »hat nichts von ihrer Tragweite und Effizienz verloren, weil er gewissenhaft genug ist, sich eng an die Exaktheit, Subtilität und Komplexität der wissenschaftlichen Entwicklung zu halten.«[26] Vergebens. Der Philosoph hat jede Funktion verloren, außer er wird zum Promotor der offiziellen Ideologie und der Staatsraison. Er hat seine wesentliche Funktion verloren: die der radikalen Kritik.

Nun verstehen wir auch die immer häufigeren Revolten gegen die Philosophen und die Philosophie. Nietzsches Subtilität, die ja *noch* philosophisch war, rückt in die Ferne; sie war nur ein Übergang. Hören wir die erbitterte Revolte: »Ich habe mich in dem Moment von der Philosophie abgewandt, als es mir unmöglich wurde, bei Kant noch irgendeine menschliche Schwäche zu entdecken. [...] Im Vergleich zur Musik und zur Poesie ist die philosophische Tätigkeit von einer kraftlosen Trockenheit und suspekten Tiefe, die nur den Zaghaften und Lauen Respekt einflößen. [...] Die Philosophie zu betreiben ist nicht fruchtbar; es ist bloß ehrbar. Philosoph ist man immer ungestraft: ein Metier ohne Schicksal, nur dazu da, voluminöse Gedanken in die leeren und freien Stunden einzufüllen, in Leute, die mit dem Alten Testament, mit, Bach, mit Shakespeare partout nichts anzufangen wissen. [...] Die wahren Probleme beginnen erst, wenn man die Philosophie durchlaufen und ausgeschöpft hat.«[27]

Hören wir auch die zynische Revolte, die Parodie. Es sieht ganz so aus, als könne man einen beliebigen philosophischen Text von einiger Berühmtheit nehmen, seine Schlüsselworte durch andere ersetzen (z. B. »das Sein« durch »die Blödelei«), ohne daß bei solchem Wechselspiel der Diskurs sinnlos würde (seine »Invarianz« verlöre): »Getreu der Heideggerschen Theorie, nach der die menschliche Blödelei sich von der Welt und vom Ich verkün-

digen läßt, was sie ist, vollzieht sich meine Selbstvorstellung stets durch das Dickicht eines Geblödel-Feldes; solches Vorgehen bietet unter anderem den Vorzug, eine Verwechslung der unmittelbar-bei-sich-seienden Blödelei mit dem Blödel-Subjekt zu vermeiden, weich letzteres zu enthüllen es einer Vermittlung bedarf.« [28]

Der leichten, aber ebenfalls destruktiven Parodie begegnen wir allenthalben, zum Beispiel, wenn das Wochenmagazin *Elle* uns daran erinnert, daß Chanel (die Kosmetikfirma) die Frau neu erfunden und die Welt mit dem *Chanelismus* erfüllt hat: »Die Frau und das junge Mädchen verfügen nun, dank Chanel, über eine Philosophie.«[29]

Einst hatten die Philosophie und der Philosoph ihre Größe und Schönheit - wie die Schönheit selber. Heute dienen diese Figuren nur noch als Hülle für etwas, das sie sehr wohl entbehren kann, aber nicht zum Vorschein zu kommen vermag, ohne das Unbehagen, den Schrecken und die Angst auf den Plan zu rufen: als Hülle für die Alltäglichkeit, für die Macht, die Technizität, die Rentabilität usw. Niemand hat mehr Bedarf an der Philosophie, keiner braucht mehr den Philosophen. Allein erhebt sich dieser in seiner Reflexion zum Kriterium des Wissens, der Weisheit und des Seins. Freilich weiß man, daß es ihn gibt. So steht er nun da, der Philosoph, als Wächter in einer alles Heiligen entblößten Nacht, in einer Nacht ohne Sterne, ohne Ängste: in der Nacht eines riesigen Lagerhauses.

Immer noch meint der Philosoph, er nehme die endlose Suche, die bodenlose Angst, das grenzenlose Warten auf sich. Doppelte Illusion: Er denkt nicht mehr nach. Er reflektiert. Er lehrt die Philosophie; er hält Reden über andere Philosophen, für andere Philosophen. Durch Logologie und Egologie kommt er dem Pleonasmus gefährlich nahe. Er wacht nicht wirklich. Und wenn er wartet, so im gleichen Warten, in derselben Hoffnung oder derselben Verzweiflung

wie die anderen Menschen, die alltäglichen.

III. Testamentseröffnung, Inventur der Erbschaft

Was wir von der allgemeinen Philosophie, verstanden als philosophische Kritik des Wirklichen, und von der marxistischen Kritik der Philosophie als erstes festhalten, ist die Idee einer *radikalen Kritik* des Bestehenden in allen Bereichen, ohne Abschwächungen und Kompromisse. Die Exzesse der Kritik (die hyperkritischen Spitzen) erscheinen uns in dieser Perspektive nicht so gefährlich wie die Abschwächungen.

Im folgenden werden wir diese Haltung nicht mit philosophischen Argumenten zu beweisen, sondern durch *theoretische Akte* wirksam zu machen haben: durch eine Kritik dieses oder jenes Aspekts des Bestehenden, die wirksam nur sein kann, indem sie die Möglichkeit zur praktischen Veränderung dieses bislang nicht erschütterten oder als unerschütterlich geltenden Bestehenden eröffnet und anzeigt.

Aus der in ihrer Gänze erfaßten philosophischen Tradition löst sich eine Reihe von Begriffen. Zählen wir sie auf, ohne zu behaupten, die Liste sei erschöpft: Bewußtsein, Erkenntnis, Vernunft, Freiheit, Welt, Mensch, Form, Inhalt, Schönheit, Wahrheit, Natur, Logik, Dialektik, Entfremdung, Kreation usw.

Was bedeutet der Zusammenbruch der klassischen Philosophie für diese Begriffe und ihren Gebrauch? Bedeutet er, daß sie ihre Anhaltspunkte, oder Anwendungsmöglichkeiten verloren haben? Keineswegs. Sie alle beziehen sich auf den *homo sapiens* oder was man darunter versteht, und dieser *homo sapiens* verschwindet nicht. Die genannten Begriffe, die Marx durch Klärung der früheren Virtualitäten noch um jene besonders wichtigen Begriffe der Praxis (gesellschaftliche Praktik) und der *Aneignung* vermehrte (Aneignung der äußeren und der eigenen Natur durch den Menschen), sind in die Sprache eingegangen. Sie sind bis zu einem gewissen Punkt in die Praxis selbst eingedrungen.

Das Ende der traditionellen Philosophie untersagt uns den Versuch, diese Begriffe anhand eines alten oder neuen spekulativen Prinzips zu systematisieren. Statt dessen schreibt es uns vor, den Sinn, den Inhalt, die Grenzen, d. h. die Bedingungen einer

Gültigkeit dieser Begriffe zu erforschen. Anders gesagt: Das Ende der alten Philosophie verordnet als erste Aufgabe eine kritische Bestandsaufnahme der philosophischen Begriffe und ihre Konfrontation mit der Praxis, in der sie als bewußte und, bis zu einem gewissen Punkt, kritische Elemente bereits vorhanden sind, zum Beispiel der Begriff der Freiheit. Mithin folgt die Konfrontation einer doppelten Bewegung: Kritik der (philosophischen) Begriffe durch die Praxis, Kritik der Praxis durch die (philosophischen) Begriff e. Voraussetzung dafür ist eine Klarstellung, die zunächst jenen grundlegenden Begriff der Praxis (der gesellschaftlichen Praktik) betrifft, den Marx herausgearbeitet, aber nicht gänzlich geklärt hat und den der spätere Marxismus eher wieder verdunkelte.

Ferner muß diese Klarstellung die Instrumente und Mittel der theoretischen Arbeit betreffen: die formale Logik und die dialektische Vernunft, ihre Beziehungen, die Bereiche ihrer Gültigkeit und Anwendung. Aus den bereits durchgeführten Forschungen ergibt sich, daß *ein* Begriff besondere Aufmerksamkeit verdient: die *Entfremdung.* Welche Tragweite hat dieser Begriff ? Was erlaubt er zu verstehen? Was erlaubt er zu verändern? Wäre er etwa das wesentliche Erbe der Philosophie, das eigentliche Instrument des gegenwärtigen Denkens, das grundlegende Mittel zur kritischen Erkenntnis und Veränderung der bestehenden Welt? Oder hat nicht auch er seine Grenze und einen beschränkten Gültigkeitsbereich?

Schließlich, letzter Punkt: Die Philosophie, die uns gewiß keine Weltanschauung vermacht, d. h. kein festgefügtes System, das man nur noch im einzelnen perfektionieren müßte, hinterläßt uns gleichwohl ein *Projekt des Menschen.* Es war dieses Projekt oder, wenn man sich bildhafter ausdrücken will, diese Skizze, diese Umrißzeichnung des möglichen Menschen, was Marx aus dem gewaltigen zerfallenden Block des Hegelianismus herauszulösen begann.

Im Hinblick auf die kapitalistische Gesellschaft und die Praxis der Bourgeoisie haben das Ökonomische und die Produktion im engen (materiellen) Sinne der politischen Ökonomie eine Vorzugsstellung. Infolgedessen treten im *Kapital* die Ökonomie und die Kritik der politischen Ökonomie in den Vordergrund und schieben die anderen Aspekte der Praxis beiseite, drängen den weiten (poetischen oder eher *poietischen)* Begriff der Produktion

des Menschen durch sich selbst, durch seine vielfältigen Werke im Verlauf der Geschichte, in den Hintergrund. Aber das von Mm angenommene Projekt und seine Verwirklichung auf dem Wege einer ökonomischen Veränderung haben

nur Sinn, wenn sie sich zunächst auf die Philosophie insgesamt beziehen - auf die Begriffe der Freiheit, der Vernunft, der Vollendung etc. - und sodann auf das ältere Projekt des Dichter-Philosophen Fourier. In dem theoretischen Ensemble, das man Marxismus nennt, ist anfangs eine fourieristische Idee - die Überwindung der Arbeitsteilung zumindest ebenso wichtig wie die Entdeckung des Mehrwerts (der ökonomischen Ausbeutung des Proletariats mit Hilfe des Geldes, das sie zugleich ermöglicht und verschleiert) in der kapitalistischen Praxis. Bei genauerem Hinsehen ist diese Idee sogar noch wichtiger, da sie initiierend und generierend wirkte. Die *Pariser Manuskripte* bezeugen genau diesen theoretischen Gang: Um die Entfremdung zu begreifen, rekonstruiert Marx den Weg der Aufhebung der Entfremdung. Fourier hat »die *besondere Weise* der Arbeit - als nivellierte, parzellierte und darum unfreie Arbeit - [...] als die Quelle der *Schädlichkeit* des Privateigentums und seines menschenentfremdeten Daseins gefaßt«, während Proudhon dieses Eigentum nur in seiner »Daseinsform« im Kapital anprangerte.1

Fourier *ersinnt* die spätere Aufhebung der Arbeitsteilung, d. h. sein Projekt entfaltet sich in Bildern, in utopischen Träumen. Wie Marx vermerkt, hat Fourier sich diese Aufhebung durch die *Landbauarbeit* vorgestellt, die er »als die *ausgezeichnete* faßt« (ebd.). Er träumte das Leben in seinem »phalanstère« als das Ursprüngliche, als die Rückkehr des Menschen zu den natürlichen Ursprüngen. Mithin erscheint die Aufhebung der Arbeitsteilung als ein *poetisches* oder besser *poietisches* Projekt, begründet auf einem gesetzten oder vermuteten Zusammenhang zwischen dem Ursprünglichen und dem Virtuellen, auf der künftigen Versöhnung zwischen Mensch und Natur, auf einer natürlichen Bearbeitung der Natur. Das Bild des Vergangenen projiziert sich in die Zukunft; die Erinnerung an das, was der Mensch *vor* der Arbeitsteilung war, verwandelt sich in das Projekt ihrer Aufhebung. Was noch fehlt, ist, die Möglichkeit dieser Aufhebung in der *Industriearbeit zu* zeigen, die Aufhebung zu *denken,* sie auf den Begriff zu bringen. Das tut nun Marx.

Als Ökonom und Historiker gibt Marx der Theorie von der

115

Arbeitsteilung ihre ganze Spannweite. Durch ihre Teilung tritt die Arbeit tatsächlich in Konflikt mit sich selbst. Sie wird zugleich einfach und komplex, individuell und sozial, parzelliert und global, quantitativ und qualitativ. Indem sich die Arbeit teilt, wird sie technisch und gesellschaftlich, nicht ohne Konflikt zwischen den Erfordernissen der technischen und der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, zwischen der Arbeit im *allgemeinen,* den Besonderheiten der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und ihren *einmaligen* (individuellen) Merkmalen, Diese Widersprüche beschleunigen die gesellschaftliche Entwicklung mitsamt ihren Schwierigkeiten und Übeln. Marx zeigt die sukzessiven Aufspaltungen der Arbeit zwischen Mann und Frau, zwischen Stadt und Land, zwischen körperlicher und geistiger Arbeit, zwischen den *technischen* Erfordernissen der Mittel und den *gesellschaftlichen* Erfordernissen der organisierten Produktion, zwischen den Gruppen und den Klassen. Die Philosophie ist selber ein Produkt der Arbeitsteilung wie die Ideologie überhaupt, insofern für die Darstellung der Welt spezialisierte Gruppen zuständig sind. Daher rührt die philosophische Entfremdung, jener besondere und bezeichnende Fall der allgemeinen Entfremdung.

Was die Aufhebung der Arbeitsteilung in der industriellen Produktion angeht, so setzt sie erstens voraus, daß die technisch geteilte Arbeit von den Maschinen übernommen wird, und zweitens, daß sich eine Kultur oder, besser, ein Lebensstil entwickelt, der die gesellschaftliche Arbeitsteilung überwindet. Dies wiederum setzt voraus, daß die Klassen in der Gesellschaft abgeschafft werden, so daß nur diejenigen Ungleichheiten weiterbestehen, die sich aus nichtreduzierbaren Unterschieden zwischen Individuen und Gruppen ergeben.

Somit erscheint die Idee der Aufhebung aller Arbeitsteilung als *theoretische* These, die durch empirische Feststellungen zu untermauern ist, und zugleich als *praktisches* Programm, das die Analysen der Praxis im folgenden zu verifizieren und - wohlgemerkt - seiner Verwirklichung entgegenzuführen haben.

Daß es uns *nicht* darum geht, diesen Kern des marxistischen Denkens in Frage zu stellen, etwa indem wir ihn den Forderungen nach einer unbegrenzten Forschung und unbestimmten Problematik unterwerfen, Forderungen, die ebenso ungewiß in ihren Voraussetzungen wie in ihren Schlußfolgerungen sind und weder Grundlage noch Ziel haben, ist hier unverzüglich klarzustellen.

116

Weit davon entfernt, diesen Kern zu problematisieren, werden wir ihn vielmehr konsolidieren, denn es geht uns ja auch darum, das philosophische Dilemma zwischen unbestimmter Suche und Dogmatismus zu überwinden.

Von allen Wandlungen, die in den letzten hundert Jahren die gesellschaftliche Praktik erfaßt haben, betreffen -einige direkt unser Vorhaben; wir halten diejenigen fest, in denen wir eine Art aufrüttelnde Mahnung erblicken können: die gebieterische Notwendigkeit in der Praxis selbst, diese Praxis zu verändern oder zumindest für ihre Veränderung sich zu entscheiden. Diese Notwendigkeit und diese Entscheidung sind keine Schwächung, sondern eine Bestärkung des von Marx empfangenen theoretischen Kerns und grundlegenden Projekts.

Unter den Wandlungen, die uns hier wichtig sind, unterstreichen wir zunächst das Auftreten der nuklearen Gefahr. Trotz der technischen Vorsichtsmaßnahmen und der politischen Kompromisse ist sie durchaus noch da und wird auch noch lange fortdauern. Mit ihr schwebt die Todesdrohung über der ganzen Menschheit. Die Unterschiede zwischen Krieg und Frieden verschwimmen, ihre Grenzen verwischen sich. Seltsame Prüfung: höchste Entfremdung und vielleicht die Prämisse ihrer totalen Aufhebung. Ist sie nicht die monumentale und barbarische Pforte, die gefährliche Schwelle, hinter der *etwas anderes* entstehen wird? Durch die Gefahr im planetarischen Maßstab sind die philosophischen Vorstellungen vom Sein und vom Nichts, vom Leben und vom Tod nun wirklich auf ihren reinen Abstraktionszustand reduziert. Leben und Tod vermischen sich und gehen durcheinander. Sie werden anders erlebt, als die Vorstellungen sie zeigen. Ihr Konflikt im Leben ruft nach der Aufhebung. Durch die unablässige Bedrohung sind wir dauernd im Zustand des Überlebens: wir *überleben.* Und nun bemerken wir auch, daß die ganze Menschheit schon immer im Zustand des Überlebens war. Die Menschen, Gruppen und Einzelne, kämpften ständig ums überleben, indem sie der Materie oder anderen Menschen die nötigsten Subsistenzmittel entrissen. Das *Leben* hat noch gar nicht begonnen. Wird die Geschichte, gemäß dem marxistischen Projekt, eine qualitative Mutation durchmachen, um vom Denken beherrschte *Zeit zu* werden (während ja die Technik bisher nur den Raum beherrschte)? Werden wir das, was wir gewöhnlich Geschichte nennen und was die tiefe Geschichtlichkeit des Men-

117

schen anzeigt, mit Marx als die *Vorgeschichte* des Menschen anerkennen, als Vermischung mit der Natur, in der die Kämpfe der Menschen noch die der Gattung verlängern? Was auch geschehen mag, die Mutation wird sich unter dem Zeichen der Todesdrohung vollziehen. Diese Drohung wird von widersprüchlichen Phänomenen begleitet: von einer allgemeinen (scheinbaren) Passivität, von einer realen (d. h. ins Reale eingehenden) Sehnsucht nach etwas anderem, von einer Verweigerung vor der vollendeten Tatsache und der möglichen Katastrophe. Alle diese Phänomene haben Sinn nur in und durch die Gefährdung, die eben dadurch, daß sie den ganzen Planeten bedroht, die Konstitution der Mondialität in der Praxis beschleunigt. Wenn das Leben und die Ruine in einem verborgenen, aber scharfen Konflikt sich vermischen, dann müßte daraus ein neues Leben hervorgehen. Die Bedrohung (ja mehr noch als Bedrohung: die permanente Instanz der Zerstörung des Planeten) geht dem Eintritt ins planetarische Leben voraus.

Wir können uns nicht vorstellen, daß die Menschheit das Zeitalter der nuklearen Gefahr verläßt ohne eine radikale Mutation der Ideen und Repräsentationen, des Ethischen und des Ästhetischen. Die totale Infragestellung des Menschen und des Planeten muß den Menschen und sein Verhältnis zur Erde, auf der er haust, verändern.

Das Ungewiß-Zufällige kommt in alle Bereiche herein und wird überall sichtbar. Jeder Augenblick erscheint als ein Gewinn, eine Chance. Er ist gewonnen worden. Er hat eine Art Unentgeltlichkeit an sich; er stellt sich ein wie eine Kompensation oder Gratifikation. Dieses gefährliche, dieses tödliche Spiel, das der Mensch mit der Welt und sich selber treibt. muß es nicht neue Teilhabe des Menschen an der Menschheit und an der Welt schaffen? Erzeugt es nicht in der ständig auf allem lastenden Drohung ein neues Bild der Erde, des Lebens, des Universums?

An derselben Pforte, in derselben Öffnung drängen sich die Möglichkeiten des Lebens und die des Todes. Die dialektische Einheit von Leben und Tod, von Sein und Nichts hat aufgehört, sich als spekulative Ansicht darzustellen. Die nukleare Gefahr tritt hervor als Umkehrbild des möglichen Überflusses durch Technik, zugleich als Umkehrbild des kybernetischen Automatismus, der die Gesellschaft überorganisieren will. Sie stellt sie beide in Frage. Tendenziell schafft sie jene Einheit der Welt im

118

Negativ, die nicht umhinkann, auch positiv zu werden.[2] Aber diese gigantische Prozedur hat uns bereits weit von der Philosophie und den Philosophen entfernt.

Eine Veränderung ist uns vor allem wichtig: die neuerdings erfolgte Konsolidierung oder Kristallisierung (das Wort erweckt den falschen Schein von Transparenz) der Alltäglichkeit als das charakteristische Merkmal der modernen Gesellschaften. Eine genauere Benennung dieser Gesellschaften, die wir rund um uns erblicken oder von denen wir, wenn sie weiter entfernt sind, reden hören, behalten wir uns noch vor. Industrielle oder technische Gesellschaft? Überfluß- oder Freizeitgesellschaft? Gesellschaft der Arbeit oder der Nicht-Arbeit? Staatskapitalismus? Sozialismus? Zivilisation des Bildes? Zeitalter der *gadgets,* der *Juke*box, des Nylon, des Plastik, der Atombombe, der Idole und Stars? Wir werden noch sehen, was diese Benennungen jeweils rechtfertigen oder dementieren könnte.

In jedem Falle konsolidiert sich die Alltäglichkeit. Gewiß gab es früher auch schon ein Alltagsleben: die stetige Wiederholung gebräuchlicher Gesten, essen, trinken, schlafen, arbeiten. Die meisten waren gezwungen, sich dieses Leben, das kaum mehr als ein Überleben war, hart zu verdienen. Aber dieses alltägliche Leben war doch eingehüllt in große Zyklen und Systeme: Monate, Jahreszeiten, Jahre, das Leben und der Tod. Die Religion, ein Gefühl für das Heilige und später die Ethik durchdrangen und verwandelten es. Die »Kulturen«, wie man in der heutigen Soziologie

und Ethnologie zu sagen pflegt (wobei man einen Terminus, der in der Neuzeit einen präzisen Sinn angenommen hat, auf andere Gesellschaften überträgt, was nicht ohne Mißverständnisse und Anachronismen abgeht), verklärten das Leben; ihre konkreten »Systeme« erstreckten sich bis in den Alltag. Genau genommen waren sie keine Systeme und Kulturen im heutigen Sinne (heute wird die Kultur zu einer Information und löst sich übrigens auf, indem sie sich ausbreitet). Sie waren *Stile* des Lebens, der Werke und der Zivilisationen.

Zum besseren Verständnis versetzen wir uns ein Stück weit zurück, nicht allzu weit. Vor hundert oder hundertfünfzig Jahren gelangte noch jeder »gemachte« Mann zur männlichen Reife. Er schob die Träume der Jugend beiseite, auch den Verzicht und die Resignation. Er wollte sich verwirklichen, und zwar in einem Alltagsleben, das mit einer gemachten Erfahrung in Angriff ge-

119

nommen und um diese Erfahrung bereichert wurde. Mit dem Erwachsensein gelangte er zugleich zu einer gewissen Fülle: die geliebte Gattin, der Beruf, die Kinder, die es zu erziehen galt. Symbol dieser Fülle war das eigene Haus. Es waren dies das Ende und der Sinn einer Zeit der Kindereien und des Heranwachsens der Lehrzeit des Lebens. Nach dieser Lehrzeit begann die Reife. Man erkennt das Thema des Bildungsromans, namentlich des Goetheschen *Wilhelm Meister.* Heute dagegen verwirklicht das Alltagsleben niemanden mehr. Es verweist :die Lehrzeit, das Erwachsensein, den Vater und den Eintritt ins Leben in den Rang von mythischen Bildern (das Leben wird schnell gelernt: Es genügt, sich der Passivität zu überlassen). Der hervorragende Denker Georg Lukács hat seine *Theorie des Romans* ohne Berücksichtigung der Geschichte gedacht. Thema in Goethes Roman sei, so schreibt er, »die Versöhnung des problematischen, vom erlebten Ideal geführten Individuums mit der konkreten, gesellschaftlichen Wirklichkeit«3; dagegen enthalte Flauberts *Education sentimentale* nichts als Romantik und Desillusion.* Aber in der Zeit zwischen Goethe und Flaubert, zwischen ihren Werken, ist doch etwas geschehen, oder nicht? Hatte nicht gerade in dieser Zeit die Installierung des Alltäglichen begonnen?

Heute besteht die Alltäglichkeit aus der Aufspaltung des »wirklichen« Lebens in getrennte, funktionale, organisierte (und als solche strukturierte) Sektoren: Arbeit (Fabrik oder Büro), Privatleben (Familie und Wohnort) und Freizeit. Die Trennung dieser drei Bereiche ist ablesbar am Gelände der menschlichen Ballungsräume, wie sie geworden sind und wie man sie gebaut hat. In der Siedlung und Stadt von einst waren diese Aspekte des menschlichen Lebens noch vereint (nicht ohne ein paar schwere Mängel). Heute, da sie getrennt sind, werden sie zusammengehalten durch gemeinsame Merkmale, die eben dadurch die Einheit des Alltäglichen konstituieren. Was sind das für gemeinsame Merkmale dieser durch eine unerbittlich analytische Praxis voneinander getrennten Bereiche? In der Arbeit ist es die Passivität, das unvermeidliche Akzeptieren der anderswo getroffenen und von oben herab verkündeten Entscheidungen; im Privatleben sind es die verschiedenen Konditionierungen, die Fabrikation des Verbrauchers durch die Fabrikanten der Gegenstände; in der Freizeit schließlich die Umsetzung der »Welt« in Bilder und Spektakel. Kurzum, es ist überall die Passivität, die

120

Nicht-Partizipation. Mithin reduziert sich Alltäglichkeit mehr und mehr aufs Repetitive (das freilich nicht mehr das der großen kosmischen Rhythmen und Zyklen ist, sondern das der linearen Zeit, der mechanischen Gesten und signalgesteuerten Bewegungen). In der Freizeit, über das Zwischenglied der Bilder, *imitieren* die Individuen und Gruppen ihre olympischen Modelle (und zwar von weitem, wie abstrakte Objekte). Die Alltäglichkeit etabliert, konsolidiert sich auf ihrer Ebene -oder genauer: *als* eine Ebene - und trotz, oder vielmehr wegen ihrer Aufspaltung. Sie ist *systematisiert.* Sie wird unterworfen und kontrolliert (vor allem durch die Zirkulations- und Kommunikationsnetze und deren technische Erfordernisse).

Manchen - und es ist nicht unnütz, hierauf zu insistieren - gilt die Alltäglichkeit nur als ein *Residuum,* als das, was übrigbleibt, wenn man alle bestimmten (funktionalen, institutionellen) Tätigkeiten abgezogen hat. Dieses Residuum gilt ihnen als nicht sonderlich interessant. Man müsse es halt nehmen, wie es ist. Wir erwidern darauf zunächst, daß Funktionales und Institutionelles nicht nur in den Sphären oberhalb des Alltags angesiedelt sind, sondern in ihn eindringen. Die Bürokratie z. B. ist auf der einen Seite mit dem Staat und auf der anderen mit der Alltäglichkeit verbunden. Sie führt das Staatliche, dessen Struktur und Tätigkeit sie imitiert und zugleich nährt, in den Alltag ein. Zudem wird die Aufteilung der Alltäglichkeit in Sektoren - dieses moderne Zerrissensein des Menschen - ebenfalls funktionalisiert und institutionalisiert. Wir stoßen hier auf den Begriff vom Residuum und stellen eine Frage, auf die wir noch mehrmals zurückkommen werden: Ist das Residuum nicht überhaupt das Kostbarste, was es gibt? Wir begegnen dieser Frage erneut anläßlich der Geschichte, der Poesie, der Dialektik, des Tragischen und auch des Individuellen.

Die Alltäglichkeit wirft neue Fragen auf. Zunächst diese: Akzeptieren wir sie mit all ihren Modalitäten, die zugleich fremd (entfremdet) und trivial, unmenschlich und vertraut, zerstückelt und monoton sind? Fügen wir uns ihr wie einem Schicksal, oder können und müssen wir nicht vielmehr eine Bewältigung des Alltäglichen als eine Dimension der Freiheit ins Auge fassen, eine radikale Veränderung des alltäglich gewordenen und bis zu einem gewissen Grade durch

Alltäglichkeit definierten Menschen? Es ist hier eine theoretische Entscheidung zu treffen, ein Projekt zu

121

formulieren, ein Wort zu sprechen.

Altbekannte Kampfparolen, aufleuchtend an der Schwelle eines Denkens, das nicht länger spekulativ und folgenlos abstrakt sein wollte - *Die Welt verändern, statt sie zu interpretieren!* (Marx) - *changer la vie!* (Rimbaud) -, gewinnen angesichts des derart installierten Alltags einen neuen, präziseren und weiteren Sinn.

Als Marx die Sphären der Spekulation verließ, um die Praxis zu erforschen, brachte er die dialektische Analyse dem Alltag nahe; aber das Proletariat seiner Zeit war noch nicht in der Alltäglichkeit untergetaucht. Arbeitsehre und Berufsethos verschleierten noch die Trivialität und Erniedrigung des Alltags, die seither mit ihrem ganzen Gewicht auf der Arbeiterklasse lasten (mag auch die materielle Lage des Proletariats in den großen Industrieländern besser geworden sein). Für Marx stellte die proletarische *Negativität* die bürgerliche Gesellschaft insgesamt in Frage, und doch sollte sie das Alltagsleben des Proletariats zu seiner Positivität treiben. Heute kann und muß die Herausforderung neue Formen annehmen, zumal die Herausforderung durch die Arbeiter sich verzögert. Ein neues Problem ist aufgetaucht. Die Erkenntnis des Alltäglichen als Armut und Reichtum der Menschen geht dem theoretischen Projekt seiner Veränderung *nicht voraus.*
Dieses Projekt ist aus der Erkenntnis des Alltags nicht abzuleiten wie eine Konsequenz aus ihren Prämissen. Erkenntnis und Projekt entstehen und entwickeln sich hier *gemeinsam.* Wenn überhaupt eines dem anderen vorausgeht, so das Projekt und die Herausforderung. Wir können nicht vergessen, daß für Hunderte von Millionen, ja vielleicht für Milliarden von Menschen die Frage nicht heißt, wie man das Alltagsleben verändern, sondern wie man überhaupt zu einem Alltagsleben gelangen kann. Doch ebensowenig vergessen wir, daß das revolutionäre Projekt von Marx nur für die fortgeschrittenen Länder und in diesen nur für die höchstentwickelten Bereiche einen Sinn hatte. Das Denken versteht den Alltag erst, wenn Unbehagen und Verweigerung aufkommen, wenn der praktische Wunsch und Wille zur Veränderung des Alltags deutlich wird. Um das Alltägliche zu erkennen und zu verstehen, muß man diese fragmentierte und zugleich monotone Realität wieder zu einem Ganzen zusammenfügen. Es bedarf des Willens - sei er klar oder noch unklar - zur Rekonstruktion einer Totalität. Das handelnde Erkennen entfaltet sich in Bildern, in den Bildern eines verwandelten Lebens; zugleich

122

muß dieses Erkennen eine Praxis der Veränderung durchmachen. Der Akt, der Erkenntnis und Praxis inauguriert, ist *poietisch:* Er schafft gleichzeitig Begriffe und Bilder, Erkenntnis und Traum.

Marx hatte lediglich die ersten Anzeichen einer gewaltigen Veränderung feststellen können. Er bemerkte den widernatürlichen, künstlichen, praktisch-abstrakten Charakter der modernen Großstädte, in denen er, da die arbeitende Bevölkerung sich in ihnen konzentriert und auskennt, den natürlichen Rahmen des proletarischen Handelns erblickte. Der uralte Konflikt zwischen Stadt und Land (den Marx als eine grundlegende Arbeitsteilung und zugleich als eine der ersten Formen des Kampfs der gesellschaftlichen Gruppen und Klassen definierte) nähert sich heute in den hochindustrialisierten Ländern einer unerwarteten Auflösung. Die Stadt saugt das Land in sich auf, nicht ohne Widerstand der Betroffenen und nicht ohne Konvulsionen. Bald wird es in den sehr weit entwickelten Ländern und Regionen zweifellos keine Bauern mehr geben; sie weichen Städtern, die sich mit perfektionierten Instrumenten und industriellen Techniken der Agrarproduktion annehmen. Die Landwirtschaft gleicht sich der Industrie an und hört allmählich auf, einen distinkten, aufgrund seines technischen Rückstands noch weithin autonomen Sektor der Ökonomie zu bilden. Städte und Agrarstädte treten an die Stelle der Dörfer, und diese werden zu vorsintflutlichem Dasein, zu Folklore und touristischen Attraktionen reduziert.

Das Phänomen Stadt erscheint auf den ersten Blick als identisch mit dem weltweiten Charakter der Resultate der Technik. Doch dieses Bild ist viel zu einfach. Die Stadt selbst ist durch ihr Wachstum explodiert[5]; vielleicht ist sie gar im Begriff zu verschwinden. Damit hätten wir eine Hypothese, die nicht frei von Gefahren und bislang nicht verifiziert ist, aber gerade als äußerste strategische Hypothese reizvoll und ergiebig scheint. Der demographische Druck, die Industrialisierung und der Zustrom der Leute in den Dienstleistungssektor (den sogenannten tertiären, wozu auch der Handel, die freien Berufe und die Bürokratie gehören) verwandeln die Städte in gewaltige Konglomerate, die keinerlei Form mehr haben. Städte nennt man sie nur noch aus Gewohnheit. Das Phänomen Stadt zerfällt, indem es sich entfaltet. Die ins Maßlose wachsende Stadt schleudert ihre Fragmente und Trümmer weit hinaus. Sie umgibt sich mit Vororten und noch weiter draußen mit Siedlungsgürteln und Trabanten. Doch

123

diese bescheidenen oder auch luxuriösen Schlafstädte, diese großen, mittleren oder kleinen Häuserhaufen haben mit der Stadt kaum noch etwas gemein. Gleichzeitig verfallen die alten Stadtkerne; sie verbürokratisieren oder verfaulen. Die

Stadt, ist das nicht eine ebenso ferne gesellschaftliche Form wie das *Dorf?* Steht der Zusammenbruch der Stadt nicht symbolisch für das Ende der alten Werke und für ein neues (noch erst zu schaffendes) Verhältnis zwischen dem Menschen und seinen Werken? Die Geschichte - eine Geschichte, die wir erleben, ohne es wahrzunehmen (außer auf triviale Weise: als Krise des Wohnens, Schwierigkeiten des Verkehrs, nervöse Erschöpfungszustände etc.) -verweist die großartigen Formen, die wir um uns herum noch zu spüren glauben, in die Vergangenheit. Das großartige Bild von der freien Stadt (der polis oder *Cité),* das noch dazu dient, die menschliche Wüste illusorisch mit Leben zu erfüllen, darf die Geschichte und die Gegenwart nicht verwischen. Als Gesellschaft und Staat mit der Stadt zusammenfielen, war die Stadt das eminente Werk der Praxis, das höchstvollendete »Ding«. Doch frei war der Staat und nicht der Einzelne. Die städtische Demokratie war - im Mittelalter mehr noch als in der Antike - die Demokratie der Nicht-Freiheit. Die freie Praxis und das freie Bewußtsein fanden sich nicht zurecht in diesem höchstvollendeten Ding. Der Zusammenbruch einer solchen Form kann nicht ohne Nostalgie vonstatten gehen. Aber muß er nicht kommen? Das eminente Werk, das vollendetste aller Dinge stirbt und hinterläßt eine Leere, in der die Menschen zu bloßen Dingen werden: zu Objekten vielfältiger Manipulationen. Doch in ihr häufen sich auch, noch ohne ein klares Ziel, die *Mittel* für etwas unerhört Neues.

Seit seinen Anfängen hat der Konkurrenzkapitalismus die Städte -großartiges Erbe einer Epoche, in der Gesellschaft und Staat noch in enger Beziehung standen - besudelt, aufgerissen und verstümmelt. In einem bestimmten Augenblick der Geschichte fielen Stadt, Gesellschaft und Zivilisation zusammen und wurden eins. Es gab ein urbanes »System«, das konkret und praktisch war. Danach hat sich die bürgerliche Gesellschaft mit Monumenten, mit staatlichen und kulturellen Bauwerken im Gelinde, in den Städten abgebildet. Schließlich führten der Staatskapitalismus oder, allgemeiner, die Industrialisierung unter der Ägide des Staats, das Phänomen Stadt an sein Ende: unförmige Aufblähung, Explosion. Die Stadt als System endet in der Tat mit einer Art

Explosion, die von dem, was einst groß und schön war, nur noch Trümmer läßt. Es sieht ganz so aus, als hätte man erst die höchste Abstraktion durchlaufen müssen, um den Stil des konkreten Lebens zu erfinden, als hätte man erst das Ende aller bekannten Formen durchmachen müssen, um das Unbekannte zu erreichen und eines Tages endgültig die Nabelschnur zu zerschneiden, die das Individuum mit den zugleich beschützenden und bedrückenden gesellschaftlichen Zwängen verbindet. Hier ist es, in diesem praktischen Rahmen, wo der Alltag sich einpflanzt, und hier ist es auch, wo man die Alltäglichkeit verändern kann und muß. Das Ende der Stadt, der Zerfall dessen, was einst das schönste Werk und die prächtigste Wohnstatt des Menschen war, mahnt uns gebieterisch, neue Werke zu schaffen. Die harte Kristallisierung des Alltagslebens mahnt uns gebieterisch, die illusorischen Verklärungen (in Kunst und Bild) zu verwerfen und den Alltag handgreiflich zu verändern. Beide Imperative verschmelzen und stützen sich gegenseitig. Hier, in der explodierenden Stadt und im zertrümmerten Leben, muß poetisch geschaffen werden - oder vielleicht *nicht hier,* sondern *anderswo,* in *anderen* Formen, die erst noch erfunden werden müssen, bei Nutzung der gewaltigen Mittel, die heute in monströsen Pseudokreationen verschleudert werden: in den »Ballungsräumen« (den »Konurbationen« oder »Galaxien«), in den großen, mittleren oder kleinen »Satellitenstädten«. Was man gewöhnlich Urbanismus nennt - ist es nicht nur eine Ideologie (die der technokratischen Gruppen), die wie alle Ideologien dazu da ist, die wahren Probleme zu verhüllen, falsche Lösungen vorzuschlagen und das Wirkliche unkenntlich zu machen, nicht ohne es ungewollt zu enthüllen?

Die Idee vom Ende der Stadt ist anscheinend sehr viel ergiebiger und kreativer als die von ihrer Fortdauer oder ihrer Modernisierung - obschon sie sich nicht zu »prospektiven«, technisch und operational nutzbaren Studien eignet.

Es ist die Aufgabe des metaphilosophischen Denkens, neue Formen zu ersinnen und vorzuschlagen, oder eher noch einen Stil, der sich praktisch erschaffen läßt und der das philosophische Projekt verwirklicht, indem er die Alltäglichkeit verwandelt. Sämtliche Mittel werden sich in den Dienst dieser neuen Totalität stellen, jedenfalls in der günstigsten Hypothese: wenn das Projekt auf Kräfte trifft, die es verwirklichen können, indem sie die Verweigerung in Kreativität umwandeln.

Aufhebung der Philosophie, Verknüpfung dieser Themen mit Veränderungen in der Praxis (Veränderungen, die manche soziologisch nennen werden, die jedoch unseres Erachtens die soziologisch genannte Forschung übersteigen) - dies ist ein erster Sinn des Ausdrucks Metaphilosophie. Das Projekt einer radikalen Veränderung der Alltäglichkeit ist nicht abtrennbar von der Aufhebung der Philosophie und ihrer Verwirklichung. Der philosophische Mensch und das philosophische Projekt ertragen das Alltägliche nicht. Der alltägliche, nichtphilosophische Mensch widersetzt sich dem philosophischen Menschen und dem philosophischen Projekt des Menschen. Aus ihrem Widerspruch, aus ihrer Konfrontation wird die Umwandlung des einen wie des anderen hervorgehen.

IV. Suche nach den Erben

Vor *1848* begründete die Romantik - die romantische Bewegung - eine Kommunikation und poetisch-dramatische Gemeinschaft zwischen den verachteten Gruppen der bürgerlichen Gesellschaft: den Frauen, den jugendlichen, den »Intellektuellen«. Inmitten der bürgerlichen Gesellschaft stiftete sie eine antibürgerliche, nebelhafte und schillernde *shadow-society,* die sich der Liebe und der theatralischen Deklamation verschrieb. In dieser gelebten Utopie, dieser naiven und subtilen Revolte steckte die Hoffnung auf ein nahes Ende des bourgeoisen Philistertums. In Frankreich ging die Romantik weiter als in Deutschland (wo sie sich damit begnügte, über das Alltagsleben zu träumen - wie E. T. A. Hoffmann in *Der goldne Topf - oder* in die Tiefen der Natur zu entfliehen). Es gab in Frankreich eine linke Romantik, deren Vertreter neben anderen die erste Soziologen waren: Saint-Simon, Fourier. Marx verdankte gewisse Elemente seines Denkens dieser subversiven und kritischen Linksromantik. Nach *1850,* nach dem Scheitern der Revolution von *1848,* schlägt das poetische Denken in Frankreich einen anderen Weg ein. Nun erscheint, wirr, aber in der Tiefe, die Kombination von Konstatierung und Ablehnung des Alltäglichen, die Verknüpfung der Themen des Alltags mit denen der Stadt, die Verbindung beider mit einer metaphilosophischen Erforschung der modernen Welt. Kennzeichnend dafür ist Baudelaire. Die ironischen Bemerkungen dieses Dichters über die Philosophie im allgemeinen und den Hegelianismus im besonderen (in *Fusées,* in *Mon coeur mis à nu)* gehen zwar nicht so weit wie die Kritik von Marx oder Kierkegaard, aber sie zielen in ähnliche Richtung. Nicht mehr die natürliche Schönheit und die ewige Wahrheit sind es, worauf der Dichter sein Augenmerk richtet; nicht mehr das göttliche Wort ist es, worauf er horcht. Er sucht die Poesie in der Flüchtigkeit des Augenblicks, im Vorübergehenden, im Alltag: in der Mode, im Schauspiel der Straße, in jenem Paris, das sich schneller wandelt als das Herz eines Sterblichen, in den Pariser Szenen. Doch das Alltägliche, die Quelle des poetischen Erschauderns, ist unerträglich. Die Stadt hat zwei Gesichter: Poesie und Horror. Was aus ihr hervorsprießt, sind die Blumen des Bösen. Sie ist

reine Künstlichkeit und künstliche Reinheit, Kunst und Gekünsteltes. Die bewegendsten Gedichte Baudelaires, die schlichtesten, jene, die nicht von seiner satanischen Phantasie des schamentblößten Christen und ohnmächtigen antibourgeoisen Terroristen leben, sprechen von der Stadt. Kommt der große Mythos von der Stadt daher, daß der Mensch nun die Stadt entdeckt, oder daß diese beginnt, das menschliche Maß zu übersteigen? Eins schließt das andere nicht aus, aber das zweite Ereignis überlagert allmählich das *erste.* Baudelaire entdeckt in der Stadt eine zweite Natur, die die erste nachahmt, freilich in Ordnung und Schönheit. Diese zweite Natur besteht aus Steinen und Wasser, Spiegeln und Metallen. Sie ist Schön, übermenschlich, unmenschlich. Wo hält sich der Dichter auf? Er wohnt über der Stadt, über dieser gigantischen Gegenwart, dieser steinernen Landschaft, diesem Monstrum an Menschlichkeit und Unmenschlichkeit. Er lebt auf der Ebene der Kirchturmglocken und lauscht ihren feierlichen, vom Winde verwehten Hymnen. Die Stadt ist der Ort des Alltäglichen und zugleich die Zuflucht vor dem Alltag. Zwangsläufig ins Alltägliche gefallen, lehnt der Dichter den Alltag ab. Er geht in ein Anderswo, das gleichwohl hier ist: »Quittons *ce pays oú l'action West pas la soeur du rêve!«* Die Poesie wird nun Land und Landschaft des Poeten. Er versucht nicht, das Leben zu verändern, sondern vielmehr es zu verklären - durch jenen Stein der Weisen: das *Wort,* das poetische Sprechen.

Klarer und kraftvoller sagt Rimbaud, was die Philosophen nicht sagen und niemals sagen werden, weil sie sich (als Philosophen) selbst umbrächten, sobald sie es sagen würden: Die Schönheit lügt und stirbt, die Wahrheit ist bereits tot. Man muß das Leben ändern. Die Liebe ist neu zu erfinden. Der Alltag ist die Hölle, und in der Hölle ist immer Saison. Die Stadt, die von der gewaltigen Umwälzung der Kräfte durchzogen wird, die Stadtgemeinde als der heilige Grundstein des Abendlandes hat ein letztes Mal versucht, sich als Gesetz und Regel der Gesellschaft, als Maß der Welt zu behaupten. Sie hat einen äußersten Versuch gemacht, sich selbst zu bestimmen und anhand ihrer Einheit und Verschiedenheit den Menschen und das Menschliche zu definieren. Dieser Versuch - die Kommune - ist gescheitert, wie bereits 1848 in ganz Europa die Schaffung einer tendenziell sozialistischen Demokratie. Nach Baudelaire und wie Marx erlebte Rimbaud das Scheitern. Er hat nicht nur der Kommune ein großes Gedicht gewid-

met, sondern in drei Texten der *Illuminations* die gegenwärtige und die mögliche *Stadt* behandelt. Danach fand Rimbaud seinen eigenen Weg oder vielmehr Irrweg. Die Poesie war in ihm aufgeleuchtet und hatte sich dann verleugnet, da sie nicht zur Literatur verkommen wollte; denn letztlich wird sie Literatur und macht es sich bequem im literarischen Erfolg, sie, die doch Schöpferin eines Lebensstils sein wollte. Rimbaud ist die Revolte im Reinzustand, das Aufbegehren des Kindes gegen die Welt, von der es niedergedrückt wird. Und was drückt die Kindlichkeit und Unschuld des Kindes zu Boden? Vor allem das Alltagsleben (vgl. *Les poètes de sept ans).* Rimbaud, der das Leben nicht ändern kann, versucht es mit der Alchimie des *Wortes:* mit der magischen Umwandlung des Alltags zu poetischem Sprechen. Er hat Erfolg, aber dieser Erfolg ist eine Niederlage. Nichts hat sich verändert außer der Literatur. Nun verstummt er. Er geht davon, nachdem er geschrieben hat: *On ne part pas.* Was heißen soll: Niemand geht jemals davon, denn jeder nimmt sich selber mit. Der Dichter geht nur davon ins Schweigen und in den Tod.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts vollzieht sich eine sonderbare Wandlung. Man hat noch zuwenig hervorgehoben, mit welcher Gleichzeitigkeit all jene Veränderungen auftreten, im Leben und im Denken und, tiefer noch, in der Wahrnehmung von Zeit und Raum. Der Konkurrenzkapitalismus ist bereits am Ende, ohne daß die Beteiligten es überhaupt bemerkt haben. Die alte Logik ist seit anderthalb Jahrhunderten vom dialektischen Denken erschüttert, gegeißelt und in Angst versetzt worden. Um 1910 lösen sich die Referentiale und Bezugsrahmen auf. Mit den Koordinaten, auf die sie bezogen war, verschwimmt die evolutionistische und am Kontinuum orientierte Konzeption des Raumes und der Zeit, desgleichen die mechanistische Konzeption. Die Gegenwart als der Punkt, auf den sich Vergangenheit und Zukunft in striktern Determinismus beziehen, wird unscharf. - Im Begriff des *Feldes,* der die wissenschaftlichen Bereiche einen nach dem anderen erfaßt, sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichzeitig vorhanden; und die Zukunft, die bereits in der Gegenwart steckt und sich in ihren Kraftlinien ankündigt, ist sogar schon dabei, das Gegenwärtige zu determinieren, anstatt von ihm determiniert zu werden. In der Malerei verschwindet die Horizontlinie mitsamt der klassischen Perspektive und dem von ihr kodifizierten und systematisierten dreidimensionalen Raum. Es zerfällt ein

129

System von Empfindungen und Wahrnehmungen: das visuelle System, ebenso ein anderes System: das der Musik auf der Basis der Tonalität; in der neuen Musik (der atonalen oder Zwölftonmusik, dann der seriellen) gibt man die Tonalität als Bezugsrahmen auf. In der Mathematik entschwindet die systematisierte Konzeption des euklidischen Raumes, der nun zum einfachen Fall in der unbestimmten Vielheit der unendlichen konzipierbaren Räume wird. Die Zahl, wie sie die klassische Arithmetik für gewöhnlich kannte und systematisiert hatte, ist *nur noch eine* Menge oder ein Korpus innerhalb einer unendlichen Anzahl anderer Mengen. In der Physik entschwindet der Newtonsche Raum, den die klassische Mechanik systematisiert und als absolut dargestellt hatte, um der Relativität Platz zu machen; der Begriff der kontinuierlichen und genau bestimmten Kurve oder Geraden, jene feste und absoluten Basis der Mechanik, verdunkelt sich auf Ebenen, die nicht mehr die der vertrauten Maßstäbe sind. Bei genauerem Hinsehen stellt man fest, daß der klassische Begriff der Vernunft und des Vernünftigen sich verdunkelt und nur noch per Dekret, im Institutionellen aufrechtzuhalten ist. Schaut man noch genauer hin, so entdeckt man, daß auch der Begriff des *Werkes* ins Wanken gerät. War es nicht Mallarmé, der seine Dichtungen als Fragmente »chus *d'un dèsastre obscur«* ausgab, als Bruchstücke, einer dunklen Katastrophe entstammende Trümmer eines immensen Gedichtes, eines riesigen Buches, das man niemals schreiben wird und niemals zu schreiben vermag? Die *Sprache* selbst wird, kaum daß sie sich anschickt, als System und Struktur aufzutreten und folglich dem reflexiven Denken vorrangig zu werden, vom Bild attackiert, jener neuen, ambivalenten und imaginären Realität mit unklar begrenzten und vielleicht gar unbegrenzten Möglichkeiten.

In allen Bereichen sind die festen und letzten »Grundlagen« verschwunden, auch die formale Logik als ein sicherer Bezugspunkt. Man könnte geradezu sagen: Innerhalb der Praxis und der Alltäglichkeit kodifizierten und reglementierten althergebrachte Systeme die Ernährung, die Kleidung, das Wohnen und die Einrichtung. Diese Systeme waren lokal, regional und national verschieden. Einige Forscher, die ihre Überreste untersuchen, nennen sie Lebensarten. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts geraten sie ins Wanken (kleine Illustration: die Frauen fangen an, die Kleidung der Männer zu imitieren und sich wie diese anzuzie-

130

hen). Empfindung und Wahrnehmung werden neuen Zerreißproben unterworfen, da ihre systemartige Organisation auf der Ebene des Gewöhnlichen und Alltäglichen verschwindet. Sie definieren sich lokal mit größerer Präzision: durch Zeichen, Signale und scharf konturierte Formen. Zu diesem endlichen und begrenzten Aspekt, der sich, diskontinuierlicher und distinkter als früher, in die Alltäglichkeit integriert, kommt andererseits die Unbegrenztheit, das Unbestimmte und womöglich Unendliche eines Bewußtseins, das von keinem begrenzten Horizont mehr eingeschlossen wird.

Wir erwähnen hier nur, ohne weiter darauf zu insistieren, diesen Zusammenbruch aller Teilsysteme (vor dem sich nur die künstlichsten retten konnten, z. B. die Mode, oder auch die größten, die über eine institutionelle oder staatliche Garantie verfügen wie das Recht und die Philosophie). Wir behandeln ihn erneut als einen unserer großen Einwände gegen den Strukturalismus, der den Akzent stets auf die »Systeme« legt. Allerdings sollten wir darauf beharren, daß die späteren marxistischen »Dialektiker« über eine dermaßen weitgespannte Wandlung doch eigentlich hätten erfreut und um ihre Klärung bemüht sein müssen; indessen bestritten sie sie im Namen des philosophischen Materialismus und erhoben zu neuen Werten, was sich gerade auflöste: die realistische Malerei, die tonale Musik, die nichtrelativistische Konzeption von Raum und Zeit usw.

Warum diese Wandlung? Man kann zahlreiche Gründe und Ursachen dafür angeben: Ende des Konkurrenzkapitalismus (jenes besonders einflußreichen und wichtigen Systems), Krise des Kapitalismus, Imperialismus, revolutionäre Bewegung; oder auch: neue Techniken, Elektrizität, Luftfahrt etc. Das alles sind nur partielle Gründe und Ursachen. Dahinter steht mehr und anderes; dahinter steht der Zusammenbruch sämtlicher Rahmen, die in der Praxis als

Bezugspunkte benutzt wurden, von der Stadt bis zur Nation, vom Sinnlichen, seit langen Jahrhunderten Gewohnten, bis zu den intellektuellen (philosophischen) Modellen des Kosmos und der Welt.

Vor allem die Stadt beginnt, über ihre festgelegten Grenzen hinauszuwuchern, ihr Zentrum zu verlieren, in Vororten zu zerfließen und sich ihrer sinnlichen Substanz zu entleeren zugunsten der Auswüchse, die sie von allen Seiten umlagern. Ein letztes Mal leuchtet ihr Bild bei den Dichtern auf: bei Apollinaire,

131

Cendrars, Aragon *(Le paysan de* Paris). Sie bewahrt sich zwar das Prestige einer Kultur, die bis zu den äußersten Raffinessen der Künstlichkeit und Abstraktion vorangetrieben wird, aber sie verliert ihren Sinn als eine zweite Natürlichkeit. Auf der einen Seite steht sie der verlorenen Natur gegenüber, auf der anderen dem, was alle Gegebenheiten und vollendeten Tatsachen übersteigt: dem Traum, der Idee und dem Geist.

In diesem Zusammenhang können wir eine Ausweitung des Gesetzes der *ungleichmäßigen Entwicklung* formulieren (jenes Gesetzes also, das Marx angezeigt und Lenin auf ökonomischer und soziopolitischer Ebene dargelegt hatte). Es besteht eine Ungleichmäßigkeit im Verhältnis des gesellschaftlichen Menschen zu seinen *Werken:* ungleichmäßige Annahme, ungleichmäßiger Konsensus oder ungleichmäßige Ablehnung. Die Menschen erkennen sich auf ungleichmäßige Weise in den Werken wieder, die ihnen angeboten werden, auf daß sie sich in ihnen wiedererkennen und sich darin annehmen. Die Verwirklichung des menschlichen Wesens in den Werken (einschließlich der Stadt, der angeeigneten Natur, der Kunst und der Erkenntnis) ist ungleichmäßig nach Epochen, Klassen, Gruppen und nach Bereichen, ebenso die Entfremdung. Man kann also von einem Gesetz der ungleichmäßigen Verwirklichung und der ungleichmäßigen Entfremdung sprechen. Gleichfalls kann man von einer *ungleichmäßigen Entwicklung der Systeme* sprechen. In der Epoche, von der hier die Rede ist (Anfang des 20. Jahrhunderts), liegt die einst machtvoll systematisierte Agrar- und Dorfgemeinschaft längst in Trümmern. Einige Systeme entschwinden, aber blähen sich auf: die Religion, die Philosophie. Andere sind gerade auseinandergebrochen: der Konkurrenzkapitalismus, die traditionelle Familie, die Systeme der Perspektive und der Tonalität, auch die Systeme der Kleidung nach Geschlecht und Alter sowie der Ernährung auf lokaler und regionaler Basis etc. Andere schließlich bilden sich gerade in der Alltäglichkeit oder beginnen sich allmählich zu bilden: z. B. das System von Prestige und Konsum im Umkreis des Automobils oder ähnlicher Gebrauchsgüter oder das *technische System* und das bürokratische mit seinen gestaffelten Kontrollen.

Mit Gottes Tod war alles erlaubt. Der Weltkrieg brachte den Beweis. Was Nietzsche noch pompös verkündet hatte, faßt nun Tristan Tzara in zwei kleine Silben: *Dada.* Der Dadaismus pro-

132

klamierte das Ende vieler Systeme und glaubte, das Ende aller Systeme zu begleiten, nun, da das System Gott, Stützpfeiler all der anderen, endgültig verschwunden war. Der Dadaismus meinte, er kündigte das Ende des geschriebenen Diskurses als festem Bezugsrahmen an.

Was bleibt in diesem allgemeinen Zusammenbruch noch bestehen? Welcher Bezugsrahmen hält sich? Ein einziger: das von der Bourgeoisie organisierte Alltagsleben, das nach dem Krieg wieder einsetzt und sich konsolidiert. Es ist dies ein Bezugsrahmen, den man nicht tolerieren, nicht ertragen kann. Was bleibt einem anderes, als ihn abzulehnen? Doch wohin dann? Zu jener Revolution, die die Bourgeoisie, gestützt auf ihre solide Alltäglichkeit wie auf ihren Staat und ihre Armee, gerade in den (nach Marx) am besten auf sie vorbereiteten Ländern erfolgreich niederzuschlagen verstand?

Im Surrealismus gab es all dies: Verweigerung, Hoffnung auf die Revolution, Schwund der festen Bezugsrahmen. All dies konfus, ohne theoretische Klärung. Nach dem Ersten Weltkrieg (zwischen 1918 und 1930) wollte der Surrealismus den Ehrgeiz der Romantik verwirklichen und ihr versäumtes Projekt wiederaufnehmen: die Herstellung eines Lebensstils, die Neuerfindung der Liebe. Auch wollte er innerhalb der sich wieder festigenden bürgerlichen Gesellschaft eine zweite Gesellschaft bilden: die der revolutionären Poesie, von der er hoffte, sie werde die erste auseinandersprengen. Zur selben Zeit, da die Surrealisten ihr Leben für die Poesie aufs Spiel setzten, gab es andere, genauso Naive, genauso »Authentische«, die Philosophen, die sich das Heil von der Philosophie versprachen.*

Was erfand der Surrealismus? Eine neue Sprache? Bildkräfte? Eine Ideologie oder eine Praxis, die Theorie und Poesie verkörperte? Nein. Er erfand einen Blick auf die moderne Welt, auf die Stadt, auf Paris, auf die Frau und die Frauen, einen Bilder gestaltenden oder von Bildern gestalteten Blick, wie man es nimmt; lediglich einen *Blick,* der zudem noch eher nostalgisch als neu war. Die Surrealisten trieben die individuelle Revolte gegen

* Eine selbstironische Anspielung Lefebvres, der zu jener Zeit (um 1925) Mitherausgeber und führender Kopf einer Zeitschrift namens *Philosophies* war und als solcher mit André Breton, dem führenden Kopf der Surrealisten, Verhandlungen über Aktionsgemeinschaften führte; vgl. K. Meyer, *Henri Lefèbvre, ein romantischer Revolutionär,* Wien 1973, S. 78 *ff. Anm. d. Übers.*

133

den bürgerlichen Alltag bis ins Absurde. Mehr noch als auf die Poesie setzten sie auf die Aktion einer revolutionären Mikro-Gesellschaft, die weder geschlossene Sekte noch Massenpartei sein sollte, vielmehr handelnde Gruppe, Laboratorium, Antizipation, Hoffnung, Zentrum der Ausstrahlung und des Einflusses. Freilich hatte diese revolutionäre Mikro-Gesellschaft nur winzige Auswirkungen, und die Bourgeoisie verstand es sehr wohl, die Skandale zu absorbieren: einmal im Erschrecken, ein andermal im Amüsement. Die Forderung, ja der Durst nach einer poetischen Totalität blieb ungestillt. Aus einem originalen Element dieses poetischen Denkens wurde ein Ritus. Es ging weniger darum, das reale Leben zu verändern, als jene »Pforten aus Elfenbein und Horn« (Nerval) zu durchschreiten, die sich zwischen Wachen und Traum erheben, zwischen unserem »bißchen Realität« und der höheren Wirklichkeit, dem *Surrealen.* Die philosophische und literarische Versuchung war von Anfang an mit im Spiel: *Abreise ins* Anderswo des Traums, abstrakter Ausbruch in die Welt der automatischen Schreibweise, Flucht in die »Welt« jener kosmische oder kosmologische Aspekt, der von der deutschen Romantik stammte (von Novalis mehr als von Hölderlin). Das poetische Wort und sein über den Alltag gesprochenes Urteil verloren rasch ihre Authentizität. Die Erschaffung eines Stils gelang bis zu einem gewissen Grade in der Literatur, aber sie versagte im Leben, d. h. in der Praxis. Schlecht bewaffnet *(mal armé),* angeklammert an Philosophien (an den Hegelianismus oder an die Psychoanalyse als Weltanschauung), zeitweilig auch das Ende der Philosophie beschwörend, ohne je darüber nachgedacht zu haben, war der Surrealismus außerstande, die harte politische Realität der nachrevolutionären Periode in Rußland und in Europa zu ertragen: den Stalinismus und den Faschismus. Die Konfrontation zwischen der poetischen Revolution, der wirklichen Revolution und ihrer Niederlage in der faschistischen Pseudo-Revolution endete mit dem Ruin des Surrealismus. Er hinterließ ein verkanntes, kaum ausgearbeitetes und mit Unreinheiten durchsetztes Projekt im Keimzustand, das jedoch, ausgehend von einer Neuerfindung des poetischen Denkens, zu restituieren ware. Allerdings läßt sich dieses Projekt nur in Begriffen wiederaufnehmen, die sich weit absetzen von den surrealistischen Thesen über das Surreale, über den Primat des Traums, über das Zufällige in der verbalen Erfindung und über die automatische

134

Schreibweise (jene Technik, auf die sich heute eine literarische Technokratie berufen könnte: Hatte nicht A. Machado unter Berufung auf das Surreale eine »Gesangsmaschine« erfunden?).

Wie kann man jenes poetische Projekt freisetzen, das einer Tradition der Poesie seit mehr als einem Jahrhundert unterliegt? Wie es verschmelzen mit einem Denken, das der Philosophie entstammt, aber von den Einseitigkeiten der Philosophie befreit ist? Wir sehen die Antwort auf diese Fragen in dem Projekt einer Veränderung der Alltäglichkeit, die dem Alltagsleben seine fehl*geleiteten Reichtümer* zurückerstattet. Dieses Projekt, das der Poiesis ihren vollen Sinn - Produktion und Kreation -wiedergibt, bewegt sich auf der Linie der Poesie und verbindet sich auf der anderen Seite mit der Aufhebung der Philosophie.

Nach Marx war es Nietzsche, der die Aushöhlung und Zerrüttung der klassischen Philosophie durchschaute, ihre Unfähigkeit, mit den neuen Problemen fertig zu werden. Es wäre ungerecht, ihn nicht an seinen Platz zu stellen. Nicht daß es darum ginge, Nietzsches Denken gewaltsam in die Begriffe des marxistischen Denkens zu pressen oder einen von vornherein zum Scheitern *verurteilten Eklektizismus* zu betreiben. Aber Nietzsches Werk hatte Gründe und Resonanzen. Einer dieser Gründe war - für Nietzsche wie für die genannten Dichter - das Scheitern der Revolution in Westeuropa seit 1848 und die Notwendigkeit einer neuen Erkundung: der Suche nach einer Öffnung und einem Ausweg. Mit Marx und nach ihm hat Nietzsche, in einem der bissigsten Gesänge des *Zarathustra (Von der unbefleckten Erkenntnis),* die traditionelle, dogmatische oder kritische Philosophie zum Tode verurteilt. Weicher Mängel, welcher Verbrechen ist diese Philosophie schuldig? Nietzsche sieht, wie vor ihm Marx, die unter den Kontroversen verborgene Analogie zwischen Religion und Metaphysik. Religiöse Geister und Metaphysiker haben miteinander gemein, daß sie - nicht ganz in derselben Weise, doch mit derselben bösen Wut - das Leben verachten; beide sind sie betört von der Überwelt, besessen vom Übersinnlichen. Die Philosophen, auch sie, sind Verleumder. Was für ein Spießertum steckt in ihrer Abneigung gegen die Sinne, in ihrem Geschmack an den reinen Ideen ... »Das ist eine *jammervolle* Geschichte: der Mensch sucht nach einem Prinzip, von wo aus er den Menschen verachten kann, - er erfindet eine Welt, um diese Welt verleumden und beschmutzen zu können: tatsächlich greift

135

er jedesmal nach dem Nichts und konstruiert das Nichts zum >Gott<, zur >Wahrheit< und jedenfalls zum Richter und Verurteiler *dieses* Seins.«[1] Die radikale Kritik erkennt in der ganzen Philosophie eine Form von Rache an der Wirklichkeit, eine Zerstörung der menschlichen Beziehungen. Sie entdeckt die Symptome einer Unzufriedenheit und eines Ressentiments, die sich in Folter und Destruktion befriedigen. »Die Geschichte der Philosophie ist ein *heimliches Wüten* gegen die Voraussetzungen des Lebens, gegen die Wertgefühle des Lebens, gegen das Parteinehmen zu Gunsten des Lebens. Die Philosophen haben nie gezögert, eine Welt zu bejahen, vorausgesetzt, daß sie dieser Welt widerspricht, daß sie eine Handhabe abgibt, von dieser Welt schlecht zu reden. Es war bisher die große *Schule der Verleumdung* [...

].«[2] Systeme zu errichten ist heute eine Kinderei. Es gilt vielmehr, weitreichende Entscheidungen zu treffen. Der Typus des Philosophen hatte etwas Morbides. Es kommt vorab darauf an, diesen Typus von Mensch und Denken zu verändern.

Die Philosophie hat nur die Figur des *homo philosophicus,* des theoretischen Menschen geschaffen. Sollte das der *homo sapiens* sein? Vielleicht. Aber ist das sicher? Der theoretische Mensch nennt sich denkend und weise und ist doch vielleicht bloß ein Possenreißer und Narr: der Narr der theoretischen Reinheit, gleich jenem Philosophen, der sich Narr Gottes nannte. Mit äußerster Heftigkeit geht Nietzsche auf den Heros, den Heiligen, den Märtyrer der Philosophie los: auf Sokrates. Der hatte die führende Rolle, der hatte einen Menschentypus geschaffen: den Menschen, der in der Suche nach einer hypothetischen Wahrheit mehr Befriedigung findet als im Leben und in der lebendigen Wahrheit. Der theoretische Mensch ist ein Optimist der Theorie. Er genießt sie, auf seine Weise ein Künstler, und gleichwohl der Antipoet, weil antivital (antiphysisch). Unersättlich nach abstrakten Erkenntnissen strebend, ist er zugleich vulgär und verschlagen. Durch, den Gebrauch des Begriffs und der Vernunft ist er zu einer starken Selbstbeherrschung gelangt, die ihn kraftvolleren Menschen überlegen sein läßt, solchen, die besser als er gediehen sind, aber dabei nicht wissen, woher ihnen ihre Kraft kommt. Die falsche Heiligkeit des sokratischen Menschen verbirgt eine tief sitzende Krankheit; seine List enthält einen großen Mangel an Naivität und Spontaneität. Seine universelle Vernunft verschleiert das Fehlen von Freiheit und freier Entscheidung. Er

schafft nichts als sich selber. Er begründet keine Welt. Er stolziert mit seiner Weisheit zwischen den einfachen Leuten herum, die ihn am Ende verabscheuen.

Ausgehend von dieser Kritik der Philosophie und des *homo philosophicus,* nimmt Nietzsches Denken einen eigenen Weg. Nietzsche eröffnet einen großen Dialog (dessen Umriß man bei Hegel und Marx bereits finden könnte) mit dem griechischen Denken. Doch er unterhält sich nicht mit Platon und Aristoteles, auch nicht mit Demokrit und Epikur, sondern mit jenen Vorsokratikern, die vor der großen Spaltung zwischen Poesie und Philosophie meditierten, vor der Trennung zwischen schaffen und machen, zwischen der Entscheidung, die gründet, und der Reflexion, die wühlt und wiederkäut, zwischen dem Sprechen und dem Redenhalten. In vorderster Reihe dieser vorsokratischen Denker steht Heraklit, der Dichter-Philosoph, der als dunkel gilt. Für Nietzsche ist die Wahrheit etwas Poetisches. Sie wird hervor

gebracht und begriffen in einem Denkakt, der sie erzeugt, indem er sie sagt, der die Wahrheit sagt, indem er sie enthüllt. Die Wahrheit ergreift den, der sie begreift, und durch diesen doppelten Zugriff wird er verändert: Er ist derselbe und wird ein anderer. Er wird, was er ist. Dieser Akt geht Hand in Hand mit dem poetischen Wort; allein das Wort, das den Diskurs durchzieht, kann sprechen. Der poetische Ausdruck ist dem Denken selbst keineswegs äußerlich. Das Prinzip der ontologischen Wiederholung - »Verewige jede Minute! Lebe jeden Augenblick so, daß du ihn ewig haben willst!« -, dieses scheinbar passive Prinzip ist aktiv und kreativ. In Calderóns *Das Leben ein Traum* ruft Segismundo aus: »Da nun das derart kurze Leben ohne Unterschied aus Wahrheit und Illusion geflochten ist, laß uns träumen, meine Seele, laß uns noch einmal träumen!« Und mit diesen Worten bricht er auf in den Kampf. Ein derart aktives Prinzip ist (laut Nietzsche) das Geheimnis der Poesie, der Wille des Poeten, der absolute Wille. Es verwandelt die Empfindung und sinnliche Wahrnehmung in Poesie. Der Augenblick wird Moment und Ewigkeit. Das Wort wird Akt. Der Akt dieses Denkens enthüllt die Tiefen und entdeckt im gleichen Zuge die Möglichkeiten. Das poetische Wort entreißt dem Vollendeten sein Geheimnis, das Geheimnis des Möglichen. Dieser ursprüngliche poetische Akt zieht keinen Schweif von Argumenten, Erwägungen und Folgerungen mit sich: Er begründet einen Lebensstil. Nietzsche suchte

diesen Stil bald in einer heroischen Kreation, im Übermenschen, bald in der Wiederholung des Gleichen, in der ewigen Wiederkunft, am Ende in beidem zugleich, im Übermenschen als dem, der die Wahrheit der ewigen Wiederkunft zur Geltung bringt und damit auch die Identität von Erinnerung und Bild, Erkennen und Wiedererkennen, Geburt und Auferstehung. Diese Einheit begründet nach Nietzsche die Gegenwart, die Zustimmung zum Gegenwärtigen, das ja zum Leben, das zugleich das endlich wahrhaftige Leben eröffnet. die neue Geburt, die neue Unschuld. Wenn der Tod das Leben in sich trägt und das Leben den Tod, wenn der Schmerz die Freude enthält und die Freude den Schmerz, wenn Sein und Nichts sich vertauschen und miteinander vermischen, so ist das Werden unschuldig und das werdende Sein findet zur großen Unschuld zurück.

Werden wir auf Nietzsches Scheitern insistieren? ja. Die Idee einer neuen Zustimmung zum Leben, die zur Unschuld und Spontaneität zurückfindet, ist tief poetisch. Wenn es wahr ist, wie Marx sagte, daß der Mensch von sich und seinem eigenen Leben getrennt ist, so hat dieses Bild einen Sinn. Aber das poetischste aller Worte genügt nicht, die Praxis zu ändern, selbst wenn es mehr sagt als der vernünftige Diskurs, selbst wenn es gut ist, daß es ausgesprochen wurde, und wenn es das Mögliche aufzeigt. Es versinkt seinerseits in der Literatur. Es wird Diskurs in einer Welt des Diskurses. Und die philosophischen Diskurse imitieren nur (schlecht) das Wort des Meisters. Dieses Wort vermag keinen Stil, jenes höchste Werk, zu begründen; es verirrt sich in Gedichte, Erzählungen und Anekdoten. Ist nicht sogar noch das

Bild von der ewigen Wiederkehr ein philosophisches Reden? Was wir von Nietzsche festhalten wollen, ist die Idee eines neuen Bundes zwischen Poesie und Philosophie, jener Einheit, die radikale Kritik dieser beiden geistigen Tätigkeiten und ihrer entfremdenden Getrenntheit voraussetzt. Durch dieses Projekt einer neuen Einheit hat Nietzsche mehr »Größe« (ein etwas lächerlicher aber nützlicher Ausdruck) als die größten modernen Dichter und als alle Philosophen in der Periode des Absterbens der Philosophie, die Phänomenologen, die Existentialisten und die Historiker der »Weltanschauungen«.

Um noch einmal auf jene zu antworten, die dogmatisch klassifizierend vorgehen und Nietzsche unter die irrationalistischen, idealistischen und reaktionären Denker einordnen, würde es hier

genügen, an jene eminent poetischen Texte zu erinnern, in denen Marx die Einheit von Anfang und Ende ankündigt, die schließliche Versöhnung von Mensch und Natur, Existenz und Wesen, Sein und Denken.3 Aber wir haben uns hier entschlossen, mit Zitaten sparsam umzugehen. Wollte man jedes Urteil mit Texten belegen und mit Hinweisen versehen, so würde jeder Abschnitt ein Kapitel und jedes Kapitel ein Buch erfordern.

Die Bestimmung von Marx und Nietzsche als Protagonisten der Metaphilosophie führt uns zu Heidegger. Wir werden ihm noch mehrmals begegnen, auch Nietzsche. Was über Heidegger zu sagen wäre, wird nicht erschöpfend sein, ebensowenig wie über Nietzsche (und Marx). Nietzsche, Heidegger: zwei heikle Fälle. Nicht nur wegen der (verfälschenden) faschistischen Interpretation der Gedanken Nietzsches oder wegen Heideggers Tendenzen zum deutschen Chauvinismus. Leicht fände man die gleichen Tendenzen in französischen Werken, die als bedeutend gelten. Zudem ist die philosophisch-politische Einschätzung inzwischen hinfällig geworden. Sie gilt für Heidegger nicht mehr als für Kafka, Joyce oder Proust. Die Frage stellt sich anders. Wenn wir Heidegger betrachten, ihn für betrachtenswert halten, so droht uns die Gefahr eines Eklektizismus. Der freudo-marxistische Eklektizismus, der durch Vermengung von philosophischen Ingredienzen zustande kam, mag uns als Warnung dienen. Doch freilich verbietet die Gefahr eines philosophischen Eklektizismus (wie es jener Freudo-Marxismus war und noch ist) uns keineswegs, der psychoanalytischen Forschung einen Platz anzuweisen - oder eben hier der Heideggerschen Fragestellung. Nur: Die Konvergenzen und Divergenzen sind auf einer anderen als der philosophischen Ebene zu bestimmen. Man vermeidet philosophischen Eklektizismus, indem man sich gar nicht mehr auf die Ebene der Philosophie begibt.

Zerstreuen wir gleich hier ein Mißverständnis, das weitreichend ist, da es die philosophische Terminologie betrifft. Wenn Heidegger rühmend vom *Ding* spricht[4] so meint er damit keineswegs das (beliebige) *Objekt.* Das Ding ist geringfügig und klein, auch an Zahl, gemessen am Gewimmel der gleichgültigen Objekte. Das *Ding* ist der Krug, der Ring, der Spiegel, die Vase, also eher ein Werk des Handwerks als eines der Kunst, aber jedenfalls noch ein *Werk* und kein *Produkt* (kein Erzeugnis der Industrie oder der technischen Operationen im modernen Sinn). Das Wissen der

Wissenschaft und der Technik hat die Dinge als *Dinge* zerstört, lange bevor die erste Atombombe explodierte; es hat sie auf objektive Funktionen und Operationen reduziert: auf die des Objekts. Es gibt fast überhaupt keine *Dinge* mehr, und ihre »Dingheit« schwindet, läßt nach, wird vergessen. Das *Ding* von neuem hervortreten lassen heißt also, zur Stofflichkeit zurückfinden, in dem Sinne, wie die Maler oder Bildhauer von dem Stoff, an dem sie werken, zu sprechen pflegen: von der Farbe und der Paste, vom Marmor und dem Meißel. Es heißt auch, den bescheidenen und den heiligen *Sinn* des Dinges wiederfinden: den Krug, der Wasser oder Wein spendet, der zu Trinkgelagen oder zu Trankopfern dient, der um sich herum, um Tisch oder Altar, die Lebenden und die Toten versammelt. Oder auch den Ehering, jenen goldenen Kreis, der vereinigt (und - so ergänzen wir mit einer Ironie, die Heidegger fremd ist - zugleich gefangensetzt).

Mithin verfolgt Heidegger die Wiederherstellung des Sinnlichen oder eher des Praktisch-Sinnlichen, die Marx mit den *Manuskripten von 1844* begonnen hatte und die Nietzsche wiederaufnahm. Das *Ding,* Werk der schöpferischen Tätigkeit, begründet in seinem Umkreis eine Tätigkeit: eine Praxis, ja sogar eine gewisse Universalität der Praxis. Die Wörter *thing* und *Ding* bedeuten soviel wie Angelegenheit: das, was die Menschen angeht, betrifft, versammelt, und das, was in Frage steht. Ebenso das Wort res (res publica): Angelegenheit, Streitfall, Fall. Selbst ein geschaffenes Werk, schafft das Ding um sich herum eine kleine Welt.

Hegel hatte viel Zweideutigkeit um den von ihm dialektisierten Begriff des Dinges gelassen. Im Ding verwirklicht sich der Mensch; im Ding verliert er sich. Er verliert sich, insoweit er meint, die Dinge hätten eine vom Bewußtsein verschiedene Substanzhaftigkeit, insoweit er sich in einem gegebenen Ding zufriedenstellt. Er verwirklicht sich, insoweit er durch alle unvollendeten und unvollständigen Dinge, durch die Philosophien, die Stadt, die Wissenschaften hindurch zum vollendeten und absoluten Ding strebt: zur vernünftigen Weit, zur Versöhnung von Subjekt und Objekt, zum Hegelschen Staat.

Marx gebraucht Ding bald im ersten, bald im zweiten Sinne: im ersten als die *Verdinglichung,* der Verlust seiner selbst im *abstrakten Objekt,* im Geld und in der Ware; im zweiten als das *Produkt* und das *Werk.* Das abstrakte Ding entfremdet, das konkrete Produkt verwirklicht den Menschen (zumindest mo-

mentan: in einem gegebenen historischen Moment).

Heidegger hat die Frage des *Dinges* nicht geklärt. Er fügt den bereits gestellten Fragen eine neue hinzu. Das mehr oder weniger technische Objekt, Produkt der wissenschaftlichen Darstellungsweise, ist von aller Poesie entleert. Das *Ding,* Werk der Handarbeit, war reich an Poesie. Das Objekt wird konsumiert. Das *Ding* schafft um sich einen menschlichen Mikrokosmos. Was ist nun daraus zu schließen? Heidegger bestätigt eine essentielle Sichtweise. Das Verhältnis des Menschen zum *Ding* ist ein Aspekt des allgemeinsten aller Probleme: der Beziehung zwischen dem Menschen und seinen vielfältigen Werken überhaupt. Zweifellos fehlt bei Heidegger die Entfremdungstheorie (die Theorie des doppelten Bezugs zum Objekt und zum Ding: Anwesenheit und Entfremdung, Wirklichkeit und Verdinglichung), so daß er seine Frage nicht beantworten kann. Zudem übersetzt sich der Kult des handwerklichen, leicht archaischen *Dinges* bei Heidegger in ein rührendes patriarchalisches und germanisches Gefühl für das *Haus*. Man fände dasselbe Gefühl bei G. Bachelard, im Hintergrund seiner feinen Analysen der Träumereien über die Elemente und über den Raum. Bei Heidegger ist das Haus die `Wohnung: fest und heilig, tiefgründig und offen. Das Bild des Hauses (der Wohnung) durchzieht und beseelt eine weitgespannte Meditation über das Bauen und Wohnen, in enger Verknüpfung mit *techné* und *poiesis.* Das Haus figuriert und symbolisiert das individuelle Sein und sein Bewußtsein (das *Dasein),* oder umgekehrt. Es ist sogar mehr als ein Symbol; es verbindet sich ernsteren Fragen: Auch das Sein und die Authentizität brauchen eine Wohnung. Die Sprache ist für das Sein, was das Haus für die Menschen ist. Das Bild der Wohnung erstreckt sich bis in die Meditation über das Denken, den Aufenthalt, die Stätte und die Lage.

Für uns verknüpft sich ein Hauptthema und wichtiger Symbolismus eher mit der *Stadt* als mit dem Haus. Freilich hat die Stadt zu jeder Zeit aus Häusern bestanden - wie die Gesellschaft aus Individuen; aber der Raum und die Zeit der Stadt waren zu jeder Zeit etwas anderes als der Raum und die Zeit des Hauses (ohne daß sie diese beseitigen). Die Stadt ist von anderer Größe, von anderer Schönheit, sie ist ein anderes Werk als das Haus. Das Verhältnis zwischen dem Haus und der Stadt ähnelt ein wenig dem Verhältnis zwischen dem individuellen Bewußtsein und der Praxis (wenngleich man die beiden Verhältnisse nicht verwech-

seln darf). Schon für Hegel war die griechische Polis das höchstvollendete Ding, die durch das unerbittliche Werden zerstörte Schönheit und Größe. Was besagt für uns das Ende der Stadt, die ja auch von der Zeit hinweggerissen wurde, mitsamt der Schönheit, mit zahlreichen Größen von einst, mit vielen alten Wahrheiten? Was verlangt es, was erwartet es von uns?

Bejahen wir zunächst die Gültigkeit der Heideggerschen Fragestellung. Wer hier erstaunt einwirft, daß zwischen diesem Urteil und dem Projekt einer Metaphilosophie ein Widerspruch besteht, wird gebeten, sich einen Augenblick zu gedulden.

Marx wollte in den *Pariser Manuskripten* den Menschen und das Menschliche neu definieren. In der Nachfolge Feuerbachs begründet er eine Anthropologie, die vom Sinnlichen ausgeht, von den Sinnen und dem, was einen Sinn hat (einen natürlichen, d. h. materiellen). Der Mensch, ein Naturwesen, erhebt sich am Ende eines langen Kampfes aus der Natur, um sie partiell zu beherrschen, sie sich anzueignen (einschließlich der Natur in ihm selbst: seiner eigenen Natur). Der Mensch ist vor allem Bedürfniswesen. Durch den Mangel, die Enteignung und das Bedürfnis steht jeder in einem ständigen Verhältnis zu Gegenständen (Objekten) und zu Lebewesen, auch zu anderen menschlichen Wesen, für die er gleichfalls Gegenstand ist. Durch die Arbeit gelangt der Mensch (der anthropologische, die Gattung) allmählich dazu, die natürlichen Gegenstände, mit denen er seine Bedürfnisse befriedigte, durch produzierte Gegenstände zu ersetzen. So produziert er neue Bedürfnisse, und diese verwandeln sich wieder in Fähigkeiten zur Produktion und zur Befriedigung. Der Mensch, gefaßt als Gattung (global), konstituiert mithin seine menschliche Welt, Natur und Gesellschaft, nicht ohne das Bemühen, die Natur zu verlassen, nicht ohne das Künstliche zu durchlaufen.

Der langen Reihe von Definitionen des Menschen durch die Philosophen fügt Marx eine neue Definition hinzu: das Dreierverhältnis *Bedürfnis-Arbeit-Genuß.* Der Mensch ist nicht nur das politische Tier, Bewohner der *Cité* und *Citoyen.* Der Mensch ist nicht nur vernünftig oder rational, Benutzer der Sprache und der Begriffe. Das Dreierverhältnis umfaßt auch die anderen Aspekte und zeigt ihre Grundlage und Wahrheit.

Marx hat eine Reihe von Definitionen des Menschen und von Hypothesen über dieses paradoxe Wesen, vorgebracht von Dichtem ebenso wie von Philosophen, bei seiner Arbeit ausgeklam-

mert: Der Mensch lacht, der Mensch hat den Wein erfunden und will trunken sein, der Mensch sucht seine Freude oftmals im Schmerz der Leidenschaften, der Mensch kennt den Tod und weiß, daß er sterben wird, usw. Wenn Marx diese Bestimmungen auch nicht verwirft, so schiebt er sie doch in den Hintergrund oder kümmert sich nicht darum. Er hat den Akzent auf den *homo faber* gelegt, ohne den *homo sapiens* allzu sehr zu vernachlässigen. Obwohl er einen kraftvollen Humor besaß, hat er nicht auf dem *homo ridens* insistiert. Auch den homo *ludens* ließ er beiseite, obschon er die Wichtigkeit der Muße deutlich herausstellte. Er ließ auch den Tod und das Bewußtsein vom Sterben unberücksichtigt. Kann man ihm diese Auslassungen zum Vorwurf machen? Marx stellt sich in die Perspektive des vernünftigen Optimismus; sein Denken behandelt eher das Leben als den Tod, wie das Denken Nietzsches. Mit Vehemenz verwirft er eine uralte Definition der Philosophie: Einübung in den Tod, Weisheit der Hinnahme. Für Marx ist klar, daß die Naturwesen kämpfen und sterben; aber die Natur ist gerechtfertigt, da sie den Menschen hervorbringt und mit ihm, im Durchgang durch die Geschichte, das menschliche Wesen. So vereinigt sich die marxistische Rationalität mit Nietzsches Denken in der Rechtfertigung des Werdens.

Doch worauf es ankommt, ist dies: Die Empfindungen und Leidenschaften des Menschen sind »nicht nur anthropologische Bestimmungen im engeren Sinn, sondern wahrhaft *ontologische* Wesens(Natur-)bejahungen«. Mehr noch: »erst durch die entwickelte Industrie, i. e. durch die Vermittlung des Privateigentums, wird das ontologische Wesen der menschlichen Leidenschaft sowohl in seiner Totalität als in seiner Menschlichkeit; die Wissenschaft vom Menschen ist also selbst ein Produkt der praktischen Selbstbestätigung des Menschen.«[5] Marx widerlegt im voraus eine Anthropologie, die sich lediglich damit befaßt, den Menschen und das Menschliche zu definieren (durch dieses oder jenes: durch Erkenntnis, Vernunft, Kultur, Gesellschaft etc.). Die notwendige anthropologische Forschung ist ungenügend. Sie verweist auf eine Ontologie - Erforschung des Seins oder der Natur -, und zwar weil der Mensch in seiner Praxis sich eben nicht von der Natur isoliert, sondern seine Verbindungen zu ihr vervielfacht. Diese Verbindungen sind widersprüchlicher Art: Konflikt, Kampf, Beherrschung, Künstlichkeit, Äußerlichkeit, zurück

zu ..., Entwurzelung und Verwurzelung. Zudem erhebt sich die Erkenntnis des Menschen nicht über den Menschen, sondern entsteht aus ihm, in ihm, in der Praxis. Daher gelingt es ihr nicht, den Menschen in eine Definition zu pressen. Es ist das Menschliche selber, das sich selbst definiert, und zwar hochgradig und vielleicht unendlich komplex.

Marx hat den Begriff der *Natur* nicht so weit expliziert, daß er ihn mit dem der *Physis* konfrontierte. Er übernahm ihn vorn französischen Materialismus, nicht ohne dessen Tendenz zur mechanistischen Systematisierung zu kritisieren. Desgleichen empfing er ihn von der deutschen Romantik, nicht ohne deren Irrationalismus abzulehnen. Die Philosophien kritisieren sich gegenseitig, während sie zugleich ineinander übergehen: Der Materialismus macht sich zum abstrakten Spiritualismus der Materie, und der Idealismus belädt sich mit dem Mechanismus (siehe Descartes und seine Schule, siehe Kant und die seinem System verbundene Physik). Der von den Philosophien empfangene Begriff der *Natur* impliziert eine Kritik der Philosophie, da diese an der realen Genesis des Menschen in der Natur und aus ihr vorbeigeht, indem sie ihn entweder durch eine Transzendenz erklärt oder als ein schlicht der Natur immanentes Wesen konzipiert. Marx begnügt sich damit, die *Meta-Physis zu* verwerfen und die *Physis* als die Matrix des Menschen zu betrachten, als die rohe und gebärende Mutter und die strenge Erzieherin, von der sich der Mensch entfernt, um sie durch Beherrschung besser erkennen zu können und um sich eines Tages wieder mit ihr zu versöhnen. Wenn- es das »Werden der Natur zum Menschen« und zugleich das »Werden der Natur für den Menschen« gibt, wobei dieser sich durch die Arbeit selber erzeugt', so wäre zu fragen, wie und warum das möglich sein kann. Marx geht hier nicht weiter. Er verwirft die philosophische Vorstellung von der Natur. Abstrakt genommen, an sich, in der Trennung vom Menschen fixiert, wird die Natur zum Objekt der Kontemplation: zum »Anderssein des Gedankens« für das abstrakte Denken. »Die *Natur als Natur,* d. h. insofern sie sich sinnlich noch unterscheidet von jenem geheimen, in ihr verborgenen Sinn, die Natur getrennt, unterschieden von diesen Abstraktionen ist *Nichts,* ein sich als *Nichts bewährendes Nichts,* ist *sinnlos.«,* Mit Sicherheit hätte Marx keine der von der späteren Philosophie vertretenen Positionen akzeptiert. Er hätte die- Natur nicht betrachten kön-

nen als eine Region des Seins, unterschieden vom Bewußtsein und ohne ein (ontologisches) Band zu ihm. Er hätte nicht akzeptiert, daß die Natur bloß das *Residuum* der am Sinnlichen und am Werden vollzogenen intellektuellen Analyse sein soll, oder das Residuum der vom Verstand konstruierten Formen. Ebensowenig hätte er in der Natur einen fertigen Willen gesehen, oder einen Willen zur Macht, einen Urtrieb, einen ursprünglichen Elan oder ein originales Verlangen. Andererseits symbolisiert die »auf die Füße gestellte« und mehr oder weniger summarisch mit der (materiellen) Natur gleichgesetzte Hegelsche Idee in Marxens Denken weiterhin die Unerschöpflichkeit des »Seins«.

Marx war offenbar der Ansicht, daß die Natur sich selber darlegt und expliziert im Laufe der gesellschaftlichen Aktion (Praxis), die aus ihr hervorgeht und sie verändert. Heute können wir uns allerdings fragen, ob das Nachdenken über die

Perspektiven dieser Aktion, über die Versöhnung zwischen Mensch und Natur und die Aneignung der eigenen Natur durch den Menschen nicht ein neues Vorgehen erfordert.

Nichts verbietet uns, wenn wir von Marx ausgehen, die Anthropologie als ungenügend zu erachten (selbst wenn wir ihre Notwendigkeit akzeptieren) und die Begriffe der Natur und des Seins genauer zu klären. Vorausgesetzt, wir treffen einige Vorsichtsmaßnahmen und hüten uns, die »Natur« und das »Sein« jemals außerhalb des Menschen und der Praxis zu fixieren, da ja diese die Praxis - den Menschen begründet und ihm seine doppelte Erkenntnis ermöglicht: Erkenntnis dessen, was außer und vor ihm ist, und Erkenntnis seiner selbst. Demnach läßt sich die Frage nicht in philosophischen Termini stellen, wenngleich sie die Linie der Philosophie verlängert und den Horizont der Philosophen erweitert.

Seit Descartes oszilliert die Philosophie zwischen einer Metaphysik des Objekts, des An-sich, der Substanz, und einer Metaphysik des Subjekts, des Bewußtseins, des Für-sich. Die Philosophie der Substanz hat sich zum (philosophisch verstandenen) Materialismus entwickelt und die Metaphysik des Subjekts zu einer Theorie des reinen Bewußtseins, des absoluten Für-sich (von Fichte bis Husserl). Beide Richtungen trennen die Natur und das Sein vom handelnden Subjekt: von der Praxis. Man sieht, wie sehr und wodurch die absterbende Philosophie das Mißverständnis nährt. Der offizielle Materialismus geht von der Materie

145

aus und glaubt, er reduziere die Kluft zwischen Objekt und Subjekt, weil er das Bewußtsein auf den Status einer Widerspiegelung reduziert. Sartre beginnt mit dem Bewußtsein als dem Bewußtsein vom Anderen (Objekt oder Menschen) und meint damit die Kluft zu füllen. Keinem von beiden gelingt es; aber sie können miteinander Dialoge führen: sie stehen auf demselben Boden.

Kann man sagen, daß Natur und Sein, verstanden als die Erzeuger des menschlichen Wesens, absolut außer dem Menschen, vor ihm und ohne ihn existieren? Ja und nein. Ja, denn die Natur gebiert den Menschen als ihren benachteiligten Sohn, dem eine glänzende Zukunft beschieden ist. Mithin »ist« sie vor ihm, was in der Geschichte der Materie und des biologischen Lebens ja auch zu sehen ist. Trivial gewordene Wahrheit, tägliches Brot des Vulgärmaterialismus. Und doch wieder nein, wenn es stimmt, daß Sein und Natur dazu da sind, das Menschliche hervorzubringen und zu vollenden. Lenin schreibt in Materialismus und Empiriokritizismus, man müsse zugestehen, daß bis in die Tiefen der Materie hinein eine Eigenschaft dieser Materie bestehe: das Bewußtsein. Ist also der Mensch die Essenz, verbunden mit einer ursprünglichen Existenz - der Natur, und zwar der Mensch mitsamt dem, was sich in ihm vom natürlichen Sein unterscheidet: dem Denken? Wo man das bejaht, konzipiert man seine Chance, sein Wachstum, seine Herrschaft über die Natur und über sich selbst: die Aneignung. Oder wäre er bloß ein Zufall, ein Unfall, vielleicht gar eine Mißbildung? Was wird aber dann aus seiner Chance und seinem Geschick? Werden wir, wenn wir auf das Sein und die Natur keine Wette eingehen können, statt dessen auf die Antinatur setzen? Auf Künstlichkeit, auf die Kultur oder - in psychoanalytischen Termini - auf das Realitatsprinzip gegen das Lustprinzip? Es sei denn, es täte sich ein anderer Weg auf, jenseits von Essenz und Akzidens, außerhalb der reinen Notwendigkeit und des puren Zufalls, dieser philosophischen Begriffe ...

Ausgehend von diesen Fragen können wir das Werk Heideggers untersuchen. Heidegger hat zu Recht nach dem Sein und der Natur gefragt; er hat eine Antwort zu geben versucht, wobei er von einer neuen Prüfung der traditionellen Philosophie ausging, und zwar in der Perspektive einer Aufhebung der Metaphysik und der philosophischen Spekulation. Seine Untersuchung des

146

Seins überschreitet die Philosophie des Subjekts und die des Objekts, die metaphysische Vorstellung des Für-sich und die des An-sich. Also tendiert Heidegger, indem er das Sein und die physis befragt, zur Aufhebung der Philosophie. Hat er sich gänzlich von den Kategorien und Begriffen der philosophischen Tradition befreit? Das ist eine Frage. Das ist die Frage.

In Sein und Zeit zeigt Heidegger den Menschen und das Denken als in die Welt »geworfen«, in die Verlassenheit. Der Mensch entgeht ihr, indem er sich seine Bedingung, für den Tod zu sein, verhüllt: im »man«, in der »Uneigentlichkeit«, in der Banalität. Allein die klare Nacht der Angst transzendiert die banale Sorge. Von daher faßt Heidegger eine neue >Offenbarung des Seins< ins Auge. Wäre diese schöpferische Enthüllung imstande, die Trivialität der Alltäglichkeit, der Sorge des Alltags hinwegzufegen? Ohne Zweifel. Doch was Heidegger ins Auge faßt, ist nicht das revolutionäre Werk und Projekt einer Umwandlung des Alltäglichen. Zweifellos träumt er noch immer davon, es im Risiko, in der Gefahr zu transzendieren: im absoluten Spiel.

Heidegger hat ausführlich die Frage der Technik untersucht, also ein sehr aktuelles Verhältnis des Menschen zu seinen Werken. Er ist in die Praxis eingedrungen, um ihr Fragen zu stellen. Doch er hat in der industriellen Technik vorwiegend einen Aspekt gesehen: die Verwüstung der Erde, das Verschwinden der alten Götter, das Sterben Gottes,

das Reich der Mittelmäßigkeit (Techniker und Massen). So konnte er nur diese Verwüstungen beschreiben und dabei sybillinisch von der neuen Enthüllung des Seins durch die Technik, jenseits der Technik reden. Er hat sich eine Frage des Datums- ein wenig zu früh darangemacht, über die Technik nachzudenken. Er hat ihren beunruhigendsten Aspekt nicht erkannt: daß sie mit ihren Mitteln, den Maschinen, das Leben und das Denken simuliert. Heidegger hat nicht wahrnehmen können, wie nahe diese Simulierung dem »Wirklichen« kommt: das lebende, denkende, handelnde Wesen, dargestellt als Modell. Ist nicht dies der aktuellste Aspekt des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seinen Werken, seinem Anderssein, daß diese Imitation sich gegen ihren Schöpfer kehrt und ihn tendenziell sich einverleibt? Läßt der Mensch nicht - wie der Gott der Genesis - aus der Natur sein eigenes Abbild erstehen, das sich nun vor ihm aufrichtet? Höchste Vollendung? Ungeheuer vertiefte Entfremdung? Oder was sonst? Was ist diese Tech-

147

nik? Dienerin, entfesseltes Monstrum, unbezwingbarer Golem? Was wird aus der Maschine? Um das zu beantworten, muß die Meditation ihre Fragen weitertreiben, muß das Opfer der Technik und die Technik selbst bis zu Ende denken, sie im Denken bis zu ihren letzten Konsequenzen führen. Heidegger hat das versucht, aber er hatte nicht alle Daten der Frage zur Hand. Immerhin hat er das Wesentliche gesehen: die Technik. Daneben verblassen die zeitgenössischen Philosophen und werden auf der Stelle alt. Im Hinblick auf Heidegger kann man erneut sagen, was Marx 1843 erklärte: Deutschland steht durch die philosophische Meditation auf der Höhe der Zeit, durch sie ist es zeitgenössisch und gegenwärtig. Heidegger hat gesehen, daß dieses Wesentliche - eben die Technik - alle anderen Probleme verschiebt. Während sich die übrigen Philosophen noch immer mit den alten Problemen herumschlagen - Erkenntnis, Idealismus und Materialismus, Determinismus und Freiheit, Konkretes und Abstraktes, An-sich und Für-sich - bemerkt und beschreibt Heidegger das Neue und Beunruhigende in der Praxis. Aber dringt er wirklich in die Praxis ein?

In der Heideggerschen Meditation steckt einiges vom Besten und einiges vom Schlimmsten: Archaisches und Visionäres, die Welt des Diskurses und zugleich das poetische Wort. Archaismen: seine philosophischen Metaphern, die »Hüter des Seins«, die Sprache als »Wohnung« (Haus) des Seins. Zukunftsweisendes: sein Bemühen, das Wesen der Technik zu denken, die moderne Welt zu definieren. Welt des Diskurses: sein spekulativer Umgang mit den griechischen Wortwurzeln, seine (übrigens sehr aufschlußreichen) Studien über *logos* und *aletheia.* Poetische Worte: seine Exegese des wichtigen Hölderlin-Gedichtes (»... dichterisch wohnet der Mensch«), die selbst ein poetisches Werk ist, ein Hymnus zum Ruhme des Wohnens. »Das Wohnen aber geschieht nur, wenn das Dichten sich ereignet und west. [...] Das Dichten läßt das Wohnen des Menschen allererst in sein Wesen ein. Das Dichten ist das ursprüngliche Wohnenlassen.«8

Wir schulden ihm eine gewisse Dankbarkeit dafür, daß er im Stil der Meditation die Poesie restituiert hat[9], daß er über der Technik, vor und hinter der Technik die *Poiesis* erkannte und deklarierte: vor und hinter jener Enge, die sich damit begnügt, an den Menschen zu handeln, mit ihnen die *pragmata zu* verhandeln und sie pragmatisch zu behandeln.

148

Die Poiesis - so hat uns Heidegger in Erinnerung gerufen - war ursprünglich nicht verbale Kunst, diskursive Imitation der Natur, und schon gar nicht eine der verbalen Materie aufgezwungene reine Form. In ihrem anfänglichen Verständnis wurde *poiesis* als Produktion (als ein Hervor-bringen) gefaßt: als begründender und schöpferischer Akt. Sie stand auch nicht im Gegensatz zur physis. »Ein Her-vor-bringen, poiesis, ist nicht nur das handwerkliche Verfertigen, nicht nur das künstlerisch-dichtende Zum-Scheinen- und Ins-Bild-Bringen. Auch die physis, das Von-sich-her-Aufgehen, ist ein Her-vor-bringen, ist poiesis. Die physis ist sogar *poiesis* im höchsten Sinne.«- Desgleichen bezeichnete *techné* zur Zeit jener glänzenden Anfinge des Lebens und Denkens nicht nur das Machen, sondern Kunst im höchsten Sinne: »Die *techné* gehört zum Her-vor-bringen, zur *poiesis;* sie ist etwas Poietisches.«[11] Ursprünglich ist die Poesie Wahrheit und die Wahrheit Poesie: praktische Wahrheit des Handelns und Produzierens. Erst später trennen sich von *poiesis, physis* und *techné,* die ununterscheidbar waren in einem totalen Akt, das Machen als das effiziente Operieren an der Materie sowie der Diskurs und die verbale Kunst als das effiziente Operieren an den menschlichen Wesen, kurz: die verschiedenen Aspekte einer differenzierten und widersprüchlichen Praxis. Aber damit haben Wahrheit und Poesie ihr inneres Band, ihre geheime Übereinstimmung nicht verloren. Es liegt an uns, sie wiederzufinden und zu erneuern.

Kommen wir zum Wesentlichen, und versuchen wir, es möglichst knapp zusammenzufassen, immer bereit, auf das Urteil zurückzukommen, um es abzustützen und zu rechtfertigen. Laut Heidegger tritt ein unerschöpfliches *Sein* im Schein zutage, entfaltet sich im Werden und manifestiert sich noch im Unterschied zwischen Sein und Denken. Dieses unerschöpfliche Sein, unendlich und unvollendet, vollendet sich im Endlichen und im Ende all dessen, was beendet ist; dieses Sein eröffnet sich seinen Weg zu einem unbekannten Ziel, indem es den Wesen, die es in sein Abenteuer stürzt, gefahrvolle Wege eröffnet. Der Mensch, mitsamt seinem Bewußtsein und Denken, ist Öffnung (»Lichtung«); er ist selber die >Öffnung des Seins< zu seiner aus der Physis (Natur) hervorgehenden Entfaltung. Kein Erfassen, das sich nicht zum Möglichen hin (zum Seinkönnen) überschreitet, das nicht Offenheit ist, nicht Entwurf oder Projekt. Das

Abenteuer des menschlichen Wesens verläuft nicht ohne Gefahr, nicht ohne den

149

Tod und die Annahme des Todes, die virtuelle Vernichtung alles Seienden und alles Vollendeten. Das Sein stellt sich nicht außerhalb des Gegenwärtigen dar, nicht außer dem Vorhandenen. Ich erfasse es nicht in mir als von mir Unterschiedenes. Es ist in mir als die Offenheit meines Bewußtseins, als der stetige Aufbruch zum Anderen, zum Möglichen. Es ist dieses Nichts, diese Leere und Begierde, dieser Grundstein und diese Unruhe. Es ist dieses, aber nicht nur *dieses,* es ist auch *jenes,* das Andere, die Welt, und die Stätte oder Lage von diesem oder jenem in der Welt.

Entweder das eine *oder* das andere: *Entweder* Heidegger meditiert, um dieses unerschöpfliche Sein zu definieren und zu bestimmen. Die Erkenntnis oder Anerkennung dieses Seins verändert den Lauf der Geschichte, seiner Geschichte und der des Menschen. Sie erlaubt und rechtfertigt souveräne Entscheidungen. Das Sein erhält einen Namen. Dann aber fügt sich die ganze Theorie in den Rahmen der traditionellen Philosophie; dann gibt es eine Philosophie Heideggers, dann unterscheidet sich seine Fundamentalontologie kaum von der Metaphysik und vom Ontischen: Die Definition des Seins begrenzt das Sein, reduziert es auf ein »Seiendes«, auf eine neue Figur der Götter oder des toten Gottes. Das Verhältnis des ekstatischen Bewußtseins zum Sein muß einen Namen tragen: Glaube, Gnade, Aufruf, Gewißheit, Inspiration usw.

Oder Heidegger bestimmt das Sein *nicht. Wo* aber soll man dann suchen, wo finden, wie dieses Sein sich im >Entzug< zu erkennen gibt, in der Verhüllung sich offenbart, in der Verfinsterung aufscheint? Warum dann nicht diese ganze Bewegung zumindest partiell im praktischen Prozeß von Entfremdung und Aufhebung der Entfremdung des Menschen festmachen, und zwar unter Einschluß aller ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Formen dieses Prozesses? Wie bei Hegel gibt es bei Heidegger das Bild eines ursprünglichen Seins, aus dem eine Vielzahl von Wesen (die Seienden) in alle Richtungen hervorgeht. Doch mehr als Hegel insistiert Heidegger auf den *Daseinsgründen* jeder einzelnen dieser vielfältigen Emanationen. Liegt es daran, daß die Theorie der Entfremdung bei ihm verschwindet? Sie fehlt jedenfalls. Der Begriff der Praxis erlaubt uns, die Entfremdungen und Aufhebungen von Entfremdung in den realen Kämpfen der Menschen zu orten. Warum aber soll die Sprache die »Wohnung des Seins«, der Ort der Enthüllung sein, und nicht

150

die Praxis? Und warum die Sprache allein? Warum nicht auch die Musik oder die Architektur oder überhaupt jedes *Gegenwärtige,* jedes Dasein, das angeblich nicht entfremdend und entfremdet, verdinglichend und verdinglicht ist? In diesem Fall begnügt sich die Untersuchung nicht mit der fertigen Wirklichkeit oder mit dem Ideal oder dem »Seinmüssen«: Sie erstreckt sich auf das Mögliche, insofern es zum Vorschein kommt, sich abzeichnet, zur Entscheidung ansteht, insofern es Möglichkeit und Unmöglichkeit gibt. Sie erstreckt sich mithin auf die Komplexität und die Konflikte einer dem Möglichen offenen Praxis, die zugleich Basis oder Fundament der Offenheit des individuellen Bewußtseins ist.

Die »Hüter des Seins«? Eine Metapher aus ältesten Zeiten. Sie hat die Epochen durchlaufen. Bei Platon sagt Kritias, die Menschen seien das Vieh der Götter, von diesen behütet und beschützt (was unausgesprochen auch heißt: von ihnen geopfert und verschlungen). In der christlichen Bilderwelt führt der Hirte die Herde; der Hirte ist Gott oder der Priester, und die Gläubigen sind die Schäfchen (das dumme Herdenvieh, wie Nietzsche kommentiert). Bei Heidegger kehrt sich das Bild um: Wir (wer wir? Die Philosophen? Die Dichter? Die Denker? Die Menschen insgesamt?) sind nicht mehr das Vieh des Seins. Es ist nun das Sein, das sich unserer Obhut überantwortet, das sich uns anvertraut, indem es uns abenteuerliche Missionen, dunkel-klare Botschaften anvertraut. Wir gestatten ihm, die Wege des Irrtums zu beschreiten, Wüsten und Wälder zu durchqueren, sich auf Lichtungen und Weideland zu sammeln, an Quellen zu laben und vorläufige Wohnungen zu beziehen. Mit welchem Ziel? Wir führen es, wohin es uns führt, in ein Abenteuer, das unser eigenes ist. Poesie? Gewiß, und das wäre noch kein Einwand. Aber geht diese *Poesie* nicht gerade an jener *Poiesis* vorbei, zu der wir berufen sind? Kehrt sie nicht zurück zur Philosophie? Oder gar zu einer Theologie, zu einem neuen Mystizismus, selbst wenn man den Tod Gottes proklamiert?

Diese Poesie knüpft einen Dialog mit dem griechischen Denken zur Zeit seiner Entstehung. Wir können jedoch einen breiteren Dialog herstellen, einen Dialog von Praxis zu Praxis: auf der einen Seite die Praxis der höchstentfalteten Polis, die den Diskurs zu seiner Vollendung führt, die Kultur auf der Grundlage des geschriebenen Zeichens, der konkreten Intelligenz, des Handels zwischen den Menschen; auf der anderen Seite unsere Praxis:

151

Ende (maßloses Aufblähen, Explosion) der Stadt, automatisch werdende Verstandesoperationen, Signale und Verhaltensweisen - eine Praxis, die an ihren Grenzen nicht mehr ihr Ende findet, sondern im Gegenteil ihre unbegrenzte Öffnung zu einem unbestimmten Horizont, jenseits der Pforten des Todes und des Möglichen, jenseits der Gefahr der Technik und des Atomtodes.

Heidegger läßt uns erkennen, wie sehr sich unsere Welt seit Hegel verändert hat: vollgestopft und gesättigt mit Fakten, Erkenntnissen und Techniken (obwohl die Technik ihr weltweites Ziel noch bei weitern nicht erreicht hat). Die Mondialität erscheint nicht in einem klaren und freien Horizont, sondern durch enorme Entitäten (den Staat) und gewaltige Dispositive vermittelt. Infolgedessen ist die *Offenheit* wichtiger als die *Bestimmung.* Nichts ist dafür aufschlußreicher als die Veränderung des Wortes *Dasein:* Bei Hegel stand es für das bestimmte vorhandene Sein, bei Heidegger bezeichnet es das ekstatische, auf fruchtbare Weise sich selbst entrückte Vorhandensein. Die Poiesis ist Offenheit, Projekt. Marx hat den Weg geöffnet. Halten wir an der Offenheit im Marxschen Sinne fest: in der Praxis.

Das Heideggersche Dasein - Vorhandensein in sich, in der Welt, im Anderen (sowie des Anderen in sich) - wird als Fundament der individuellen Existenz gesetzt und vorausgesetzt. Als ein Verhältnis zum Anderen definiert es sich durch die Alterität: durch die undefinierbare und undefinierte Offenheit zum Anderen als der anderen Sache, der anderen Person oder des Möglichen. Das ekstatische Erfassen, das sich zu stets neuen Horizonten überschreiten muß, ist jedoch kaum mehr als ein individuelles Bewußtsein. Dieses Dasein hat nicht einmal ein Geschlecht. Die Freudsche Theorie der *Libido* (die sich aus denselben Quellen wie das Denken Heideggers herleitet, nämlich aus Schelling und Schopenhauer, und die auch mit einer gewissen Tradition der christlichen Philosophie zu tun hat, mit Augustinus, Jansenius und Pascal) ist häufig reicher und näher am Konkreten als die des *Daseins.* Jenseits der Freudschen Opposition zwischen Realitäts- und Lustprinzip ließe sich immerhin, durch das Projekt einer Aufhebung ihres Konflikts und einer Befreiung des Lustprinzips, eine Erneuerung des *Verlangens* konzipieren.[12] Das Projekt einer Freisetzung des Verlangens, gereinigt von den Makeln der Libido, befreit von den Zwängen der Kultur und Zivilisation, ist in höchstem Grade *poietisch.* Sehr verschieden von der Katharsis des

Nichts in *Sein und Zeit* wie auch von der Vision einer künftigen Enthüllung des Seins, wird dieses Projekt in der Psychoanalyse zu einer gewissen Praktik, die allerdings noch ambivalent und metaphysischen Interpretationen unterworfen ist. Erkennbar wird es auch bei einigen Dichtern (Eluard, René Char), die vielleicht nicht die Gründlichkeit und Heimlichkeit* eines Hölderlin haben, deren Worte aber die Reinheit des Wunsches oder Verlangens benennen - eines menschlichen Verlangens, das von der animalischen Begierde und vom gesellschaftlichen Bedürfnis losgelöst ist, eines anerkannten Wunsches, der sich selber anerkennt, der sich jenseits des Gewollten und des Notwendigen selber wünscht. Die Dichter proklamieren das Verlangen und den Wunsch, auch einige Sätze der größten Musiker.

Der Heideggersche Mensch, geworfen ins Abenteuer des Werdens, zur »Uneigentlichkeit« degradiert, der Banalität ausgesetzt, von Sicherungen umgeben, ist nicht der Mensch des Bedürfnisses, der Arbeit und des Genusses. Im Verhältnis zur Arbeit und im Verhältnis zu seinem Geschlecht bleibt er in der spekulativen Abstraktion. Das *Dasein* enthält im wesentlichen eine Beschreibung des Dramas vom Bewußtsein. Heidegger hat ausdrücklich den Subjektivismus vermeiden wollen. Er geht nicht von einer Philosophie des Bewußtseins aus. Das *Dasein* ist nicht das Bewußtsein, sondern sein philosophisch erfaßtes Fundament. Doch wie jedes philosophische Bewußtsein hat es Mühe, aus dem Individuellen herauszukommen. Das Heideggersche Miteinander-Sein fußt auf dem Individuum. Wenn Heidegger von dem Menschen spricht, »der Augen und Ohren öffnet«, der »sein Herz entriegelt, sich dem Denken hingibt«, so haben diese Bilder doch kaum anders als individuell einen Sinn. Allein die Sprache transzendiert das private Bewußtsein des Einzelnen. Wenn Heidegger das Volk oder die Nation einführt, vollzieht er einen weiteren, zuweilen gefährlichen »Überstieg«. Da er die Praxis nicht erfaßt hat, kann er nur innerhalb des individuellen Seins verbleiben oder es transzendieren, indem er es in den Abgrund stößt. Dieser Mangel hat noch weitere Konsequenzen. Sowohl die Philosophen in der Nachfolge Heideggers als auch jene, die ihn kritisieren, haben mehrfach betont: Während er sich vorrangig damit befaßt, das allgemeinste Projekt der Wissenschaften und

* Beide Ausdrücke im Original deutsch. Anm. d. Übers.

vor allem der Wissenschaften vom Menschen herauszuarbeiten, während er versucht, das technologische Programm zugunsten seiner Fundamentalontologie zu entschleiern und anzuprangern, läßt er die Errungenschaften der Forschung beiseite. Oder genauer: Es gibt für ihn gar keine Errungenschaften. Wenngleich er die entsprechenden »Realitäten« nicht ignoriert, so verachtet er doch entschieden die Soziologie, die Ökonomie und, wohlgemerkt, auch die Anthropologie. Anders als Marx im Jahre 1844 beginnt Heidegger *nicht* mit einer anthropologischen Forschung, um deren Grenzen sowohl zur Ontologie als auch zur Wissenschaft herauszuarbeiten (wobei man für die Anthropologie hier auch die politische Ökonomie, die Mathematik, die Soziologie und vor allem die Geschichte einsetzen kann).

Eine alte Unterscheidung, die von den Philosophen in den Vordergrund gestellt worden ist, hat heute ihre Bedeutung geändert. Die Philosophie errichtete den Gegensatz von Quantität und Qualität. Hegel knüpfte eine dialektische Verbindung zwischen diesen beiden Begriffen (seine Theorie des qualitativen Sprunges nach schrittweisen und nur quantitativen Veränderungen). Nach Hegel, in der Zeit des Absterbens der Philosophie, haben die beiden Begriffe sich

wieder getrennt und erneut in Gegensatz zueinander gestellt. In der Bergsonschen Philosophie gehört das Quantitative in die Mathematik und gilt als abstrakt und konstruiert, während das Qualitative isoliert in den Rang des Konkreten, des »Realen« erhoben wird. Heute jedoch dringt die Mathematik zum Qualitativen vor (die Ordnung, das Aleatorische, die Taktiken und Strategien in den Akten und Entscheidungen etc.). Kann man vom Qualitativen, d. h. vom Unmittelbaren nicht sagen, daß es selber abstrakt ist, und zwar noch abstrakter als die Quantität? Die Mathematik duldet keine Beschränkung ihres Bereiches. Die Grenzen, die die Philosophie ihr zuwies oder immer noch zuweist, sind stets hinweggefegt worden. Die Mathematik schreitet voran. Sie strebt nach der Totalität. Und das ist ihr gutes Recht. Die Philosophie, die Hegelsche ebensowenig wie die von Bergson, kann es ihr nicht verbieten. Und doch gibt es etwas, das sich der Mathematik entzieht. Aus dem Blickwinkel der Mathematiker ist dieses Etwas nur ein *Residuum,* das sie immer weiter reduzieren zu können meinen. Die Wissenschaft, sagte E. Meyerson, rationalisiert die Natur; doch diese Operation läßt einen Rest, den die Erkenntnis mit sich bringt, den sie auf sich

154

nimmt. Die logisch-mathematische Vernunft läßt ein Irrationales vor sich erstehen. Wenn wir uns indessen in dieses Residuum hineinversetzen, so entdecken wir, daß es unendlich kostbar ist: unendlich in der vom mathematischen Verstand erfaßbaren Endlichkeit. Es ist das Drama (des Einzelnen, der Gruppen, der Menschheit). Hätte die menschliche Realität nicht eben diese doppelte Bestimmung: die Zahl und das Drama? Diese beiden Aspekte sind nicht zu trennen. Heidegger jedoch schiebt die Zahl beiseite oder bemerkt sie nur in ihren oberflächlichsten Implikationen. Er setzt den Akzent allein auf das Drama, und er betont zudem noch vorrangig das Drama des individuellen Seins, bei dem er ansetzt, um das Schicksal des Menschen zu verstehen.

Um die Sackgasse des Heideggerschen Denkens zu erkennen, genügt eine Konfrontation seiner bewundernswerten Texte über das Werk und die Schönheit als die Enthüllung des Wahren mit der nüchtern-illusionslosen Bemerkung im Anschluß an die Studie über das Werk und das Ding.[13] Heidegger sieht hier, wie vor ihm Hegel, das Ende der Kunst nahen. Dieser kurze Text geht recht weit. Man kann nicht, sagt Heidegger, an jenem Hegelschen Wort vorbei, das die Kunst zu etwas Vergangenem erklärt. Also endet die Kunst mit der Philosophie. Wie aber steht es dann mit dem *Sein* und mit der Wahrheit des Seins in der Schönheit? Wohin führt uns die Geschichte des Seins?

Wenn jegliches Seiende einen Grund hat, so hat doch der Grund keinen Grund. Wenn das Begründende keine Grundlage hat, wenn der Grund grundlos ist und die Welt nur ein großes Spiel des Seins, des immerzu spielenden Kindes, zum Grunde hat, so endet das Denken, das die Philosophie aufheben wollte, bei einer Philosophie des *Spiels.* »Hören wir den Satz vom Grund [...] und denken wir dem Gehörten nach, dann ist dieses Nach-denken ein Sprung und zwar ein Weitsprung, der das Denken ins Spiel mit dein bringt, worin das Sein als Sein ruht, [...]. Nur insofern der Mensch in dieses Spiel gebracht und dabei aufs Spiel gesetzt ist, vermag er wahrhaft zu spielen und im Spiel zu bleiben.«[14] Indessen zeigt eine kritische Analyse, die im Empirischen - in der Praxis - ansetzt, das Verschwinden des Spiels und das Fehlen der Poesie, die von der Technik evakuiert und auf Kindereien im Alltag reduziert worden sind. Dieselbe kritische Untersuchung führt uns dazu, das Spiel als ein Mo*ment* neben anderen Momenten zu betrachten - neben der Liebe,

155

der Erkenntnis usw. Die Theorie der Momente überwindet den Gegensatz zwischen Ernst (Ethik) und Leichtfertigkeit (Ästhetik) sowie den Gegensatz zwischen Alltäglichem und allem Edlen, Hohen und Erhabenen (Kulturellen). Sie enthüllt die Vielfalt der Fähigkeiten des totalen menschlichen Wesens, der Potenzen, die der Mensch aus seinem Wesen, aus dem »Sein« hat (sagen wir, um spekulative Interpretationen zu vermeiden. aus der Natur, aus der Natur in ihm, aus seiner Natur). Gerade indem die Theorie der Momente das Spielerische in seiner ganzen Authentizität und Dichte wiederherstellt und rehabilitiert, verweigert sie ihm jeden privilegierten Status und jede ontologische Tiefe - und zwar dem Spiel nicht weniger als dem Erkennen oder der Angst, dem Verlangen oder der Ruhe.

Die Idee einer *Geschichte des Seins* zwingt uns, über den Begriff der Geschichte und seine Problematik nachzudenken. Marx hat uns von der *totalen Geschichte,* die er ins Auge faßte, nur einige Fragmente (im *Kapital)* und wenige Skizzen (im 18. *Brumaire des Louis Bonaparte)* hinterlassen. Dürfen wir annehmen, daß er die Sackgassen des späteren Geschichtsdenkens vermieden hätte? Die Marxsche totale Geschichte, die nach einer vertieften Objektivität strebte, entzog sich dem mißlichen Dilemma zwischen Tatsachen- und Werturteil, Konstatierung und subjektiver Einschätzung. Indern sie den Historiker in die historische Zeit miteinbezog, hätte sie eine Geschichte der Geschichtsschreibung und des geschichtlichen Bewußtseins enthalten. Damit wäre sie weder auf eine Geschichtsphilosophie noch auf dürre Schmalspurgeschichte zu reduzieren. Die spätere Spaltung zwischen dem Ökonomismus (der sich zu Unrecht auf Marx beruft) und einer Ideengeschichte, bei der die Ideen als unabhängig vom Ökonomischen gehen, die Teilung in Ereignishaftes und Institutionelles, all diese Trennungen, die unaufhörliche Kontroversen hervorgerufen haben und noch immer hervorrufen, wären rasch erledigt gewesen, wenn die Historiker das Marxsche Denken begriffen hätten.

Dieses vertiefte geschichtliche Denken schreitet voran, indem es, ausgehend von -einer Analyse und umfassenden Darlegung der Praxis (selbstverständlich unter Einschluß der Konflikte zwischen Völkern, Nationen und Klassen), den Begriff der Zeit und den Ablauf der Geschehnisse in der Zeit dialektisch faßt. Von diesem Ansatz her können Forschungen über die Bedürfnisse, Befriedigungen und Nichtbefriedigungen der Menschen, über

156

ihre Sinnlichkeit und ihre Emotionen in das Geschichtsdenken einbezogen werden. Mehrere Kapitel dieser Geschichte sind bereits entworfen oder geschrieben worden.[15] Die *totale* Geschichte würde die Gesamtpraxis von den Polen, von den äußersten Gliedern der Kette her fassen: durch die Alltäglichkeit und durch die herausragenden Werke. Die totale Geschichte des Menschen kann nur eine Geschichte des totalen Menschen sein, mit Sinnen und Sinnlichkeit, mit Gefühlen und Ideen - wobei dieser totale Mensch stets fragmentarisch bleibt, stets widersprüchlich in seiner immer wieder zerbrochenen und erneut in Angriff genommenen Totalität.

Die Geschichte der Stadt wäre ein beweiskräftiger Beitrag zu dieser totalen Geschichte. Die Stadt ist Werk.[16] Die *Cité,* die antike Stadt, ist Werk: fortgesetzte Kreation und Aktion. Verallgemeinern wir, was Heidegger über die Tempel sagte.[17] Eine gewisse traditionelle und traditionalistische Geschichtswissenschaft beging einen schweren Fehler, als sie die polis und die urbs, die sie als bloße Varianten der »antiken Stadt« faßte, zum gleichen Typus rechnete und mit derselben Begeisterung verklärte. Die agora symbolisiert die griechische Stadt, deren Herz und Kern sie war: heilige, aber offene Stätte, freier und einladender Platz, Ort der Versammlung und der Souveränität der Stadtbürger. Das forum symbolisiert die römische *urbs,* darüber hinaus die römische Konzeption von Raum und Zeit, von Gesellschaft und Zivilisation: durch Verbote isolierter Ort, an dem sich die zivile Macht mit Hilfe der Religion (der Auguren) gegen die Militärführer absichert, Platz der Anhäufung staatlicher Gebäude und der Ausübung des institutionellen Rechts.

Wie weit man auch zu den Ursprüngen zurückgeht (den achäischen in Griechenland und den etruskischen für Rom), man wird immer auf einen bedeutsamen Unterschied stoßen. Mit dem Anwachsen der Stadtgemeinden vertieft er sich in einigen Zügen, in anderen wird er schwächer. Polis und urbs haben, jede auf ihre Weise, im Laufe ihrer Geschichte eine Form und einen Formalismus hervorgebracht: die griechische Stadt den Logos (mit seinen politischen Gebrauchsweisen) und die römische Stadt das *Recht.* Woher kommt der Unterschied? Wie soll man ihn verstehen? Wie sein Geschick verfolgen? Zufall, glückliches Zusammentreffen? Politischer Wille mehr oder weniger begabter Führer? Geographische, ethnische, ökonomische, politische Determinie-

157

rung? Die Frage kommt später. Wir müssen annehmen, daß bei der Entstehung der beiden Stadtarten eine Kreation stattfand, eine Poiesis, die auch oder schon eine Praxis war und die sich im folgenden zusammen mit der so konstituierten Praxis entfaltete, konsolidierte und verwandelte. Was gründeten die Gründer? Zweifellos etwas anderes, als sie selber sahen und glaubten. Mit Sicherheit einen Lebens-Stil, Werke. Vielleicht aber auch eine Vorstellung oder Darstellung von Zeit und Raum - während sie doch meinten, nichts weiter als eine Stadt zu gründen. Die damit eingeleitete dialektische Bewegung würde es gestatten, das berühmte, durch scholastische Diskussionen oftmals verdunkelte Verhältnis von Massen, Individuen und Ideen fester in den Griff zu bekommen.

Durch die Annahme einer derart gefaßten *Kreation setzen* wir keineswegs etwas Irrationales an die Stelle der Suche nach einem Kausalzusammenhang; man braucht die Kreation nur anders zu nennen (z. B. entstehende Qualität oder qualitativer Sprung), und schon fügt sie sich in bekannte Begriffsrahmen ein. Gleichwohl stehen wir vor einem neuen, spezifischen, originalen Element. Entweder wir konstatieren die Kreation, oder die Suche nach Kausalerklärungen verwischt die Unterschiede und spezifischen Merkmale. Sobald wir aber die Unterschiede ins Auge fassen, zwingen uns die Neuentstehungen in der Geschichte dazu, das Werden zu strukturieren: es als ein Diskontinuum zu fassen und damit das am Kontinuum orientierte Evolutionsschema der Geschichtswissenschaft zu verändern.

Die totale Geschichte setzt voraus, daß in das Gewebe des Werdens (anstelle der Polarisierung von Ereignissen und Institutionen) neue Elemente eingeführt werden: die Grundlage oder *Gründung* und das *Projekt.* Beide Begriffe stammen ursprünglich aus der Philosophie, nicht mehr und nicht weniger als die der Praxis, der Aneignung, der Totalität, des Bedürfnisses usw. Es sind Begriffe, auf die eine totale Geschichte nicht verzichten kann, auf die also Geschichte in unserem Sinne nicht mehr verzichten kann. Wird es uns gelingen, sie aus der Philosophie herauszulösen, um sie in die Geschichte zu überführen?

Die *Gründung* (Kreation und Grundlage) und das *Projekt* sind darstellbar auf der Basis einer Bewußtseinsphilosophie (eines von Fichte und Husserl überarbeiteten und korrigierten Cartesianismus). Jedes Bewußtsein ist Akt, Intention, Verhältnis zu einem

158

Anderen, einem Gegenstand oder Ziel. Jedes Bewußtsein, gleichgültig, ob individuell oder gesellschaftlich, projektiert und projektiert sich. Mit dem Projekt, mit dem Möglichen und Unmöglichen und ihrer dramatischen Konfrontation verschwindet auch das Bewußtsein. Jedes Bewußtsein will etwas gründen und sucht sich eine Grundlage (vergebens natürlich, denn wie könnte es eine andere Grundlage finden als sich selbst in der abstrakten Reinheit seines Aktes?). Also kann man versuchen, die totale Geschichte vom Bewußtsein und von einer Philosophie des Bewußtseins her zu erreichen.

In diesem begrifflichen Rahmen versucht Sartre in der *Kritik der dialektischen Vernunft* die Geschichte und die Geschichtlichkeit zu denken. Indessen war es nicht das Bewußtsein als solches, von dem Marx ausging. Er begann bei der Physis, beim Sein und beim bewußten Sein. Mehr noch: Er verwarf ausdrücklich die nutzlosen Konstruktionen, die Hegel und die Hegelianer auf dem Selbstbewußtsein errichteten. Für Marx war das menschliche Wesen auch noch in seinem Kampf gegen die Natur ein Naturwesen, ein Wesen der (materiellen) Natur. Er wäre wohl höchst erstaunt darüber, daß sich Strukturalisten, Kulturalisten und jene Philosophen des Bewußtseins, die den Menschen von seiner Grundlage, von der Natur abschneiden, heute auf ihn berufen. Indem die Bewußtseinsphilosophie die Natur ausklammert, sie auf eine Abstraktion reduziert und sie negiert, läuft sie Gefahr, sich einen wesentlichen Teil des Inhalts und der Geschichtlichkeit entgehen zu lassen. Wie kann man das Bedürfnis und den Wunsch erfassen (sowie den Übergang vom einen zum anderen, wenngleich auch der reflektierte Wille, die Intention, der diskursive Verstand, die Gesellschaft und die Kultur in diesen Übergang eingreifen), ohne sich unablässig auf die Physis zu beziehen? Kann man das Dorf und die Stadt, das Volk und die Nation und selbst noch die gesellschaftliche Klasse erfassen, ohne an die Erde, an den Boden, an das Territorium zu denken? Auch die Abstraktion, die sich davon abtrennt, verweist noch auf den Heimatboden. Wie wäre das Werk zu denken ohne Bezugnahme auf die bearbeitete Materie, auf die Sinne und die Sinnlichkeit im »sensiblen« Tun? Wie könnte man über das Denken meditieren, ohne den Unterschied zwischen dem Sein und dem Denken, zwischen *sein* (leben) und *denken* (reflektieren) in die Meditation einzubeziehen? Wie soll man, wenn man sich allein auf das

159

Bewußtsein bezieht, verstehen, daß die Menschen ihre Geschichte machen, freilich ohne zu wissen wie? Wie die Freiheit verstehen ohne jene Doppelbestimmung als Herrschaft über die Natur und als Natur, die sich im Menschen von ihren Beschränkungen befreit?

Lévi-Strauss hat das Interesse und den entscheidenden Punkt der Frage vollkommen erfaßt. Gleichgültig, ob das Denken von den Kategorien des analytischen Verstandes ausgeht und bei ihnen bleibt, oder ob es bei den Intentionen des Bewußtseins ansetzt und sich an ihnen festhält, in jedem Falle gibt es keine totale Geschichte mehr. Es gibt überhaupt keine Geschichte mehr, denn die partielle Geschichte (die der Historiker) definiert sich nur in bezug auf eine angestrebte und für möglich gehaltene totale Geschichte. Der analytische Verstand erfaßt Elemente, zerlegt Ensembles in Bedeutungsatome und rekonstituiert sie zu Systemen. Er privilegiert die Invarianzen zum Nachteil des Werdens (das *Synchrone* unter Vernachlässigung des *Diachronen).* Das vom Bewußtsein ausgehende und auf ihm beruhende Denken seinerseits erfaßt Motivationen, Impulse, individuelle oder »gruppale Aufwallungen«, doch niemals einen historischen Prozeß; im Projekt gelangt es immer nur zum subjektiven Aspekt. Der kreative oder gründende Akt entgeht ihm im Wesentlichen, insofern er durch eine originale und erfundene (geschaffene) Relation auf eine Frage antwortet, die sich den menschlichen Gruppen in ihrem Verhältnis zur Natur stellt.

Dem Strukturalismus zufolge ist die grundlegende Operation die des *analytischen* Intellekts, der von den Teilen zur Summe, von den Elementen zum Ensemble, von den Atomen (den materiellen oder Bedeutungsatomen) zu ihren Kombinationen voranschreitet. Für diese Methode hat die Erfassung des Globalen keinerlei Sinn. Sie ist unmöglich. Das Globale und Totale sind nicht operativ. Für Lévi-Strauss wird Geschichte, die total sein will, völlig verschwommen und begnügt sich mit dermaßen allgemeinen Vorstellungen, daß sie letztlich nur eine Art von Hintergrund abgibt, von dem sich die Objekte der Erkenntnis, die Systeme und Strukturen abheben. »Eine wahrhaft totale Geschichte würde sich selbst neutralisieren. Ihr Produkt wäre gleich Null.«[18] Wir anerkennen indes, daß die Geschichtswissenschaft »eine Methode ist, der kein klar abgegrenztes Objekt entspricht«.[19]

160

Die strukturalistische Verneinung der Geschichte verfügt über mehrere Argumente von ungleichem Gewicht und Belang. So spricht Lévi-Strauss von den auffallenden Ähnlichkeiten (Homologien) zwischen den ältesten ägyptischen und orientalischen Stadtsiedlungen und den modernen Städten: die gleiche monotone Aufteilung in Quadrate, die gleiche Zusammenballung von Menschen, die gleiche Spezialisierung in Arbeiterviertel, Villenviertel und Verwaltungsviertel. Wir halten dagegen, daß die Analogie der Formen und Strukturen tiefe Unterschiede maskiert, daß man kein Recht hat, die immense Geschichte der alten und der neueren Stadt zu übergehen und daß es überdies das *Ende der Stadt* ist, was uns auffällt und betrifft und was uns im Rückblick die Vergangenheit erklärt.

Das grundlegende Argument kommt aus der funktionalen und operativen Identität, die der Strukturalismus dem menschlichen Verstande zuweist: eine Identität unter allen Breitengraden, in allen Kulturen, die als seine (mehr oder weniger latenten und verborgenen) Konstruktionen gelten. Eben diese Theorie aber enthält eine Zweideutigkeit und eine Extrapolation. Gewiß gibt es eine Identität des Verstandes, insofern dieser ja gerade die Funktion der Identität ist, d. h. die für Stabilitäten konstitutive logische Funktion. Aber umfaßt er damit schon die ganze Praxis, das gesamte Bewußtsein? Fordert man nicht, wenn man den Verstand mit der Praxis gleichsetzt, die Eliminierung des Werdens? übersieht man dabei nicht, daß die Strukturen und Systeme sich auflösen und auseinanderfallen? Übergeht man nicht gerade das Wesentliche, daß nämlich die Strukturen und Systeme nur das Sterbliche und das Tote sind, die Knochen des Skeletts, die von der lebendigen Muschel auf dem Strand zurückgelassene Schale?

Lévi-Strauss hat leichtes Spiel mit Sartre, den er sich als Gesprächspartner und Zielscheibe nimmt. Auf Sartre zielend, trifft er die Philosophie insgesamt (was uns nicht weiter stört), aber er trifft auch Marx und den Marxismus. Es gäbe vieles zu sagen, schreibt Lévi-Strauss über die »angeblich totalisierende Kontinuität des Ich«, in der er nur eine durch die Erfordernisse des gesellschaftlichen Lebens genährte Illusion sieht., Hier zielt er auf Sartre. Aber Marx ist das Ziel, wenn Lévi-Strauss behauptet, die Philosophie und der Philosoph seien in Illusionen befangen, wenn sie das »Sein des Wandels« zu erfassen meinten. Denn unbestreitbar dachte Marx genau dies: das Sein des Wandels,

161

das Wesen des Werdens zu erfassen, und zwar nicht als Philosoph, sondern durch dialektische Begriffe, indem er den Kapitalismus erkannte und ihn von seiner Entstehung bis zu- seinem geschichtlichen Ende darlegte. »Obwohl die Reflexion, bei beiden von uns, einen Ausgangspunkt bei Marx hat, scheint es mir, daß die marxistische Ausrichtung zu einer anderen Sichtweise führt.«[20] Hier allerdings müssen wir widersprechen: Weder Lévi-Strauss noch Sartre sind vom authentischen Marxschen Denken ausgegangen, beide haben sie seine Wiederherstellung vernachlässigt. Beide beginnen mit einer Philosophie: der eine mit einer Philosophie der Repräsentation und des Verstandes, der andere mit einer des denkenden Ichs. Der eine nimmt sich die Kategorien des analytischen Intellekts zur Grundlage, der andere das Selbstbewußtsein. Sie treffen sich in derselben Verneinung der totalen Geschichte oder in derselben Unfähigkeit, sie anders als nur in Teilaspekten zu fassen: Lévi-Strauss in den vorübergehenden Stabilitäten, Sartre in den Siedepunkten des Bewußtseins. Der erste geht dabei bis zum Ende: logisch konsequent negiert er die Geschichte überhaupt. Sartre indes, besessen von der realen Geschichte und im Verlangen nach einem Dialog mit dem offiziellen Marxismus, bemüht sich (vergebens), die totale Geschichte zu denken.

Der Strukturalismus will, indem er die Geschichte anhält, sie gleichsam beschwörend dazu bringen, nicht länger mehr blutig zu sein - eine löbliche Absicht, deren Verwirklichung freilich nicht von den Denkern abhängt. Sollte das technische, operative, strukturalistische Denken imstande sein, die Nötigung der Menschen durch die Verwaltung der Sachen zu ersetzen? Kann es an die Stelle der Kämpfe zwischen Gruppen, Nationen, Völkern und Klassen eine rationale und geplante Organisation setzen? Sollte sich der Strukturalismus auf seine Weise dem Absterben des Staates nähern, etwa indem er die Frage fähigen Technikern überträgt, auf daß sie ihn rational strukturieren? Zum Unglück verbündet sich die technokratische Ideologie allem Anschein nach mit der Staatsbürokratie. Die Bürokratie ist die gesellschaftliche Kraft, die dem technischen und technokratischen Denken Eingang in die Praxis verschafft. Im Bündnis miteinander ersetzen Politiker und Technokraten (deren Entscheidungen nicht nur mit technischen Gründen motiviert sind) die spontanen Selbstregulierungen des Konkurrenzkapitalismus. Um so besser sind sie

162

imstande, sich präziser technischer Anlagen zu bedienen, um die Praxis zu kontrollieren. Kann man angesichts all dessen auf das technische Denken zählen - und nicht auf eine an der Basis erneuerte Demokratie -, um das Absterben des Staates zu verwirklichen und die Zwangsausübung über die Menschen durch eine direkte Verwaltung der Sachen zu ersetzen?

Das Geschichtliche, die Geschichtlichkeit des menschlichen Wesens wäre nach der strukturalistischen Hypothese nur ein Residuum, ein Überbleibsel nach erfolgter Analyse der Systeme, die selber vom analytischen Verstand konstruiert worden sind. Lassen wir das gelten. Und sagen wir nochmals, daß wir dieses *Übriggebliebene* für etwas unendlich Kostbares halten.

Nach dem Programm einer totalen Geschichte hat alles, was geschieht und sich ereignet, einen Grund - wie Heidegger in *Der Satz vom Grund* kategorisch bestimmt; alles: Ereignisse, Institutionen, Werke, sogar Krisen und blutige Mutationen. Auch die Spaltungen und Entfremdungen haben ihren Grund im Sein des Menschen und in seinem Verhältnis zum Sein (zur Natur). Spaltungen und Entfremdungen haben etwas ermöglicht, sie haben eine weitere Entwicklung erlaubt (was bereits Hegel wußte). Mithin wäre der Gesichtspunkt der Entfremdung als ein anthropologischer Gesichtspunkt bestimmt und begrenzt. Indem man ihn auf diese Weise begrenzt, öffnet man ihn zu einem weiteren Horizont. Die totale Geschichte würde ihn Überwinden, ohne ihn verschwinden zu lassen. Allerdings

pflegt im Gange des dialektischen Denkens der Grund dessen, was gewesen ist, im allgemeinen erst später hervorzutreten: danach, im Laufe der Entwicklung. Ist für Heidegger der Grund nicht vor allem im Akt der Entstehung, im Ursprünglichen zu suchen? Für Hegel und Marx enthüllt sich die Notwendigkeit als Freiheit oder verwandelt sich vielmehr in Freiheit, und diese Freiheit, die sich in der Notwendigkeit verbirgt und sich später enthüllt, ist der Grund der Geschichte. Hier gibt es eine Schwierigkeit: Stoßen wir hier auf einen Widerspruch zwischen dem Sein und der Freiheit? Werden wir einen anderen Weg finden, jenseits der Philosophien des Seins und der Freiheit?

Um die totale Geschichte zu verstehen, müssen wir vorab »die Gegenwart der Geschichte erfahren«, schreibt Heidegger. Und zuerst müssen wir uns lösen aus jener »historischen Vorstellung« von Geschichte, die Geschichte faßt als »einen Gegenstand,

163

worin ein Geschehen abläuft, das in seiner Wandelbarkeit zugleich vergeht«.[21] Ohne jeden Zweifel. Eine Geschichte der Akte, der Entscheidungen und Gründungen geht vom Gegenwärtigen zum Vergangenen. Sie beginnt mit einer Erfahrung: mit der Erfahrung der andauernden Gegenwart dessen, was einst in einer Beziehung zum Sein des Menschen in der Praxis gegründet wurde. Aber ist die Sprache, mag sie auch Treuhänderin dieser Gegenwart sein, damit schon ihre Agentin? Ist sie mit einer souveränen Macht begabt? Wir stehen noch ganz am Anfang des Dialogs mit jenem Vergangenen-Gegenwärtigen oder Gegenwärtig-Vergangenen, das die Zeit bis zu uns durchlaufen hat: mit dem, was gründet und schafft und sich in uns selber fortsetzt. Wohin führt uns dieser Dialog? Zur Erfindung neuer Worte? Oder, zur Erfindung einer neuen Praxis?

Es ist wahr, daß Sein und Natur sich für den Menschen und durch ihn verändern. Es ist ebenfalls wahr, daß die Geschichte des Menschen sich nicht abtrennt von seiner Natur, die eine Geschichte für ihn, durch ihn und in ihm besitzt. Es ist wahr, daß das menschliche Wesen, indem es sich die Natur und seine eigene Natur aneignet, zugleich all das enthüllt, entfaltet, aber auch zersetzt, was sich in ihm als Natur oder Sein verbarg. Es ist wahr, daß Entfremdung und Aufhebung der Entfremdung ein seltsames und komplexes Spiel treiben, daß der gesellschaftliche Mensch sich entwirklicht, indem er sich verwirklicht, sich entwurzelt, indem er Wurzeln schlägt - und umgekehrt. Um die Natur zurückzugewinnen, muß er durch extreme Abstraktion und äußerste Künstlichkeit hindurch. Entfaltend und entwickelnd, zerstört er zugleich einen Teil dessen, was einst geschaffen wurde; einen anderen Teil bewahrt er sich. Er bleibt in der Gegenwart dessen, was gegründet wurde. Die lineare Zeitlichkeit schöpft das Werden nicht aus, ebensowenig wie die zyklische.

Die Praxis, die schafft und zerstört, ist selber geschaffen und negiert worden. Akte, Entscheidungen und Worte gründen die Modalitäten der Praxis, die diese wiederum verifiziert, freilegt, entfaltet, bestreitet, die sie durch handelnde Kritik auflöst, verändert, vernichtet, überwindet. Wann immer es einen Freiheitsspielraum gab - eine neue Dimension im Verhältnis zur Natur, eine relative Unabhängigkeit in der wechselseitigen Abhängigkeit zwischen gesellschaftlicher Gruppe und Natur -, wann immer es »Kultur« oder genauer Praxis gab, mußte entschieden und geschaf-

164

fen werden, Die Kreation hatte etwas Willkürliches an sich: Werk der Freiheit, dem Glück oder dem Schicksal überantwortet, zur Größe oder zur Mittelmäßigkeit bestimmt. Menschen gründeten Sitten und Gebräuche: grausame oder weise, *Stile.* Wo immer es Stil oder Andeutung von Stil gab, muß er gegründet worden sein. Die Vorstellung eines natürlichen Übergangs von der Natur zu dem, was nicht mehr naturwüchsig ist (und dazu gehört sowohl die Stadt wie auch die politische Konstruktion oder die Kunst), läßt sich nicht aufrechterhalten. Dieser Übergang mußte *beschlossen* werden. Es gab Sprünge, Kreation von Qualitäten, also Beschlüsse und obskure Wetten.

Um diese dialektische Bewegung - Schöpfungsakt, geschaffenes Werk -zu veranschaulichen, haben wir uns ein Fragment der langen Geschichte eines der schönsten menschlichen Werke vor Augen geführt: die antike Stadt. Wir haben einen grundlegenden (seit der Gründung bestehenden) Unterschied zwischen der polis und der urbs festgestellt. Zu jener Zeit waren die Kreation, das Sprechen und das Machen noch nicht getrennt. Das Entstehende zu benennen und zu bezeichnen, auf daß es wachse, war *ein* Akt. Die religiöse Verklärung und Ritualisierung des Gründungsaktes war keine Inszenierung, sondern ein Ausdruck dafür, daß man die Risiken der geschaffenen Situation annahm und sich verpflichtete, das neue Werk zu erhalten und zu verewigen und sich selbst darin zu verewigen. Das Heilige begleitete die Gründung schon vor seiner Institutionalisierung, lange bevor es zur Attitüde oder zur Komödie verkam, mit der die Herren vor dem Volk

rechtfertigten, daß sie sich das gemeinsame Werk privat aneigneten. Gründer, Gründung und Gegründetes waren nur schwer auseinanderzuhalten. Gehen wir noch weiter zurück; versuchen wir, die ursprüngliche Einheit genauer zu fassen und zugleich die Spaltungen, die sich in ihr abzeichneten - Spaltungen, die Ge- schichte erzeugten und von der Geschichte erzeugt waren, zugleich entfremdende und fruchtbare Episoden der Selbsterzeugung des Menschen aus der

Natur.

Nach der großen Trennung ging jede spezialisierte Tätigkeit in ihre eigene Richtung: die Poesie verirrte sich in eine vom Rationalen abgesonderte Imagination, die Philosophie gerann zur formalen Abstraktion, das Wissen fixierte sich in parzellierten Wissenschaften und das praktische Handeln im Empirismus der gängigen Meinungen und der politischen Macht. Das vorsokrati-

165

sche Denken stand jedoch in einer konkreten Totalität, in der die Unterschiede zwar schon keimten, aber noch nicht voll zutage traten.

Wenn Heraklit den Logos symbolisiert als »ewig lebendiges Feuer, erglimmend nach Maßen und erlöschend nach Maßen«, als ein Feuer, das sich wie das Gold und die Ware mit allem und gegen alles austauscht *(Fragmente 30* und 90)[22], so denkt er nicht als Rhetor. Der Heraklitische Logos ist Akt, Maß und Gesetz; er ist gleich dem schaffenden und verzehrenden Feuer, dem des Herdes und der Esse, der Feuersbrünste und der Vulkane, dem der Sonne, das die Erde wärmt, ohne sie zu verbrennen, das sich nicht in der eisigen Finsternis verliert. Das Feuer richtet sich nach der Vernunft, die es in sich hat: die es ist. Es ist Eins und Alles, und Weisheit versteht sich auf den Gedanken, der »alles auf alle Weise zu steuern weiß« *(Fragment* 41). Logos und Feuer verneinen und zerstören, indem sie hervorrufen und verzehren, nach Rhythmen, die die Rhythmen der Natur, der Stadt und des Denkens sind. Dieselbe Spannung einer Sehne tötet mit dem Bogen und erfreut mit der Lyra. Die Spannungen und die aus Spannungen resultierenden Harmonien - wie beim Bogen und bei der Lyra - finden sich im natürlichen Leben ebenso wie in dem der Stadt. Heraklit träumt nicht vom Feuer und von der Lyra. Er denkt nach, er symbolisiert, d. h. er enthüllt eine »ontologische« Entsprechung. Er durchschaut und ersinnt gleichzeitig. Wenngleich ein Dichter, operiert er doch nicht an einer abgesonderten verbalen Materie. Diese Spezialisierungen - künstlerische Arbeit an verbaler Materie, Träumerei über die Elemente, abstrakter Gebrauch der Symbole und Begriffe - kommen erst später. Heraklit verwendet die Symbole und Bilder nicht als etwas vom kohärenten (logischen) Diskurs Getrenntes und ihm Untergeordnetes. Mythen und Logos stehen in keinem Gegensatz zueinander, ebensowenig wie Reflexion und Aktion. Die Emphase bei Heraklit ist naiv, natürlich, die Bejahung ist spontan und grausam der Humor. Gibt es bei ihm überhaupt Emphase oder Verhöhnung, Bejahung oder Verneinung, Metapher oder Hyperbel? Die Figuren der Rhetorik sind als solche noch nicht formuliert. Heraklits Meditation ist Akt, und zwar auch und gerade öffentlicher und politischer Akt: »Wenn man in Übereinstimmung mit dem Denken sprechen will, muß man sich stärken an dem, was allen gemeinsam ist, wie die Stadt am Gesetz. « (Fragment 114).

166

Der Logos als das Gesetz der Welt ist auch das Gesetz der Stadt, das die Gegensätze in sich vereinigt und zum Ausgleich zwingt.

Die nachfolgenden Spaltungen ergeben sich aus der Arbeitsteilung, aus der Trennung zwischen körperlicher Arbeit (die man den Sklaven, den Bauern und den Handwerkern überläßt) und geistiger Arbeit, zwischen materieller Produktion und menschlicher Haltung. Das Handeln unterscheidet sich vom Produzieren und die Produktion der Werke von der Produktion der Gegenstände. Mit diesen Spaltungen, während sich der Künstler vom Handwerker absondert und jeder von beiden seine eigene *techné* entwickelt, wird der am Stoff handelnde Mensch ein anderer Mensch als der an den Menschen handelnde, der die geschäftlichen und politischen Angelegenheiten besorgt und versorgt. Wo sich das Werk (des Handwerkers oder Künstlers) allmählich vom Produkt entfernt, dort entfernt sich zugleich das gesellschaftliche Handeln (im Handel, in der Erziehung, in der Politik) von der

Produktion allgemein. Die Ebenen, die durch ihre Existenz und Getrenntheit immer charakteristischer für die späteren Gesellschaften werden sollten, sind keimhaft schon in der griechischen Polis, im Innern ihrer Einheit vorhanden. Zwar gibt es noch keine vollständige Trennung (die es übrigens niemals geben wird), aber doch schon Überlagerungen und Interferenzen, gekennzeichnet durch zielgerichtete Nutzung der Ressourcen an Gütern und Menschen der Gesellschaft durch diese oder jene Gruppe, dieses oder jenes »repräsentative« Individuum. Im Laufe dieser Trennung verkommt die *Poiesis* zur *Poesie:* zur Operation an der verbalen Materie, zu einem Diskurs, der zwar von Bildern und Symbolen belebt wird, aber dem banalen Reden nahesteht und sich im Verhältnis zu ihm definiert. Die *Poiesis* vergißt, daß sie auch *Praxis* ist: Handeln an den Menschen durch Werke und Worte,

Erziehung, Bildung, Gründung. Die Praxis etabliert sich auf der Ebene der Tauschvorgänge durch den Diskurs, durch den Handel, durch Verträge. Auch sie vergißt, daß sie anfangs Poiesis war: Kreation einer bewohnten und bewohnbaren Welt, Wohnung einer Wahrheit in einer Gemeinschaft.

Hart und zynisch kommt diese Spaltung in der berühmten Rede des Kallikles zum Ausdruck.[23] Kallikles nimmt die

Trennung zur Kenntnis und weiß sie zu nutzen. Er nutzt sie aus und sanktioniert sie. Für ihn stellt sich das empirische Leben gegen das meditative, das behauptet, auf der Ebene der Seele und der

167

Schönheit zu stehen. Die Praxis hat nichts mehr mit der Theorie gemein, die Erfahrung nichts mehr mit der *Poiesis.* Bewußt verzichtet er auf die Suche nach der Totalität und dem Universalen. Er widerlegt die Theorie, aber nicht auf ihrer Ebene durch eine andere Theorie, sondern durch eine Haltung gegenüber dem Leben. Er will das Ergebnis, die Effizienz. Er ist der Mann der Praxis, genauer: eines Aspekts der Praxis. Er stellt sich mit beiden Beinen in die Wirklichkeit, er etabliert sich fest in den ausnutzbaren Umständen. Die Philosophie ist für Kallikles unnütz. Sie stellt das Problem des Lebens falsch, da man es nur empirisch, gesellschaftlich, politisch, nur im Hinblick auf das gewünschte Resultat definieren kann. Der Philosoph will Erzieher, Gesetzgeber, Mann des universalen, Universales erzeugenden Logos sein. Aber der Philosoph kennt die Menschen nicht, denn die Kenntnis der Menschen wird nur durch (empirische) Praxis erworben, und es ist die (empirische und politische) Praxis, die den Staat schafft: einen anderen Staat, als der Philosoph ihn wollte, den Sozialstaat, der mit dem idealen oder *poietischen* Staat nichts zu tun hat. Für Kallikles ist der Logos nur der Diskurs: ein kohärentes Aktionsprinzip, ausgerichtet aufs Resultat, viel eher ein Machtinstrument als ein Weg zur Wahrheit.

Mit der Trennung der verschiedenen Aspekte und Ebenen des menschlichen Lebens erscheinen auch Vermittlungen und Bestrebungen, die zerbrochene Totalität zurückzugewinnen: Versuche, die bald voller Trauer und bald voller Hoffnung sind. Auf der untersten Ebene haben wir das schlicht und empirisch in der gesellschaftlichen Praxis gelebte Leben gefunden: Arbeit, Beruf, Familienleben. Dieses Dasein wird, im Vergleich zu denen, die die Praxis lenken oder beherrschen, nur erlitten. Es ist der Bereich der *Meinung;* die Leute imitieren sich gegenseitig in ihren Meinungen, sie wiederholen einander ihre Meinungen, ganz wie sie auch ständig dieselben Gesten und Wörter wiederholen. So imitieren sie ihre Führer. Gewiß hat jede Berufsgruppe ihre eigenen Gesten und Wörter, freilich gibt jede ihre Ansicht und ihren Senf zu dem, was andere gesagt oder getan haben. Doch im wesentlichen ist die Praxis auf dieser Ebene *repetitiv.* Auf einer höheren Ebene *imitiert* sie ebenfalls; doch ohne es zu wollen und zu wissen, wiederholt sie dabei nicht, was sie imitiert: Sie schafft Neues. »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken. Und wenn sie eben

168

damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm.«[24] Die *mimetische* Praxis ist Imitation der Anderen, der Führer und der vorgesetzten Ethikmodelle.

Hoch über dieser niederen Praxis sind bestimmte Leute auf der Suche nach einer wirksamen Aktion, die das Bestehende konsolidiert, indem sie seine Widersprüche beseitigt und es zugleich ihrer Macht unterwirft. Das sind die Männer der Reflexion und des politischen Handelns, die Staatsmänner. Sie treffen zwei Arten von Entscheidungen: die einen festigen das Vollbrachte durch Gesetze und Institutionen; die anderen, selteneren, verändern etwas, gründen etwas: ein Monument in der Stadt, eine Tätigkeit, eine Lebensweise. Dies ist die Ebene, auf der die Gruppen und Klassen eingreifen. Diese »Grundlagen« ermöglichen Strategien.

Zwischen diesen beiden Ebenen bewegen sich die Versuche, das Erlebte jenseits der Besonderheiten und Meinungen zu formulieren, den Inkohärenzen ein Ende zu setzen und einen Gesamtüberblick zu erlangen. Die nunmehr auseinandergefallene Totalität wird in Bildern und Symbolen gesucht und entworfen. So versucht die Kunst auf ihre Weise, die Praxis zu »totalisieren«, desgleichen die Philosophie - diese definiert sich durch die Suche nach einer autonomen Theorie, die sich sowohl von der Religion als auch von der Kunst, sowohl von der Wissenschaft als auch vom politischen Handeln unterscheiden soll, obgleich sie mit all diesen Modalitäten der Praxis vermischt ist. Stets vergebliches,

stets partielles, immer wieder von neuem begonnenes Bemühen, das niemals sein Ziel zu erreichen vermag, weil es schon im Ansatz partiell begann, ist Philosophie eine Modalität des Diskurses, die den totalen und total kohärenten Diskurs anstrebt. Sie will die Menschen beherrschen, wie Erkenntnis über die Natur herrschen könnte. Sie möchte den Menschen die Richtung weisen, indem sie ihnen Erkenntnis und Weisheit behutsam zumißt. Sie möchte durch die Theorie zu dieser Herrschaft gelangen, durch einen Diskurs, der anders als im pragmatischen Handeln und in der Empirie gebraucht wird. Sie projektiert eine Verwirklichung des Menschen in der Stadt - oder, falls nötig, außer der Stadt und gegen sie. Gemessen an den Umständen, unter denen

169

der Philosoph reflektiert (und die er »reflektiert«), wird die Philosophie durchaus von einer ihr eigenen Bewegung

vorangetrieben von den Widersprüchen zwischen ihren Postulaten und ihrem Ziel, zwischen realen Diskursen und totalem Diskurs und, vor allem, vom Widerspruch zwischen dem Philosophen und der nichtphilosophischen Welt. Der Philosoph konstatiert diese nichtphilosophische Welt auf verschiedenen Ebenen: als Meinung, als repetitive und mimetische Praxis und als politische Entscheidung und Gründung. Er betrachtet sie kontemplativ. Er möchte sie verändern, indem er eine Trennung beendet, die allerdings diese Welt als solche gerade konstituiert.

Seit Sokrates und Platon ist es dem Philosophen beschieden, einiges zu verstehen, alles verstehen zu wollen, nicht alles verstehen zu können und vor allem unverstanden zu bleiben, vieles tun zu wollen, ohne je etwas vollbringen zu können, weil er aller Mittel des praktischen Handelns beraubt ist. Die Philosophie ist dazu verurteilt, in Unvollständigkeit und im Konflikt zwischen Befriedigung und Nichtbefriedigung steckenzubleiben, dabei aber zugleich ein Bildnis (ein Projekt) der menschlichen Verwirklichung und der Nichtverwirklichung, der Befriedigung und der Nichtbefriedigung zu *entwerfen.*

Worin besteht die Entfremdung in der menschlichen Lage, die sich schon in der griechischen Stadt abzeichnet? *Bereits in* jener Zeit ist sie vielfältiger Art. Der Mensch ist gespalten. Das Produkt trennt sich vorn Werk, um Sache zu werden. Die Gesellschaft wird zur abstrakten Sache. Die Menschen (die Stadtbürger, die Citoyens) werden durch politische Entscheidungen und durch den Staat zu Zielen geführt, von denen auch diejenigen, die sie dorthin führen, nicht recht wissen, wohin sie führen, von denen auch die Anführer oft nichts anderes wissen, als daß sie die Mittel haben, um diese oder jene Richtung anzugeben. Dadurch werden die Mittel maßgebend für die Ziele, und die Citoyens, d. h. die Menschen der Stadt und der gewöhnlichen Praxis, werden selber zu Mitteln und Instrumenten. So haben wir als Entfremdungen: die ökonomische (auf dieser Ebene: die repetitive), die gesellschaftliche (imitative), die politische (die Menschen als Instrumente) und die philosophische (in der Gespaltenheit, die von der spekulativen Haltung zugleich bekämpft und bekräftigt wird).

Zur selben Zeit erhält die Sprache, formalisiert in der Schrift, einen *zweideutigen Status,* der sich im folgenden noch verschlim-

mert. Eher Zweck als Mittel in *Poesie und* Literatur, ist sie *gleichzeitig (und* abwechselnd) Mittel und Zweck in der praktischen Unterhaltung, in der Erfahrung von Meinungen. Bloßes Mittel und Instrument ist sie im politischen Diskurs, in der Rhetorik und Überredungskunst (Ursprung der Dialektik) und in der Sophistik.

Indessen möchte der Philosoph, daß die Sprache durch ihn gleichzeitig Mittel (zum Handeln, zur Überzeugung) und Zweck (als totaler und total kohärenter Diskurs) werde. Dadurch gerät er zwangsläufig in Schwierigkeiten.

Was übrigens dem Philosophen erlaubt, sein Spiel zu spielen, ist merkwürdigerweise gerade der Umstand, daß der Kreis sich wieder schließt: Wo die Sprache ganz und gar Mittel geworden ist, wird sie wieder zum Zweck: im Wortspiel, im Rätsel, in der Eristik. Die Spaltungen und Getrenntheiten ließen sich indes auch anders ausdrücken. Wir könnten sagen: Die Poiesis perpetuiert sich im geistigen Werk, das individuelles Werk in einem gesellschaftlichen Rahmen ist, vollbracht von einem Individuum, das zwar selber gespalten ist (in aktives und kontemplatives Leben, in Körper und Geist, in Bedürfnis und Wunsch etc.), aber

das Universale anstrebt. -Und was die Praxis einer Gesellschaft betrifft, die geteilt ist in Herren und Sklaven, Besitzende und Besitzlose, Starke und Schwache, so gibt sie Raum für einen praktischen Willen und für einen »Willen zum Willen«, wobei letzterer sich seinerseits noch einmal teilt in *guten Willen* (sich dem Gesetz zu beugen, ein Ideal zu suchen) und in *Willen zur Macht* (Ehrgeiz, Machthunger, Streben nach Herrschaft oder Besitz).

Die derart in einem recht weiten Sinne gefaßten Werke beruhen auf einer bestehenden Praxis und begründen zugleich eine neue, mehr oder weniger veränderte Praxis. Zwischen der alten und der neuen, modifizierten Praxis ist etwas mehr oder weniger Wichtiges geschehen. Symbole, Bilder und Zeichen hatten und haben noch immer eine praktische Wirkung. Worte sind in der geschichtlichen Zeit gesprochen worden, die mehr sind als der Diskurs, dem es genug ist, das Erworbene und Vollbrachte in eine Form zu bringen: schöpferische Worte, die Neues eingeführt haben.

So verfolgen wir die Analyse dieser komplexen und reichen Realität: der Praxis. Wir entdecken in ihr das Unerwartete und

das Vorhersehbare, den Determinismus, den Zufall und den Willen. Wir unterscheiden in ihr auch die Wiederholung, die (mehr oder weniger aktive oder passive) Imitation und die kreative Erfindung, die teils blitzartig einschlägt, teils zunächst gar nicht wahrgenommen wird. Man beachte, daß es zwischen diesen Verschiedenheiten keine absolut feste

Grenze gibt. Die *Wiederholung* (in Gesten, in Verhaltensweisen und Ortsveränderungen, in den mechanischen Bewegungen) etabliert sich tendenziell außerhalb der vitalen und kosmischen Rhythmen: in den Formen der linearen Zeit und des homogenen Raumes. Die *Kreation,* unvorhersehbar in der Erfindung und Konsequenz der Erfindung ist im Grenzfall Genialität. Zwischen beiden vermittelnd, folgt die *Mimesis* bestimmten Modellen, mit denen sie sich im Grenzfall identifiziert oder denen sie sich widersetzt: den Modellen des Vaters, des Chefs, des Meisters und des Idols.

Die Praxis, in ihrer ganzen Breite als Totalität gefaßt, enthält sowohl die Kreation wie die Fortführung, sowohl die revolutionäre als auch die repetitive Praxis mit ihren Zusammenhängen. Innerhalb der Praxis gibt es Unterschiede zwischen dem Neuentstehenden und dem Fortsetzenden, zwischen dem Gründenden und dem Gegründeten. Dies entspricht bis zu einem gewissen Punkt den bekannten Unterschieden zwischen qualitativem Sprung und quantitativer Entfaltung, zwischen Wachstum und Entwicklung.

Kommen wir nochmals auf die Geschichte der Stadt zurück: Nehmen wir uns eine Stadt im Mittelalter vor. Nahe einer Furt oder Kreuzung oder unterhalb einer feudalen Burg, hat sich ein kleiner Markt etabliert. Er ist größer geworden. Eines Tages gibt es dann eine Ortschaft, einen Flecken oder eine Stadt. Wer hat diese Stadt benannt? Wer gab ihr Gesetze? Wer bemerkte ihre Heraufkunft? Derjenige, der sie *gründete.* Im Umkreis der gegründeten Monumente und öffentlichen Gebäude machen die Leute später Geschäfte, produzieren, tauschen, sprechen und diskutieren. Das ist dann die Praxis der Stadt. Die Monumente und Gebäude, Kirchen, Paläste, auch die gestalteten Freiräume, Plätze und Märkte, sind die Lebenszentren dieser praktischen Tätigkeit. Sie fassen organisch zusammen; sie bestimmten die Rhythmen und die Arten der Tätigkeit: kommerzielles, religiöses, politisches Handeln. Monumente und Institutionen halten die Stadt zusammen und machen sie zu einer Gesamtheit. Sie

wurden gegründet, und die Stadt unterhält sie. Zugleich haben sie eine Schönheit: Sie sind eminente Werke. In ihrem Umkreis organisieren sich Zeit und Raum auf ursprüngliche Weise. Desgleichen bildet sich eine Vorstellung vom Menschen und von den Beziehungen zwischen den Menschen. Der Akt, der ein Gesetz verkündet oder formuliert, die Entscheidung, die einen Krieg oder eine Revolution auslöst, die Geste und das Wort, die eine Stadt oder eine Nation gründen, haben unbegrenzte Folgen in der Praxis. Gleichwohl hätten sie nicht als Ereignisse hervortreten können ohne eine vorangegangene Praxis, die Möglichkeiten entworfen hatte. Die Praxis »verifiziert« die Akte und Entscheidungen, die Worte und die Werke, d. h. sie macht sie wirklich oder unwirklich, wahr oder falsch, absurd oder wirksam; gleichwohl darf der Praxisbegriff nicht fetischisiert werden und in der philosophischen Form eines starren, zwangsläufig pragmatischen Wahrheitskriteriums gerinnen. Die Praxis ist im Gegenteil dialektisch zu fassen, indem man sämtliche Modalitäten der Kreation In ihrem Begriff restituiert, so daß er in vollem Sinne geschichtlich wird.

Gehören zu den Bedingungen des Handelskapitalismus, der ja in den mittelalterlichen Städten und ihrer Umgebung auftrat, nicht gerade auch die von den Griechen erfundene formale Logik und der in Rom entwickelte juristische Formalismus - das Recht des privaten Eigentums und das Vertragsrecht? Diese Formen haben die Jahrhunderte durchlaufen. Haben sie nicht gerade in ihrer Eigenschaft als *Formen* die Akkumulation bestimmter *Inhalte* ermöglicht: jene Anhäufung von Erkenntnissen, Techniken und Reichtümern, die in Westeuropa etwa im Laufe des 16. Jahrhunderts zu einem breiten und vielschichtigen kumulativen Prozeß führen sollte? Enthielten formale Logik und formales

'Recht nicht bereits das Projekt einer unbegrenzten Akkumulation, insofern eine dialektische Bewegung in ihnen steckte, die stärker als die Form selber war? Die Logik und das Recht waren leere Formen. Sie bildeten nahezu perfekte Systeme, die sich ebenso wie die Mathematik zu einer Axiomatisierung eigneten. Sie verknüpften sich mit der reinen und simplen Identität, jenem von den Philosophen festgehaltenen Ort der Wahrheit. Doch gerade weil sie so vollkommen leer waren, konnten die logische und die juristische Form eine unbegrenzte Anzahl von Äquivalenten in sich aufnehmen, zum Ausdruck bringen und festlegen:

erstere im Diskurs und in der Erkenntnis, letztere im vertraglich geregelten Austausch zwischen Händlern und Eigentümern. Und dies alles in der Praxis. Übrigens verschafften diese Formen nur die Möglichkeit zur Akkumulation; daß diese Möglichkeit in einem Zusammenhang mit der Form stand, wurde erst im nachhinein deutlich: erst nach ihrem Vollzug. Doch wie und warum war es möglich, daß diese beiden Systeme, diese beiden Formen (die Logik als Akkumulationsform von Techniken und Erkenntnissen und das Recht als Akkumulationsform von Reichtümern und Privateigentum) im Laufe des Mittelalters gerade in der mittelalterlichen Stadt *konvergieren* konnten? Unter welchen Bedingungen? Vernachlässigt man diese Bedingungen (u. a. die Auflösung der bäuerlichen Gemeinschaft, deren patriarchalischer Egalitarismus einer Akkumulation und Investierung von Reichtümern entgegenstand, sowie die Konflikte zwischen der städtischen Bourgeoisie und den auf Lehnsgütern thronenden Feudalherren - zwei für den europäischen Westen charakteristische Umstände), so gerät man rasch in Geschichtsphilosophie und philosophische

Abstraktion. Und wer Philosophie sagt, der sagt Einseitigkeit. Totale Geschichte erforscht die Totalität dieser praktischen (keineswegs spekulativen und abstrakten) Bedingungen der Möglichkeit. Der als Natur- oder Geschichtsphilosophie oder als Ökonomismus systematisierte Marxismus hat es bislang kaum verstanden, jene von Max Weber aufgeworfene Frage zu beantworten: Warum gibt es den Kapitalismus in Westeuropa und nicht z. B. in China oder in den islamischen Ländern? Liegt es nicht daran, daß hier ein bestimmter Menschenschlag oder eine bestimmte Kultur aufgetreten ist? Die Marxisten waren nicht einmal imstande, die sehr präzisen Hinweise von Marx und Engels weiterzuentwickeln. Die Logik und das Recht, die die Bedingungen, unter denen sie formuliert worden waren, überlebt haben, sind eben nicht einfach Überbauformen, die von selber verschwinden, wenn die Basis nicht mehr da ist. Sie unterscheiden sich sowohl von den Ideologien wie von den Institutionen. Sollten sie *Strukturen* sein? Ohne Zweifel: Strukturen des kumulativen Prozesses. Bliebe allerdings zu erklären, wie und warum sie Strukturen sind. Das aber verweist auf eine tiefere Geschichtlichkeit, auf eine, die diese Strukturen trägt und enthält, die sie formt und wieder auflöst. Wer führt die Strukturen in die Praxis ein, indem er die bestehende Praxis verändert? Wie führt er sie

ein? Wer »gründete«, unmerklich oder schlagartig, den Kapitalismus? In einer totalen Geschichte haben der Eid der verschworenen Gemeinschaften des 12. und 13- Jahrhunderts, die Kämpfe der Stadtbürger gegen die Territorialherren, die Gründungen und Werke dieser Bourgeoisie in den städtischen Seigneurien, ihre Umwandlung zu Patriarchaten und ihr Niedergang, endlich ihre Auswechselung durch eine neue Bourgeoisie von Manufakturunternehmern nicht weniger Gewicht als etwa die Techniken, die Gegebenheiten der materiellen Produktion und die im engen Sinne politischen Ereignisse. Es gab kreative Momente, Menschen und Akte, die etwas gründeten, die dem ganzen weiteren Verlauf der Geschichte und der Praxis eine bestimmte Richtung gaben.

Nehmen wir, um diesen Begriff von Geschichtlichkeit aktueller und konkreter zu machen, das frappanteste und jüngste Beispiel. Lenin entdeckt um 1905, nach dem Scheitern des revolutionären Versuchs im selben Jahr, die revolutionären Möglichkeiten der Bauernschaft. Er sieht die Verbindung dieser Möglichkeiten mit denen des Proletariats und entwirft eine auf dieser Verbindung begründete politische Strategie. Lassen wir hier den (ein wenig störenden) Umstand beiseite, daß Lenin sich auf seine Weise und in seinem Stil einiger Ideen seiner Gegner bemächtigte: der Populisten, Narodniki und linken Sozialrevolutionäre. Er war sogar geschickt oder frech genug, ihnen einen Teil ihres Programms wegzuschnappen (die Agrarreform, die für sich genommen eben nur eine Reform war und deren Sinn Lenin überdies veränderte, indem er die Munizipalisierung oder Vergesellschaftung des Bodens zugunsten der Verstaatlichung verwarf). Wie wir wissen, hatte Lenin die Bauern zunächst nur als zusätzliche Kraft angesehen. Dann aber ging die Geschichte sehr viel weiter, da sich die Revolution in den sogenannten unterentwickelten Ländern fortsetzte. Gleich dem Zauberlehrling hatte Lenin Kräfte freigesetzt, die anders und in andere Richtung gingen, als er selber es wollte. Gleichviel. Mit ihm hat die Geschichte eine neue Richtung eingeschlagen. Lenin hatte sie an eine Weiche geführt, an eine Richtungsänderung, die anfangs sehr geringfügig zu sein schien, dann aber immer größer wurde. Er war der Weichensteller. Texte und Worte Lenins haben den Gang der Geschichte verändert. Um eine andere Metapher zu verwenden: Er hat nicht Wasser in den Fluß gegossen, sondern den Lauf des Flusses modifiziert, und

zwar infolge einer *theoretischen Entscheidung.* Die gesellschaftlichen Kräfte auf einer ökonomischen Basis waren bereits vorher vorhanden; sie erlaubten mögliche Akte; indem Lenin diesen Kräften eine politische Gestalt gab und die von der Basis ermöglichte Strategie bestimmte, hat er gegründet und geschaffen.

Eine totale Geschichte (die all diese Elemente aufnähme und in ihre Bezüge einsetzte) würde der Stagnation des Geschichtsdenkens und seinem Zurückweichen vor der antigeschichtlichen Ideologie (namentlich vor der strukturalistischen Philosophie) ein Ende setzen. Sie umschlösse eine Geschichte der menschlichen Bedürfnisse und auch - warum nicht? - der Wünsche und der Träume. Sie würde damit wieder anknüpfen an die Marxsche Idee von der Selbsterzeugung des Menschen und ihren beiden Aspekten: Alltäglichkeit und eminente Werke, mimetisches Verhalten und Erfindung, positive Formung und kreative Negation.

Außerhalb einer derart totalen Konzeption von Geschichtlichkeit verkommt der einseitig gefaßte marxistische Begriff von Überbau zu den historisch-soziologischen Begriffen der Institution, der Kultur und der ideologischen Repräsentation; in ihnen ist er gleichzeitig zu eng und zu weit: Er deckt sich nicht mehr mit dem Begriff des *Werkes.* Das gilt auch für den Strukturbegriff: Unter bestimmten Bedingungen völlig legitim und durchaus mit eigenem Gültigkeitsbereich, wird er unter anderen Bedingungen zur Ideologie extrapoliert: zum Strukturalismus. Wo er als eine allgemeine Operations- und Funktionskonzeption gefaßt wird, deckt er nicht mehr den Begriff der Form. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff der Basis, der auf einen dümmlichen Ökonomismus und reichlich groben materiellen Produktivismus heruntergekommen ist.

Diese Verfallserscheinungen korrespondieren meist mit philosophischen Interpretationen, die einer Wissenschaft - der Geschichte oder der politischen Ökonomie - oder einem gegebenen Begriff als Hyperbel, Metapher oder durch

Extrapolation aufgepfropft werden. Der Strukturalismus ist eine sehr ausgefeilte Philosophie der Struktur. Der Produktivismus ist die ziemlich grobschlächtige Philosophie einer historisch bestimmten, aber ideologisch interpretierten und ideologisierten Praxis; er ist deren Ideologie mit seinen materialistischen Allgemeinheiten, seiner Arbeitsethik, seiner realistischen Ästhetik und seinen politischen Begriffen zur Rechtfertigung des Staates.

176

An diesem Punkt unserer Darlegung kann das metaphilosophische Denken nun klarer hervortreten. Es erforscht eine »Totalität«, um die Brüche zu erkennen, an denen sie zerbricht; es sucht ihre Ebenen und Entnivellierungen, ihre kritischen Phasen und Widersprüche zu durchschauen (so z. B. den Widerspruch zwischen integrierendem und totalitärem Charakter der technischen und politischen Apparate in der heutigen Gesellschaft - dazu den Zusammenbruch der Systeme und Totalitäten: der Stadt, der Nation, der Kultur usw.). In sich selbst bemüht sich das metaphilosophische Denken um die Rekonstruktion einer Totalität, angefangen mit einer Wiedervereinigung von Poesie oder, besser, *Poiesis* und Philosophie, und zwar auf einer höheren Ebene als der ihrer antiken Trennung. Es versteht sich als *Denkakt,* als neugeschaffene Einheit des Verstehens und des praktischen Bewußtseins.

177

V. Mimesis und Praxis

1. Der Automat

Versuchen wir, nach allem, was wir heute wissen, die in der Technik verborgenen Gefahren und Möglichkeiten anzugeben freilich mit der gebührenden Vorsicht, um nicht zu extrapolieren, eine drohende Entwicklung nicht als unausweichliches Schicksal und eine Hypothese nicht als gesicherte Wahrheit zu nehmen.

Lassen wir die Science-fiction beiseite, jene seltsame Mischung aus archaischen Themen (Telepathie, Okkultismus, Spiritismus und Spiritualismus), populären Vorstellungen (Revolte der Dinge und Maschinen gegen ihre menschlichen Schöpfer) und zukunftsweisenden Fragen (»Was tun in der Gesellschaft der Nicht-Arbeit?«).[1] Wir hätten zu unterscheiden zwischen wirklichen Entdeckungen wissenschaftlicher Art, ideologischen Interpretationen, Extrapolationen und phantastischen Erfindungen. Doch der Übergang vollzieht sich unmerklich vom einen zum andern, von der Wissenschaft zur Fiktion, eben zur *Science-fiction* (deren unbestreitbares Interesse darin liegt, daß sie, unter Vermengung dramatischer Zukunftsbilder und uralter Mythen, die bedrohlichsten Möglichkeiten enthüllt).

Befassen wir uns hier nur mit der Wissenschaft, die *Automaten* .zu bauen ermöglicht. Sie lehrt uns zunächst, daß es drei Typen oder Ebenen von *Bewegung* gibt: erstens die *spontane* Bewegung (mit qualitativer Modifikation oder Alteration), zweitens die *mechanische* Bewegung (mit räumlicher Verlagerung eines Körpers unter Verwendung einer mehr oder weniger großen, jedenfalls beträchtlichen Energie, und mit Übergang von einem anfänglichen zu einem abschließenden Gleichgewicht unter Bedingungen1 die von der Antriebskraft bestimmt werden), und drittens die Bewegung mit einer *Selbstregulierung* (wodurch sie die Bedingungen ihres Gleichgewichts im Verhältnis zu einer Umgebung selbst bestimmt). Dabei kann man nun feststellen, daß die dritte Bewegungsart, zu finden in Aggregaten, die durch das menschliche Denken konstruiert worden sind, die erste reproduziert und ihr zugleich etwas hinzufügt: Die selbstregulierende Bewegung besitzt eine *eigene Spontaneität;* sie hat Eigenschaften,

178

die sie sich im Laufe der ihr aufgezwungenen Alterationen im wesentlichen *bewahrt.*

Der *Automat* ist mehr als eine mechanische Maschine. Er bewegt sich von selbst und hält sich durch die Veränderungen und Alterierungen hindurch aufrecht. Er bleibt sich gleich. Er transformiert nicht mehr relativ große Energiemengen in mechanische Dislokation (wie es die klassischen Maschinen taten, z. B. Lokomotiven). Er fängt winzige Energiemengen auf, die seine Umgebung, sein Milieu ihm liefert, und benutzt sie zur Speisung und Steuerung der energetischen Prozesse in seinem Innern. Konstruiert, um durch geeignete Akte auf die Reize aus seiner Umgebung zu reagieren, paßt er sich dieser Umgebung an.

Derartige Automaten werden immer komplexer, und nichts begrenzt von vornherein ihre Komplexität. Mechanische Kompliziertheit genügt nicht mehr zur Definition dieser *Komplexität,* da diese sich selbst definiert und sich sogar mißt. Die Informationstheorie quantifiziert die Qualität - oder zumindest eine gewisse Qualität; damit bringt sie ein Maß des Neuen und der Verschiedenheit bei, das nun in die Aggregate eingeht. Automaten, die bereits fähig sind, sich mit Hilfe

ihrer komplexen Selbstregulierungen an die Störungen aus ihrer Umwelt* anzupassen, sind vielleicht bald auch imstande, sich ihre Programme selbst zu modifizieren und sich notfalls selbst zu reparieren.

Die automatische Maschine ist durchaus eine *Maschine,* da sie konstruiert worden ist und aus Einzelteilen besteht, die nach einem Plan zusammengesetzt worden sind (gemäß einer doppelt bestimmten Regel: funktional und strukturell). Zugleich aber *simuliert* diese Maschine das Leben und das Denken, Wie weit geht sie in dieser Simulierung? Wie weit wird sie noch gehen? Bis sie sich ihrem lebenden und denkenden Modell im Unendlichen annähert? Bis sie es erreicht? Etwa gar, bis sie es in bestimmten Aspekten überholt (in der Fähigkeit des Rechnens, im Intellekt, in der Intelligenz), während sie in anderen (in der Empfindungsfähigkeit, Emotionalität) hinter ihm zurückbleibt?

Die Maschine imitiert - wie einst der Künstler und die Kunst die *Natur:* die Tiere und die Menschen als (lebende und denkende) *Organismen.* Ausgehend von der trägen (materiellen) Natur reproduziert sie diese Organismen, ohne daß dieser Reproduktion Grenzen gezogen wären. Mag sein, daß der Automat eines

* Im Original deutsch. Anm. d. *Übers.*

Tages die Etappen und Übergänge von der scheinbar trägen Materialität zum scheinbar nur auf sich selbst bezogenen Denken (also vom »Ansich« zum »Fürsich«, wie gewisse Philosophen sagen) bestimmen und damit überschreiten kann.

Die Kybernetiker stellen uns (und zuweilen auch sich selbst) eine gewisse Anzahl von Fragen. Was für Indizien gibt es, mit denen wir einen Automaten von einem Lebewesen unterscheiden können (sofern man jene Operationen beiseite läßt, die ihr Objekt nur zerstören oder einfach streichen)? Liegen diese Indizien auf *physiologischer,* auf *psychologischer* oder auf *gesellschaftlicher* Ebene? Nach Meinung der Kybernetiker ist es allein die *Erinnerungsfähigkeit* des Automaten, die eine korrekte Bestimmung dieser Funktion erlaubt. Die Erinnerung des Menschen unterscheidet sich durch ihre Lückenhaftigkeit von der des Automaten. Der Mensch *vergißt* (vielleicht weil oder sobald er vergessen »will«). Dagegen ist die Erinnerung des Automaten korrekt und perfekt, desgleichen sein Intellekt und seine Sprache, zumindest virtuell. Die Automaten werden eines Tages die universale Metasprache »sprechen«, jene Sprache, der man durch sukzessive Approximationen (das *Algol,* das *Syntol* und ähnliche moderne Maschinensprachen) immer näher kommt. Der menschliche Diskurs unterscheidet sich von ihr durch seine Unvollkommenheiten: exzessive und unnütze Redundanz, Löcher zwischen den Morphemen (Wörtern), Schweigezeiten. Im menschlichen Wesen ist die Emotion, die ihm selbst als etwas Persönliches erscheint und es zur Illusion der Subjektivität verführt, nichts als Störung und Verzögerung. Auch der Automat »wartet ab«; doch während er das tut, prüft er sämtliche möglichen Kombinationen, um sodann eine sichere Entscheidung zu, treffen. Er ist intelligenter als das menschliche Wesen. Man wird vielleicht einwenden, er könne nicht lachen und weinen. Doch warum sollte er nicht, vorausgesetzt, der Programmierer hat das Lachen -die Situationen des Lachens und die entsprechenden Reize - korrekt definiert. Desgleichen das Weinen. Die Spontaneität? Auch sie ist kein Unterscheidungskriterium, denn der Automat besitzt sie im einzigen präzisen Sinn des Begriffs: das, was sich von selbst bewegt, was das Prinzip seiner Bewegung in sich hat und behält. Und der Traum? Das Imaginäre? Insofern diese Ausdrücke als Funktionen des Möglichen und des Zufällig-Ungewissen zu definieren sind, kann man sie ebenfalls dem Automaten zusprechen.

Auf den Menschen entfallen bei dieser Verteilung nur die Illusionen der Subjektivität, die Lücken, die Löcher. Er wäre mithin ein niederer Automat.

Ein Merkmal gäbe es immerhin: Zwar kann der Automat so programmiert werden, daß er gegenüber geschlechtlichen Wesen verschieden reagiert, aber es ist derzeit unvorstellbar, daß er selbst ein Geschlecht hätte. Wäre das unterscheidende Kriterium etwa biologischer Art? Also an sich »unmenschlich«? Wir wissen zudem, daß die Frage des individuellen und psycho-physiologischen Automatismus überlagert oder eher zusätzlich erschwert wird durch die des gesellschaftlichen Automatismus. Die gesellschaftlichen Kontrollen, die aus allerlei Teilstücken montierten Verhaltensweisen, die Einflüsse der *"patterns«* haben, wie man nur allzu gut weiß, die Tendenz, die menschlichen Wesen in Gruppen und nach Gruppen zu *robotisieren.* Die Erfassung der Menschen auf Lochstreifen, zugleich Resultat und bewirkende Ursache dieses Prozesses, ist der handgreifliche Beweis. Somit stellt sich zugleich die Frage nach der *Hominisierung*[2] der Automaten und nach der *Robotisierung* der Menschen. Hat nicht das menschliche Wesen, parodistisches Abbild des Gottes der Schöpfung, den Automaten nach seinem Bilde geschaffen, um ihn zu sich zu rufen und in ihm sich selbst zu erkennen? Wir könnten diese Begegnung, diese Vereinigung, dieses seltsame Paar und sein Erzeugnis den *Kybernanthropen* nennen. Sollten wir selbst etwa gar schon Kybernanthropen sein?

W. R. Ashby definiert die Kybernetik (mit Wiener) als »die Wissenschaft von Steuerung und Kommunikation in Lebewesen und Maschine« - mit einem Wort, wie er ironisch hinzufügt, als die *»Kunst des Lotsens«*.[3] Die Wahrheiten

der Kybernetik sind autonom. Ihre Gesetze sind *»nicht von ihrer Ableitung aus anderen Gebieten der Wissenschaft abhängig.* Kybernetik hat ihre eigenen Grundlagen«. Sie »verhält sich zur realen Maschine - ob elektronisch, mechanisch, neural, ökonomisch - weitgehend so, wie sich Geometrie zu einem realen Gegenstand auf unserem Planeten verhält«. Gegenstand ihrer Forschung ist »das Feld aller möglichen Maschinen«. Dadurch ist sie geeignet, »eine große Anzahl interessanter und anregender Parallelen zwischen Maschine, Hirn und Gesellschaft aufzudecken«. Insbesondere schafft sie die gemeinsame Sprache, »die Entdeckungen auf einem Gebiet sofort umsetzbar und somit nutzbar für die anderen macht« .[4]

181

Mit Interesse vermerken wir diese Darlegungen eines eminenten Spezialisten, des Entdeckers berühmter Eigenschaften und Anlagen (der »Ashby-Quadripole«), über die Autonomie der Prinzipien der Kybernetik und ihren totalisierenden Charakter gegenüber den parzellierten Wissenschaften. Die Kybernetiker beanspruchen in der Tat, mag ihr Anspruch begründet sein oder nicht, *eine totale,* nichtparzellierte Wissenschaft des *Wirklichen zu* konstituieren, indem sie die Anlagen (der Maschinen) *verwirklichen.*

Nach Norbert Wieners *Cybernetics and Society* ist es für den Menschen (die Gattung und den Einzelnen) unverzichtbar, eine Zeit des Lernens durchzumachen, um zur Reife zu gelangen. Das Lernen, so würden wir sagen, ist *Mimesis:* mimetische Wiederholung von *Gesten und* Verhaltensweisen, die sich in einer bedrohlichen Situation, also angesichts einer Gefahr, als erfolgreich erwiesen haben. Worin liegt das Wesen des Lernens? Wiener zufolge haben die Maschinen es auf gedeckt: Lernen ist eine Form von *feed-back,* von Rückkoppelung, »bei der das Verhaltensschema durch die vorangegangenen Erfahrungen abgewandelt wird«.[5] Das Prinzip des *feed-back* bedeutet, daß ein Verhalten derart erforscht wird, daß sein Ergebnis, Erfolg oder Scheitern, das zukünftige Verhalten modifiziert. Mithin ist das Lernen eine komplizierte Form von *feed-back.* Die modernen Maschinen sind imstande, sich das Ergebnis ihres Verhaltens selbst wieder einzuverleiben. In den sogenannten »homöostatischen« (selbstregulierenden) Systemen werden die Arbeitsergebnisse in das System wieder eingeschaltet. Die Information kehrt zum System zurück.[6]
Somit reproduzieren die Leistungen der Maschinen tatsächlich die des lebendigen Organismus und des denkenden Gehirns. Sie *reproduzieren den* Weg von der Materie zum Geist, und diese Reproduktion wird selbst zum Objekt der Produktion und zum produzierten Objekt.

Derartige Aussagen, die der Erfinder des Wortes »Kybernetik« neuerdings vulgarisiert und auf die *Gesellschaft ausgedehnt* hat, sind durchaus nicht neu. Noch *ehe die* Philosophie sich ihrer bemächtigt, haben *bereits die* Verfasser der Science-fiction-Romane ihre Hypothesen, teils in *genialer Weise,* bis zum äußersten verfolgt. Schon vor mehreren Jahren hat P. de Latil aus der gerade entstehenden Kybernetik ein »Bild des Universums« *abgeleitet:* Er beschrieb die kybernetischen *Tiere und* entwarf ihre Anato-

182

mie: Roboter mit der Fähigkeit, das *tierische Leben* bis zum Anschein des Schlafs und sogar der Verdauung zu *imitieren.*[7] *Er* beschrieb und *analysierte, immer* auf der Linie der theoretischen Arbeiten von Shannon und Wiener, die Rückkoppelung (den Rückstoß, das einfache und *komplizierte feed-back)* als das grundlegende Geheimnis der organischen Natur, das die Automaten *entschleiert haben*. Die Modelle für dieses Bild des Universums, das allmählich Gestalt annimmt, finden sich bei Descartes und La Mettrie (die Tiermaschinen), bei Locke (die Passivität des Geistes), bei Condillac (die Statue, die sich mit Leben füllt), bei Loeb (die Tropismen) und bei Pavlov (die bedingten Reflexe).

Sehr selbstsicher und von keiner Dialektik beschwert tritt der Materialismus des 18. Jahrhunderts auf den Plan. Die folgende bekannte Passage aus Condillacs *Traité des systèmes* stellt sich zwanglos neben moderne *Texte aus* der strukturalistischen Schule. »Um in verständlicher *Weise zu* sprechen«, schrieb Condillac, »muß man *seine Ideen* in der analytischen Ordnung, die jeden Gedanken *zerlegt und* wieder zusammensetzt, entwerfen und *wiedergeben. [...]* Denn in der Tat werde ich, um eine Maschine zu erkennen, sie *zerlegen, um* jedes ihrer Teile gesondert zu studieren. Wenn ich von jedem *eine exakte Idee gewonnen* habe und wenn ich sie alle in derselben Ordnung *wieder* zusammensetzen kann, in der sie zuvor *gewesen, dann* werde ich *diese Maschine* vollkommen begreifen, denn ich habe sie zerlegt und wieder *zusammengesetzt.« - Man* ergänze diesen Text um die seit Condillac entwickelten Begriffe des *Funktionalen* und des *Strukturellen,* und man hat eine sehr moderne Darlegung vor Augen.

Nehmen wir z. B. den Rechenschaftsbericht über *eine Tagung* der *Société française de cybernétique* im *Dezember 1963,* vorgelegt von ihrem Präsidenten, M. Couffignal, *einem hervorragen*den *Gelehrten, demselben,* der die binäre Zählweise (d. h. die Reduzierung sämtlicher Zahlen auf Kombinationen von I und 0) in die Maschinerien eingeführt hat. Das kybernetische Denken gibt sich als allgemeingültige Methode. Es verkündet *eine ausgewogene, harmonische,* menschliche Zukunft. Es zeichnet ein vielversprechendes, fast schon utopisches Bild: »Als Merkmale der kybernetischen Denkmethode«, so beginnt Couffignal, »wird man hauptsächlich festhalten: *erstens die* prinzipielle Bemühung um Effizienz, die *eine Definition* der Zwecke und einen totalen

183

Eklektizismus in der Wahl der Mittel zur Voraussetzung hat; zweitens ein Denken in Analogien, das im allgemeinen durch Modelle realisiert wird. Die Analogie zwischen einem Lebewesen und einer Gesellschaft von Menschen führt zu den Begriffen: ökonomische Funktion und Funktion des Unternehmens, definiert als eine Gesellschaft von Menschen, deren Aktivität sich materieller Mittel bedient. Diese Vorherrschaft des menschlichen Elements über das materielle Element führt zur Entdeckung der wichtigen Rolle der beruflichen Qualifikation, der aus selbstorganisierenden Einheiten gebildeten Unternehmensstrukturen, der Informationskreisläufe sowie der Rolle der Unternehmensführung und der Verwaltungsorganismen." Und weiter heißt es bei Couffignal: »Die Analyse der Zwecke führt zur Entdeckung der Rolle des *Herrschaftsgeistes* über die ganze Länge der Zeit, einer Rolle, die zweifellos eng mit der *Knappheit lebensnotwendiger materieller Güter* zusammenhängt. Der Fortschritt der Techniken würde es jedoch in sehr kurzer Zeit erlauben, diese Knappheit zu beseitigen; also kann man der ökonomischen Tätigkeit der Menschen insgesamt den Zweck zusprechen, allen Menschen vernünftige Befriedigungen zu sichern. Prof. Frandçois Perroux hat eine solche >planetarische< Wirtschaftspolitik mit entsprechender Ethik formuliert. Die knapp beschriebene Kybernetik der Funktionsweisen des Unternehmens liefert eine sichere Methode" diesen Zweck mit den geringstmöglichen Kosten zu erreichen.«

Halten wir aus dieser Erklärung fest, mit welcher politischen Indifferenz die Technokratie vorgeht: Um an die Macht zu kommen und sich die Kommandogewalt zu sichern, ist sie imstande, sich sämtlicher Mittel zu bedienen, jener der »Linken« ebenso wie jener der »Rechten«, jener der Demokratie ebenso wie jener des Monopolkapitalismus. Also ist das Bild von der »Regierungsmaschine« mehr als ein bloßes Thema der Science-fiction.[8] Regierungsmaschinen könnten sich eine bereits durch Institutionen überorganisierte Industriegesellschaft unterwerfen. Sie würden die vorhandenen Systeme - den Staat, die Kunst, die Philosophie zu einem einzigen großen System zusammenfassen; sie würden strukturelle Gleichgewichte konsolidieren, die bereits durch operative Erfordernisse determiniert sind (wozu Maschinen und Techniken ihren integrierenden und integrierten Beitrag leisten). Mit den Sätzen John von Neumanns[9], die uns mit der

184

Kraft von Theoremen lehren, daß ein komplexes selbstregulierendes (»homöostatisches«) System in der Lage ist, ein noch komplexeres zu kontrollieren und sogar zu erzeugen, überschreitet die Kybernetik eine alte Annahme der Philosophie, nach der das Niedere niemals das Höhere schaffen kann. Die hochkomplexe Maschine macht sich an die Probleme der Komplexität heran, die bisher den Philosophen vorbehalten waren. Läßt sich das Neumannsche Theorem nicht anwenden auf die Gesamtheit aller Maschinen, aller Objekte, aller Produkte, aller menschlichen Beziehungen, auf den lebendigen Körper wie auf die Erkenntnis und endlich auf den Großen Automaten, der aus der Gesamtheit aller bereitgestellten Aggregate hervorgehen wird? Das durch Technik Zerlegte und wieder Zusammengesetzte kann sich von selbst bewegen, es kann die früheren Bewegungen vom Leben zum Denken reproduzieren und in sich produzieren. Warum also sollte die erste und letzte Operation der Natur und des Denkens nicht *Mimesis* sein: Simulierung der reinen Spontaneität bis zu jenem Tage, an dem die subjektive Illusion vollends erfischt und *Mimesis* sich als *die Wahrheit* enthüllt?

Gehen wir noch einen Schritt weiter. Der Automat bewegt sich von selbst und reguliert seine Bewegungen. Wäre damit der Automatismus, die Wechselbeziehung mit sich selbst, nicht die natürliche, im tiefsten Grunde mit der Organisation identische Spontaneität? Wenn es stimmt, daß der Mensch aus der »Automation« - aus dem allgemein Spontanen, von dem das Universum lebt - »Automaten oder verkleinerte Modelle, winzige Duplikata der autonomen Macht der Natur abgeleitet hat«[10], sind wir dann nicht bereits auf dem Wege zu einer automatisch funktionierenden Gesellschaft?

Pollock hatte am Ende seines Buches über die *Automation* auf Meinungen verwiesen, denen zufolge »ein Wirtschaftssystern nach den Methoden des Regelkreises automatisch im Gleichgewicht gehalten werden könne. Es handele sich, wie bei jedem Regelkreis darum, die Oszillationen zu korrigieren, solange sie noch geringfügig sind, und dies sei möglich auf Grund von Formeln, die mit neuen Methoden errechnet werden können. Allerdings«, so kommentiert Pollock diese Meinung, »kann *die*ser Automatismus nur wirksam werden, wenn die Gesellschaft entschlossen ist, nach seinen Formeln zu handeln. Das würde bedeuten, daß sie den Marktautomatismus in weitem Maße aus

185

schaltet.« Und er fügt hinzu: »Man hat die heutige Situation durch den Satz charakterisiert, die Maschinen könnten im Wirtschaftsprozeß nachgerade alles tun, was der Mensch kann, mit einer Ausnahme: die Dinge zu kaufen, die produziert werden."[11] Schwarzer Humor, vielleicht gar nicht mit Absicht. Wieso übrigens sollte man nicht auch Roboter konstruieren können, die imstande wären, die Produkte zu kaufen und zu konsumieren? In Wirklichkeit stoßen wir hier auf eine altvertraute Idee: Es gibt stets ein resistentes *Residuum,* etwas das wir nicht reduzieren können. Im vorliegenden Falle ist es nicht mehr und nicht weniger als der konsumierende Mensch ...

P. Naville, der seinen genannten Artikel zu einem Buch erweitert hat, insistiert auf der Spontaneität des Automaten und behauptet mit Nachdruck, der gesellschaftliche Mensch könne in den gesellschaftlichen Automatismus unter Wahrung seiner natürlichen Spontaneität eintreten, also ohne es überhaupt zu bemerken.[12] Mit anderen Worten: Naville zufolge bringt der Eintritt in diesen »Automatismus« dem Menschen Befriedigung, und zwar eine Befriedigung, die man nicht stören sollte, schon gar nicht mit der abgedroschenen Entfremdungstheorie.

Die Philosophie verteidigt sich gegen diesen Angriff; schlecht. Für R. Ruyer z. B. ist Information »die Transmission einer Bedeutung oder eines Begriffs durch eine mehr oder minder konventionelle Nachricht und durch ein raum-zeitliches >pattern< zu *einem bewußten Wesen« (La cybernétique, S. 7).* Ruyer versucht zu zeigen, daß Information und Informationstechnik vom Bewußtsein abhängen, Bewußtsein voraussetzen und seine (metaphysische) Priorität nicht in Frage stellen. Ihm zufolge gibt es Information (und folglich Informationsmaschinen) nur für und durch ein Bewußtsein. Offenbar unterschätzt dieser Philosoph die Bedeutung und das Gewicht der Quantifizierung des Qualitativen und der Messung des Neuen. Wo sollte dieses Bewußtsein zu finden sein? Im Innern des Informationskreislaufes? Dann wäre es »umstellt«. An seinem Beginn oder am Ende (vgl. dazu bei Ruyer S. 225)? Wie aber wäre dann das Verhältnis zwischen der schöpferischen Tätigkeit und ihrem Produkt oder Werk beschaffen? Bekanntlich entspricht dieses Verhältnis nicht mehr den von der klassischen Philosophie vorgeschlagenen »Modellen«: Subjekt vs. Objekt, Handwerker vs. bearbeitetes Ding, Wert an einem Ding, das ihn trägt oder erträgt etc. Erstens kann das Tote sehr wohl das

186

Lebendige erfassen, und zweitens könnte es sogar sein, daß heutzutage das »Ding« weder regelrecht tot noch im eigentlichen Sinne lebendig ist, vielmehr zwischen diesen beiden Polen schwankt und vom einen zum anderen überwechselt: daß es sich belebt, daß es das Lebendige und Denkende imitiert und von diesem wiederum imitiert wird. Mithin würden sich Sein und Natur, Werden und Handeln dem Menschen nicht in einer *Poiesis* und nicht einmal in der Praxis dartun, sondern in der *Mimesis*. Die Wahrheit enthüllt sich im Schein auf unerwartete Weise. Die Maschinen haben die Menschen gelehrt, bis zu welchem Punkt sie durch Disjunktionen und Dichotomien, durch binäre Oppositionen, durch Gegensatzpaare, durch »ja« und »nein« in der Sprache und in den Entscheidungen vorangeschritten sind. Die Maschine enthüllt die Wahrheit über die *Strukturen* des Körpers, des Gehirns, des Diskurses, des Handelns und des Bewußtseins. Die Entdeckung dieser Strukturen erlaubt ihrerseits die unbegrenzte Perfektionierung der Maschine. Die Natur imitierend, imitiert die Maschine den Menschen als Teil dieser objektiven Natur. Mithin wären der Schein und die Simulierung - eben die *Mimesis* zugleich wirklich und Träger von Wahrheit. Der Schein und die Irritation des Denkens und des Lebens führen zur Wahrheit über das Denken und das Leben. Der Mensch erkennt sich, anerkennt sich und verwirklicht sich in seinem Werk, seinem Anderssein: in der Maschine. Das »andere Wesen«, sein Abbild, wäre zugleich er selbst. Damit enthielte die Informationstheorie eine philosophische oder quasiphilosophische Konzeption der *Mimesis.* Redundanz, die für jede Kommunikation unverzichtbare Wiederholung von Elementen des Repertoires, macht die verständliche Form einer Nachricht aus. Information ist der Gegensatz zur Redundanz, wie die Überraschung zum Erwarteten, die Verschiedenheit zur Wiederholung, die Unordnung zur erworbenen Ordnung, wie das Ungewiß-Zufällige zum Vollbrachten und im Gedächtnis Festgehaltenen. jede Nachricht, gleichgültig, ob einfach oder komplex, jede Kommunikation hätte demnach ihren Ort im Raum zwischen der Banalität des Verständlichen, das nur wiederholt und sich selbst wiederholt, und der absoluten Neuheit, die gerade aufgrund ihrer exzessiven Neuheit unverständlich ist, wenngleich genau definiert durch die Unordnung (die »Äquiprobabilität«) der verwendeten Zeichen.

Indem wir also die Nachricht in der Spannung zwischen allzu

187

strenger Ordnung und exzessiver Unordnung, zwischen rigider Form und Formlosigkeit orten, bestimmen wir zugleich den bevorzugten Bereich der *Mimesis:* zwischen repetitiver Praxis, die zwar notwendig, aber unzureichend ist, und reinem Ereignis. Die Mimesis ist zwieschlächtig: Sie reproduziert ein Erworbenes und strebt nach einem Unerreichbaren, das sie stückweise erlangt. Die Qualität der gewonnenen Information über das allzu komplexe, chaotische und zugleich ergiebige Unerreichbare läßt sich berechnen. Das ermöglicht die Quantifizierung der Komplexität jeder einzelnen Nachricht und sogar jeder neuen Kombination verschiedener Elemente (Objekte, Akte, Bedeutungsatome etc.). Die Quantifizierung begleitet den Übergang vom »Astrukturierten« zum Strukturellen. Im Namen der Qualität selbst, in einer Dialektik der Qualität, bringt sie qualitative Daten in das quantitative System.

Das also wäre die Struktur jeder Information, d. h. jeder Nachricht. Die Informationstheorie verschafft uns einen Begriff der Verständlichkeit (oder Intelligibilität). Es ist die Redundanz (die Wiederholung der Elemente eines Repertoires, das stets aus verschiedenen und gesonderten Bedeutungsatomen zusammengesetzt ist), die das Verständliche definiert. Diese Definition ist von großer Tragweite, denn als »Nachricht« kann man ja nicht allein die Sprache und den Diskurs betrachten, sondern jede beliebige Interaktion zwischen zwei natürlichen oder gesellschaftlichen »Wesen« - und

folglich ebenso die Beziehungen zwischen zwei oder mehreren Dingen wie die sinnliche Wahrnehmung bei den menschlichen Individuen und ihre gegenseitigen Beziehungen durch den Diskurs, durch Bilder und Symbole, die Vermittlung der Objekte, die Kommunikation der Akte und Situationen. Die Allgemeingültigkeit der Theorie tritt darin zutage, daß ihre fundamentalen Größen und Gleichungen eine bemerkenswerte Analogie zu den Prinzipien der Thermodynamik oder der Theorie der energetischen Gleichgewichte und des Energieaustauschs aufweisen. Unbestreitbar hat die Erkenntnis, die komplexe Anlagen und Maschinen aufgrund von operativen Berechnungen konstruiert und auf diese sich stützt, gewaltige Fortschritte gemacht. Die Kybernetik ist eine Wissenschaft in vollem Wachstum. Die beharrliche Opposition der marxistischen Philosophen, denen die Kybernetik als »mechanistisch« und die formale Logik als »idealistisch« galt, hat dieses Wachstum nicht aufhalten können; sie hat

nur den marxistischen Dogmatismus lächerlich gemacht und der Wissenschaft in der UdSSR fast einen üblen Streich gespielt.

2. Die strukturalistische Weltanschauung

Hier, in dieser Richtung, sieht man nun eine neue »Weltanschauung« hervorsprießen, beruhend auf einer Verbindung aus strukturaler Linguistik, Informations- oder Kommunikations- und Perzeptionstheorie.[13] Im gleichen Augenblick, in dem sich das Wort »Struktur« - wenngleich immer noch ungeklärt - differenziert und mit neuen Bedeutungen auflädt, erhebt sich eine neue Philosophie: der Strukturalismus. Daß es sich dabei in der Tat um eine *Philosophie* handelt, werden wir gleich sehen.

Gern machen wir einen Unterschied zwischen einem praktischen Strukturalismus und dem Strukturalismus als Ideologie, d. h. als Philosophie. Der Fachmann, der einen Motor auseinandernimmt und wieder zusammensetzt, der ihn entwirft, repariert oder richtig einstellt, denkt strukturell. Er bedenkt jedes Einzelteil nach seiner Form und nach seiner Funktion. Das Ensemble aller Teile ist für ihn nicht nur die bloße Aufreihung oder die Summe: Es funktioniert. Gleichwohl kann er den Motor analytisch in seine Teile zerlegen, deren jedes eine eigene Bedeutung im Rahmen des Ganzen hat, das sich aus ihnen allen zusammensetzen läßt. Die Einzelteile lassen sich nach Form und Funktion klassifizieren: nach ihren Unterschieden und nach ihren Einschluß- und Ausschlußbeziehungen. Der Techniker, der funktionale Systeme analysiert und rekonstruiert, ist ein praktischer Strukturalist.

Als Ideologie wird der Strukturalismus tendenziell zu einer Logik, einer allgemeinen Methode, einer Anthropologie und, letzten Endes, zu einer Ontologie. Er verbindet sich mit allen Bereichen der Erkenntnis und gibt sich als die Verbindung aller Wissenschaften, derer vom Menschen und derer von der Natur. Desgleichen verbindet er sich mit der ästhetischen Kreation und gibt sich als die Verbindung aller Künste.

In einem brillanten Artikel, fast einer Art Manifest der jungen strukturalistischen Schule, weicht Roland Barthes elegant der Schwierigkeit aus. Er präsentiert den Strukturalismus eher als einen Stil (des Handelns, Denkens, Lebens) denn als eine philoso-

phische Doktrin. Er spricht von einer »strukturalistischen Tätigkeit«[14] . Dennoch nehmen seine Aussagen bald das Gewicht und den Ton einer Philosophie an. Die »strukturalistische Tätigkeit« ist die des »strukturalen Menschen« (man verstehe darunter den heutigen, modernen, nicht der Vergangenheit zugewandten Menschen!). Dieser strukturale Mensch ergreift das Wirkliche, zerlegt es und setzt es wieder zusammen. Doch er reproduziert das Wirkliche nicht. Er *simuliert* es; Die *techné* schreitet nicht nach der *poiesis* in Fortsetzung der *physis* voran, sondern nach der *mimesis.* Der strukturale Mensch ergänzt die natürliche Welt um eine vorfabrizierte Welt, die nicht die Natur kopiert, sondern sie durch Verständlichkeit, Intelligibilität *ersetzt.* Dieser strukturale Mensch ist der Mensch der Technik und der Technizität, denn Technik wäre demnach das Wesen aller Kreation. Die strukturalistische Tätigkeit verbindet sich also stets mit *einer Technik*. Sie umfaßt zwei grundlegende Operationen: die Zerlegung (in gesonderte Einheiten, in Bedeutungsatome) und die Zusammensetzung.

Mithin definiert Roland Barthes zugleich das *Subjekt* (der Mensch, der agierende Intellekt), das *Objekt* (einerseits die vorfindliche Wirklichkeit, andererseits das konstruierte Objekt) und ihre *formalen* Beziehungen (Analyse, Technizität, Zusammensetzung, Simulierung, Intelligibilität). Entwirft er damit nicht eine Methodologie, eine Anthropologie, eine Theorie der Welt (die Träger von Bedeutungen und Formen wird, aber sich durch Techniken simulieren läßt), insgesamt also *eine Philosophie?* Es sei denn, es handelt sich um eine neue *Mythologie* im Zusammenhang mit der Vorherrschaft der Technik und ihrer Verselbständigung *gegenüber der* Welt und dem menschlichen Wesen... Doch was für eine Philosophie? Was impliziert sie? Wer ist dieser »strukturale« Mensch? Wie sieht er aus? Das ist unsere Frage. Nicht ohne das Denken dieses neuen, dieses strukturalen Menschen ein wenig zu parodieren, würden wir sagen, daß er ganz offensichtlich dem lebendigen Bein die *Prothese vorzieht*. Gewiß ist die Beinprothese nützlich und funktional;

unbestreitbar ist sie verständlicher, intelligibler als das lebendige Bein, das sie dem Krüppel ersetzt. Sie simuliert es so genau wie irgend möglich. Man kann nicht einmal ausschließen, daß sie *einige seiner verbor*genen Strukturen sichtbar macht. Aber kann man nicht unserem strukturalen Menschen entgegenhalten, daß allein das lebendige

190

Bein einen *Sinn,* eben den des Lebens hat, obgleich es nicht so *fertig* (und demontierbar) wie seine künstliche Nachbildung ist? Das lebendige Bein als Teil eines lebendigen Ganzen besaß diesen Sinn *bereits, noch* ehe das Scheinbein konstruiert worden war. Es hat eine Geschichte und verweist auf eine Geschichte: auf die des Individuums und die der Gattung. Sollte das Leben mit seiner Geschichte nicht mehr sein als *jenes nichtintelligible* und irrationale *Residuum,* das bei der Konstruktion von *Simulacren* übrigbleibt?

Weiterhin parodierend würden wir sagen: Der *Stil,* den Roland Barthes hier einführt, ist cool im Gegensatz zu jenem *bot style* dem tragischen, verletzlichen, oftmals leidenschaftlichen Stil - des dialektischen Denkens und des Werdens selbst. Doch ist dieser »neue Stil« wirklich ein *Stil?* Ist er nicht etwas ganz anderes als Stil, oder einfach ein Mangel an Stil, ein Nullpunkt des Stils, der sich als Stil ausgibt?

Der immer schärfer werdende Konflikt zwischen Struktur und Geschichte beginnt mit den Anfängen der Soziologie. Ausgehend von der These Saint-Simons, nach der die Gesellschaft ein organisches Ganzes ist, hat Auguste Comte *dieses Ganze* zerlegt und die gesellschaftliche Statik von der gesellschaftlichen Dynamik unterschieden; den Vorrang gab er sodann der Statik. Bei Comte steht die Statik über der Dynamik. Indem man der Statik nachgeht, erfaßt man die allen *Gesellschaften gemeinsamen* Grundprinzipien, die Gesetze der stabilen Verhältnisse zwischen den Teilen und dem Ganzen. So begnügten sich der Empirismus und Positivismus anfangs durchaus nicht damit, die vorfindlichen Tatsachen bloß festzustellen und kritiklos, ohne die Perspektive einer tieferen Veränderung hinzunehmen und zu billigen (was ja, wenn es so wäre, tatsächlich genügen würde, um dieses Denken als reaktionär zu brandmarken). Sie setzten die Erforschung der Invarianzen, der definitiven Stabilitäten und der Gleichgewichtsbedingungen an erste Stelle. Sie wollten die Gesetze jeder Art von Gesellschaft herausarbeiten und *formulieren, um* die bestehende Gesellschaft ihrer Zeit diesen Gesetzen anzupassen, und zwar *gegen* die Geschichte. Was wird in einer solchen Konzeption aus der Geschichte? Eine Folge von Illusionen, Irrtümern und Oszillationen im Umkreis des schließlichen Gleichgewichts - außer vielleicht, wenn man die Geschichte des Geistes und der Erkenntnis darlegt. Diese Haltung findet ihren Ausdruck in Comtes

191

berühmter Streitschrift gegen Napoleon als dem *»homme historique«*. Der Positivismus War, aufgrund eines merkwürdigen inneren Widerspruchs, eine Philosophie, ja eine Geschichtsphilosophie, die sich gegen die Geschichte und das geschichtliche Denken wandte.

Der seit mehr als einem Jahrhundert latente Konflikt brach aus, als sich eine Gesellschaft etablierte (die heutige amerikanische), die hinter ihrer Aktualität und Kultur keine große Geschichte hat und deren Ideologen vorgeben, gegen die Geschichtswissenschaft eine andere Wissenschaft zu entwickeln: die empirische und quantitative Soziologie. Zugleich nähert sich der Konflikt auch dadurch seinem Sprengpunkt, daß eine Gesellschaft sich herausbildet, die so tut, als hätte sie keinerlei Geschichte außer der ihrer Technik (so die hauptsächlich durch Kybernetik und Automatisierung gekennzeichnete Gesellschaft, der man vielerlei Namen gegeben hat, von denen keiner sich aufzwingt: Industrie-, Konsum-, technische Gesellschaft, Überfluß-, Freizeit-, Massengesellschaft etc.). Unter diesen Bedingungen meinen der Empirismus und der Positivismus, nun noch gestärkt durch die Anwendung neuer mathematischer Formeln, den Sieg bereits in der Tasche zu haben. In der Tat ist die Lage günstig für sie. Das geschichtliche Denken weicht zurück. Es verliert an Boden. Diejenigen, die es vertreten und vertiefen sollten, die Marxisten, verirren sich in sterile Kontroversen (zwischen sozialistischem oder »proletarischem« Materialismus und »bürgerlichem« Idealismus - oder gar zwischen »proletarischer« und »bürgerlicher« Wissenschaft). Dabei lassen sie die wirklichen theoretischen Fragen außer acht.

Das geschichtliche Denken hat sich zwischen der bürgerlichen und der stalinistischen Ideologie (oder ihren Nachwehen) einfangen lassen. Während die einen die Geschichte überhaupt beseitigen wollen oder ihrer Beseitigung tatenlos zusehen, versuchen die anderen, sie im Modus der Propaganda neu zu schreiben, was nicht wenig zu einer Krise der geschichtlichen Objektivität beigetragen hat. Wenn es stimmt, daß wir noch immer im Zeitalter der »Weltanschauungen«* leben und daß die philosophischen Weltinterpretationen noch immer nicht »aufgehoben« sind (während bereits Marx die Aufhebung der klassischen Philosophie durch ihre Verwirklichung in und mit revolutionärer Praxis auf die * Im Original deutsch (sonst dafür *»conceptions du monde«). Anm. d. Übers.*

192

Tagesordnung gesetzt hatte), wieso dann nicht auch eine strukturalistische Weltanschauung? Die Gelegenheit ist um so günstiger, als das strukturalistische Denken anscheinend hinreichend geschmeidig ist, die Aufhebung der alten

Antinomie zwischen Statik und Dynamik in Angriff zu nehmen, und zwar mehr oder weniger direkt vom Marxismus inspiriert. Genau dies ist es nämlich, was Gilles Granger versucht, wenn er mehrere Formen von Gleichgewicht unterscheidet und einen Begriff des ausgewogenen Wachstums oder des Gleichgewichts in der Akkumulation ausarbeitet.[15]

Nach alledem wäre die strukturalistische Weltanschauung wie folgt zu umreißen:

a) Kennzeichnend ist die strukturale oder semantische Reduktion: Das menschliche Wesen besteht im wesentlichen aus einem (analytischen) Intellekt oder Verstand. Der Mensch ist vor allem ein Schöpfer von Formen und Bedeutungen. Der Rest, der »Inhalt«, ist ein irrationales Residuum, das nur in den Löchern und Lücken zwischen den Formen, Systemen und Strukturen zum Ausdruck kommt.

b) Die Funktion dieses Intellekts besteht im wesentlichen darin, daß er klassifiziert und kombiniert. Er zerlegt die Ensembles in ihre Elemente und rekonstruiert sie dann. Er befaßt sich mit den Invarianzen, indem er zu ihnen vordringt oder indem er sie konstituiert. Die Fähigkeit, Arrangements und Umstellungen zu kombinieren, determiniert gleichzeitig den Intellekt und das Intelligible, das Instrument und das Objekt.

Was wird bei solcher Reduktion ausgeklammert? Eine ganze Menge: die konkrete Komplexität der Praxis, des Menschen und der Welt. Die Dialektik. Das Tragische. Die Emotion und die Leidenschaft. Mit Sicherheit das Individuelle und vielleicht auch ein bedeutender Teil des Gesellschaftlichen. Endlich die Geschichte. Dies alles wird einem Residualen zugeschlagen, das angesichts der »mondialisierten« Technizität immer kleiner werden und schließlich verschwinden solle.

Quelle und Prototyp solcher Intelligibilität, liegen weder im individuellen Bewußtsein (so die klassisch cartesianische These, verlängert in J.-P. Sartres Existentialphilosophie) noch im »Sein« (so die klassische metaphysische These, verlängert und zugleich verändert von Heidegger) noch in der Praxis (so der marxistische Vorschlag). Die Quelle und der Prototyp dieser Intelligibilität

193

hegen in der *Sprache.*[16] Die grundlegende Operation des strukturalistischen Intellekts ist Dichotomisierung. Er trennt, teilt, klassifiziert (nach Gattung und Art). Er bestimmt formale Unterschiede, Paradigmen, Konjunktionen und Disjunktionen, binäre Oppositionen, er stellt Fragen, auf die er mit »ja« oder »nein« antwortet. Schon Leibniz behauptete, als er die ars combinatoria von Lulle übernahm, daß die ganze Welt (die Zahlen und die Wesen) aus der Opposition und Kombination von Null und Eins hervorgegangen sei.

Man muß zugestehen, daß diese Konzeption auf eine Reihe von starken Stützen verweisen kann. Zählen wir sie auf: die auf dem Prinzip der binären Oppositionen konstruierten Rechen- und Übersetzungsmaschinen, die strukturale Linguistik, die Entwicklungen der reinen und der angewandten Logik in der Entscheidungs- und Spieltheorie, in der operationalen Forschung, in der Informationstheorie. Die Definition des Intellekts durch Trennung, Unterschied und Dichotomie versteht sich als funktional und operational. Sie ist es. Sie entspricht ohne jeden Zweifel der grundlegenden Tätigkeit des technischen Denkens; folglich verbindet sie sich mit einem Operationalismus: mit einer Doktrin der Effizienz, einer Praxeologie. Zugleich erlaubt sie eine Darstellung der Nerven- und Gehirntätigkeit als Unterscheidung, Wahl und Entgegensetzung (namentlich von Form und Grund). Damit verbindet sie sich mit physiologischen und psychologischen Forschungen, vorab mit denen der Gestalt-Theoretiker.

Im übrigen wissen wir nur allzu gut, was die Metaphysik des Werdens (die Hegelsche und marxistische oder besser pseudomarxistische) schließlich vergaß: Dieses Werden konstituiert, bevor es sie auflöst oder zerbricht, tatsächlich bestimmte »Wesen«, also auch Kohärenzen, vorübergehende Stabilitäten, prekäre Gleichgewichte, kurzum: Strukturen.

Betrachten wir z. B. einen Stuhl. Er dauert gewiß nicht bis in alle Ewigkeit. Wenn er abgenutzt, zerbrochen oder verbrannt ist, wird er verschwinden. Das Werden wird ihn besiegen, es beherrscht ihn schon heute. Doch während er auf sein Verschwinden wartet, hat er vier Beine, eine Rückenlehne, eine Fläche, auf die man sich setzen kann: eine Struktur und eine Funktion. Gewisse Veränderungen kann er nicht über sich ergehen lassen, ohne seine Struktur und seine Funktion zu verlieren. Als stabiles Objekt hat er einen Namen und Begriff; er entspricht einem

194

Zeichen, das diesen Begriff bezeichnet. Er gehört, solange er Stuhl bleibt, in den Bereich des Diskurses und der Logik. Niemand kann sagen, daß er gleichzeitig Stuhl und nicht Stuhl ist bis zu jenem kritischen Augenblick, da er aufhört, ein Stuhl zu sein, während gleichwohl ein Teil seiner Form im abgenutzten Objekt erhalten bleibt. Dasselbe kann man auch von allen anderen Objekten und von allen technischen Anlagen sagen, sogar von der Erde, sogar von der Sonne und vom Sonnensystem, sogar von jedem Himmelskörper, der durch das All irrt, bis ihn das kosmische Werden zerstört.

Muß man nun, wenn man die Betrachtung der Stabilitäten, Gleichgewichte und Kohärenzen im kosmischen und menschlichen Werden wiederherstellt, dieses Werden zugleich geringschätzen oder gar eliminieren? Oder ist die Betrachtung der Stabilitäten - der »Dinge« -zwangsläufig schon ein Symptom von »Verdinglichung«? Müssen wir letztlich bei einem Evolutionismus stehenbleiben, den wir durch Einführung des dialektischen Denkens - der Widersprüche, Sprünge und Umschläge von Quantität in Qualität - mehr oder weniger kompliziert gemacht haben? Das ist nun unsere Frage.

Die Lage ist paradox: Im selben Moment, in dem sich die Sprache in der gesellschaftlichen Praxis rings um uns auflöst, zersetzt und zugunsten des Bildes verschiebt, werden Sprache, Logos und Diskurs zu Prototypen der Intelligibilität und zu »bevorzugten Orten der philosophischen Reflexion«.[17] Man fetischisiert die Sprache im Augenblick, da sie zunehmend bedroht ist. Kommunikation und Reflexion über Kommunikationen kommen in Mode, während zur selben Zeit jedes bewußte Individuum den Mangel an wahrer Kommunikation, die Einsamkeit und die Flut von »Pseudoereignissen« beklagt.[18]

Indem die neue Philosophie der Struktur die funktionalistischen und operationalistischen Thesen zu einer Synthese oder, besser, zu einem Synkretismus vereinigt, präsentiert sie sich - bewußt oder nicht - als Weltanschauung der Technokraten. Bewußt oder nicht meldet sie ihre Kandidatur für diesen umstrittenen Posten an. Sie bezeichnet den weiten und vielleicht unbegrenzten Bereich der Manipulationen an Menschen, an der Sprache, an Objekten. Sie will uns »eine Welt« errichten - oder genauer: ein Trugbild, ein Simulacrum von Welt. Was sie uns damit verspricht, wäre wohl nicht unähnlich jenen von der heutigen Technokratie pro-

195

duzierten Simulacren, die unsere modernen »Städte« im Verhältnis zu den geschichtlichen oder zu den möglichen Städten darstellen. Diese neue Philosophie ist nicht abzutrennen von der Gefahr einer Kybernetisierung des gesellschaftlichen Menschen, der von innen gelenkt und von außen kontrolliert wird durch Maschinen, die bei seinem innersten Wesensmerkmal ansetzen: bei der Sprache. Wäre der so traktierte Mensch etwas anderes als ein Trugbild, ein Simulacrum der Menschlichkeit?

Die Technokratie braucht heute eine Ideologie, die sie rechtfertigt und ihre Integration in die Gesellschaft, die konstituiert werden soll, überhaupt erst ermöglicht. Voraussetzung für die >Mondialisierung< der Technik und der technokratischen Weltanschauung ist allerdings eine Reduzierung oder gar Liquidierung der Geschichte (die man lediglich als Klotz am Bein oder als pittoreskes und eher noch störendes Residuum ansieht). Unter der Herrschaft der reinen Technizität und der Technokraten, also bei voller Kybernetisierung der Gesellschaft, hätten wir keine Zukunft im geschichtlichen Sinne mehr, keine Zeitlichkeit im üblichen Verständnis. Wir gerieten in eine Art ewige Gegenwart, die wahrscheinlich monoton und langweilig wäre: die der Maschinen, der Kombinationen, Arrangements und Neuarrangements vorgegebener Elemente. Ereignisse gäbe es nur noch in Form von Einführung neuer Techniken (die übrigens sehr große Anforderungen stellen könnten). Es sei denn, daß die »abweichenden Elemente«, die man mit bestialischer Grausamkeit verfolgen würde, massiv eingriffen, um das System kaputtzumachen. Es sei denn, daß Zerstörung und Selbstzerstörung dieser »Welt« ein Ende setzten.

Dagegen behauptet das geschichtliche Denken, daß die Inhalte mindestens ebenso wichtig und interessant wie die Formen sind. Es erklärt, daß die Formen und Strukturen entstehen und vergehen, zerfallen oder zusammenbrechen. Es setzt die Herausbildung der Strukturen (die Strukturierung) und ihr Verschwinden (die Destrukturierung) auf die gleiche Stufe: in die *Zeit*. Es zeigt inmitten der Strukturierung den beginnenden Zerfall oder den unvermeidlichen Zusammenbruch. Für das Geschichtsdenken ist die historische Vergangenheit weder ein Klotz am Bein noch ein pittoresker Zierat. Innerhalb der technischen >Mondialität< wurden und werden Unterschiede sichtbar, die aus der Geschichte der Gesellschaften, der Gruppen, Klassen, Völker und Nationen

196

herrühren. Die Geschichte geht weiter. Das scheinbar Irrationale verlangt nach seiner Integration - nicht in eine Philosophie oder in Formen, die es abstoßen, sondern in eine Konzeption des ganzen Menschen; andernfalls revoltiert es. Die Entfremdungstheorie entblößt die Fetischismen, Spaltungen und Verstümmelungen des menschlichen Wesens; vor allem entlarvt sie jene technische, technologische und technokratische Entfremdung, die neuerdings in den Rang der großen menschlichen Entfremdung aufgerückt ist.

Die Zeit? Als Werden, Genesis und Formbildung verschwindet sie in der strukturalistischen Konzeption; sie reduziert sich auf die Reihenfolge des Auftretens von mehr oder weniger wahrscheinlichen Kombinationen, wobei ihre Wahrscheinlichkeit nach unten durch die reine Wiederholung begrenzt ist und nach oben durch die unvorhersehbare Kombination der allerseltensten Elemente. Der Begriff der Zeitlichkeit verschwindet in dem der *Entropie* (Maß des Grades an Irreversibilität) zwischen der Untergrenze: unbewegliche und unveränderbare Ordnung, absolute Kälte,- und

der Obergrenze: frenetisches, ungeordnetes Toben der Moleküle. Der Zufall wird kalkuliert und als solcher vorhergesehen. Gleichzeitig mit der Zeit verschwindet auch die Geschichte aus der Welt oder nimmt einen neuen Aspekt an; die Zeit als bloße Abfolge verschiedener Kombinationen mündet in einer technischen Zeitlichkeit ohne eigene Geschichte oder mit einer, die nur die Geschichte der Kombinationen technischer Operationen ist.

Mithin geht die technische Rationalität recht weit. Sie bestreitet und untergräbt zahlreiche theoretische und praktische Elemente, die bereits in die Definition des Menschen eingegangen zu sein schienen, gleichgültig, ob man ihn als *faber, sapiens* oder *ludens* betrachtete. Sie eröffnet den Angriff auf die Zeit. Dabei geht sie weit über die Geschichte als der Wissenschaft von der Zeit hinaus und droht bereits, die wirkliche (praktische) Zeit anzugreifen und, sofern man sie ungestört machen läßt, in technologische Zeit zu verwandeln. Es ist kaum noch eine Karikatur der technischen und kybernetischen Rationalität (die sich, wie wir immer genauer sehen werden, eher als ein *Verstand* denn als eine *Vernunft* definiert), wenn man von ihr sagt, daß für sie die Natur (oder was dafür gilt) kaum zählt. »Natur« ist das, was stört. Man muß es abschütteln und die Zeit, die mit natürlichen Funktionen ver-

bracht wird, verringern - oder besser noch: Substitute für diese Funktionen erfinden. Die lebendigen und kosmischen Rhythmen? Eine Art Feind, den es zu verjagen gilt, um eine lineare, in genau definierte Atome (Semanteme) eingeteilte Zeit zu etablieren. Das technische Denken ist strukturalistisch und kulturalistisch. Gemeinsam mit dem Kulturalismus verachtet es die Natur. Gemeinsam mit dem Strukturalismus klammert es die Natur aus. Sie ist bloß ein Restbestand, desgleichen die Geschichte.

Das Verhältnis des Menschen zu seinem Werk wäre nicht weiter problematisch. Der Mensch verlöre sich nicht mehr in seinem Werk, sondern fände sich darin wieder. Er schritte von der Maschine zur Selbsterkenntnis voran. Keine Entfremdung im Werk und im- Anderssein mehr. Im Gegenteil: Erkenntnis und Beherrschung vollenden sich gleichzeitig durch die *Mimesis.* Die Philosophie gelangt an ihr Ende. Sie entstammte einer Illusion über die *Poiesis.* Der Mensch wollte sich durch sein reines Denken selbst erzeugen, während er an ganz anderer Stelle und auf andere Art sich selbst begegnete: in anderen Werken, in denen der Arbeit, im Werkzeug, das Maschine geworden ist.

Die Entfremdung? Soweit man überhaupt noch von ihr sprechen kann, findet sie sich in der Philosophie, in der Ideologie, in der Kunst (der traditionellen, nicht kombinatorischen und operationalen) in Gestalt von falschen Interpretationen des produktiven Handelns. Der Marxismus, soweit er etwas erbracht hat, überwindet sich selbst. Die Dialektik verfällt, und der nackte Materialismus mit asketischer und menschenfeindlicher Tendenz - den Marx bloßgelegt hatte - taucht wieder auf. Die Entdeckung der Technik, der Maschine, der Arbeit führt zu einer neuen Ära, zum Zeitalter der entfesselten Technik und der befreienden Maschine. »Technik ist das Wesen jeder Kreation«, und die mit der Technizität verknüpfte »strukturalistische Tätigkeit« definiert sich durch zwei Operationen: Zerlegung und Zusammensetzung.[19]

Wenn der Roboter sich dem Menschen annähert und der Mensch sich in diesem mimetischen Bildnis, in der Spontaneität des Automaten wiedererkennt, so eben darum, weil der Mensch bereits ein Roboter war. Er wußte es nur noch nicht. Er lernt es jetzt. Das Nervensystem und die anderen biologischen und physiologischen »Systeme«? Lauter selbstregulierende Systeme. Der lebendige Körper? Ein Verbund aus solchen Systemen, ein kom-

plexes homöostatisches System, für das die Ashby-Quadripole ein vereinfachtes Modell abgeben. Das Gehirn? Eine komplexe und unfertige Maschine zum Registrieren, Kombinieren, Zerlegen und Ordnen. Das Denken? Eine Abfolge von ja und Nein, von Dichotomien. Das Handeln? Eine Reihe von strategischen Entscheidungen in einem komplexen Spiel mit der »Natur« und mit gesellschaftlichen Gruppen. Daß die Gesellschaft sich zu halten vermag, liegt daran, daß sie selbstregulierende Systeme in sich hat, daß sie selber ein homöostatisches System ist. In den neuen Informations- und Kommunikationswissenschaften wird das kombinatorische Wesen des Wirklichen, seine Grundstruktur enthüllt und anerkannt. Die Natur? Sie existiert überhaupt nicht. Sie war ebenfalls nichts weiter als eine Illusion und ein Mythos, mehr noch: ein Residuum. Die *Mimesis* offenbart sich als das Wesen der Praxis. Die Erscheinungen des Scheins oder Scheinens kommen zu Fall: die der Poiesis ebenso wie die der Transzendenz, der Subjektivität und subjektiven Freiheit, der Zeitund Geschichtlichkeit und schließlich der Natur. Der Roboter bedroht den Menschen nicht - weil der individuelle und gesellschaftliche Mensch selbst ein Roboter ist und also die Vorstellung vom dräuenden Roboter zu den Illusionen gehört. Die Figur des monströsen, unzähmbaren Golem, der gegen den Zauberlehrling revoltiert, wäre demnach nur ein Mythos der Maschine und der Mythos vom roboterhaften Unmenschen nur ein Mythos des Menschen. Beide Größen - der Automat und der Mensch - träfen sich also in ein und derselben Kategorie: im *Kybernanthropen.*

3. Die Maschine im Marxschen Denken

Marx' Ideen über die Maschine finden sich überall verstreut, im *Kapital* und in den Vorarbeiten dazu, im wesentlichen aber schon im *Elend der Philosophie (im § 2* des 2.Kapitels). Gibt es eine Theorie, die sich der Kompetenz des Philosophen entzieht, so die des in der Praxis (in den Produktionsverhältnissen) gefaßten Werkzeugs und der Maschine. Gegen Proudhon, den Philosophen des Elends, klärt Marx zunächst den praktischen und geschichtlichen Charakter der Arbeitsteilung, indem er feststellt, daß sie sich bereits im 16. und 17. Jahrhundert deutlich verändert hatte, erst recht seit der Einführung von Maschinen im 18.

199

Jahrhundert. Man kann also nicht, wie Proudhon es tut, von einer kategorischen oder allgemein kategorialen Definition ausgehen und dann die Vor- und Nachteile, die »guten« und die »schlechten« Seiten der Arbeitsteilung gegeneinander aufwiegen.

Für Mark sind die Maschinen »ebensowenig eine ökonomische Kategorie wie der Ochse, der den Pflug zieht«. Sie sind vielmehr eine Produktivkraft. Indessen ist die moderne Fabrik, die auf der Anwendung von Maschinen beruht, ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis, eine spezifische ökonomische Kategorie.[20]

Marx unterscheidet klar zwischen technischer und gesellschaftlicher Arbeitsteilung. Die technische Arbeitsteilung wird durch die Produktionsformen, die Instrumente und Maschinen sowie ihre Gebrauchsweisen konstituiert und bestimmt. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung pfropft sich der technischen auf und fügt ihr etwas hinzu: eine Ideologie, den *Fachidiotismus.* Sie wird durch die Gesamtheit der bestehenden Gesellschaft bestimmt. Der Automat reduziert nun die Arbeit auf wenige Handgriffe. Mithin befreit er. Die Maschine als solche ist keineswegs entfremdend, im Gegenteil. Allein durch ihren gesellschaftlichen Gebrauch in einer Klassengesellschaft, durch ihre Einfügung in widersprüchliche Gesellschaftsverhältnisse wird sie zum Mittel der Versklavung des Arbeiters. An sich könnte sie, einmal zum Automaten geworden, die Arbeit insgesamt auf sich nehmen. Sie vereint in sich alles das, womit die ganze Tätigkeit technisch geteilt und zerstückelt worden ist, nicht mehr und nicht weniger. Der Automat garantiert nicht die allseitige Entwicklung des Individuums. Er macht sie *möglich.* Mit dem Automatismus entsteht das Bedürfnis nach Entwicklung. Das Problem ist also nicht, den Lauf der Technik aufzuhalten, sondern sie bis zum letzten Punkt zu vollenden. Marx hat diese Aussagen auch später nicht dementiert. Mit der wachsenden Macht der Produktionsmittel muß sich die Rolle der materiellen Arbeit und der menschlichen Arbeitszeit verändern. So heißt es in den *Grundrissen:* »Sobald die Arbeit in unmittelbarer Form aufgehört hat, die große Quelle des Reichtums zu. sein, hört und muß aufhören die Arbeitszeit sein Maß zu sein. [...] Die *Surplusarbeit der Masse* hat aufgehört, Bedingung für die Entwicklung des allgemeinen Reichtums zu sein, ebenso wie die *Nichtarbeit der Wenigen* für die Entwicklung der allgemeinen Mächte des menschlichen Kopfes. Damit bricht die auf dem Tauschwert ruhende Produktion

200

zusammen.«[21]

Es versteht sich von selbst, daß Marx eine Reihe von Fakten, Ereignissen und Konflikten nicht voraussehen konnte. Wie hätte er annehmen können, daß die automatische Maschine so weit gehen würde, das Leben und das Denken zu imitieren und sich den analytischen Verstand einzuverleiben (wenngleich seine ironischen Reflexionen über den Automatismus im Innern des Hegelschen Systems als einem System durchaus einige unklare Vorahnungen darüber enthielten)? Ebensowenig konnte er die außerordentliche Situation der Modernität voraussehen: eine Technik, die Überfluß und Nichtarbeit für eine fast unbegrenzte Zahl von Menschen in gleichsam handgreifliche Nähe rückt, während eben diese Nähe das weltweite Drama jenes Übergangs bewirkt, in dem man nicht weiß, was mit Millionen und Abermillionen unter diesen Menschen - Bauern, Arbeitern in rückständigen Industrien, Bürokraten und anderen - geschehen soll.

Wir finden zurück zu einer vertrauten Idee. Für Marx war die Revolution, die den Abgrund zwischen blinder Notwendigkeit und voller Freiheit des vernünftigen Menschen durch einen Sprung überwindet, die Bedingung der Möglichkeit einer Befreiung der Technik durch ihre Beherrschung. Doch die Geschichte verläuft nicht nach dem vorgesehenen Schema. Sie ist reicher an Erfindungen und Schwierigkeiten, als der Dialektiker Marx es ankündigte, während doch das dialektische Denken von der Idee eines unbegrenzten Erfindungsreichtums der Geschichte nicht zu trennen ist.

Marx konnte nicht wissen, mochte er auch den Prozeß benennen, daß das Gesetz der ungleichmäßigen Entwicklung eine lange Übergangszeit beherrschen würde. Er konnte kaum vorhersehen, daß der Konflikt zwischen einer möglichen Nicht-Arbeit (Ausweitung der Muße) und den Erfordernissen der Arbeit und der (unverzichtbaren) Akkumulation zu einem der wichtigsten Konflikte dieser Umwandlung überhaupt werden würde. Denn die ganze Welt - unsere Welt, unser Planet - steht heute vor der Notwendigkeit einer gigantischen Arbeit und kolossalen Akkumulation, um die Bedingungen für die Nicht-Arbeit zu verwirklichen. Wie kann man Hunderte von Millionen Bauern versorgen, während die höchst notwendigen Produktionen immer weniger produktives Personal erfordern? Wie soll man Dutzende von

Millionen Arbeiter in Nicht-Proletarier verwandeln? Die Bau-

201

ern sind virtuell bereits abgeschafft, zugleich verschärft sich das Bauernproblem - und zwar um so mehr, je geringer das betreffende Land oder Gebiet entwickelt ist und je dringender sich die Forderung nach Akkumulation stellt. Die Proletarische Lage ist virtuell bereits aufgehoben, doch nirgends ist diese Virtualität verwirklicht. Der Überfluß ist möglich geworden, doch zugleich geht das Gespenst des Hungers um die Welt. Die Muße ist nahe, und diese Nähe übersetzt sich in schonungslose Arbeit, die schwerer drückt und härter ausgebeutet wird als je zuvor. Das geht so weit, daß gewissen Entwicklungsländern nichts anderes übrigbleibt, als ihre ungleiche Entwicklung zu bewirtschaften, sich vor allzu großen Ambitionen zu hüten, das Eindringen allzu perfekter und intensiver Industrien, die allzu viele »Arbeiter freisetzen«, abzuwehren und sich mit rückständigen Mitteln zu begnügen.

Marx hat im Zuge seiner Forschungen die (von Hegel und Adam Smith überkommene) Theoretisierung der Arbeit als der einzigen Grundlage, der einzigen Wurzel und dem einzigen Sinn der menschlichen Tätigkeit aufgeben müssen. Indem er die automatische Maschine entdeckte, entdeckte er zugleich auch die Nicht-Arbeit, die Muße und die Forderung nach Muße (und zunächst die Verringerung des Arbeitstages). Desgleichen mußte er die Idee aufgeben, daß man die Arbeitsteilung in der Arbeitsteilung selbst überwinden könne, wenn man nur jedem die Möglichkeit gäbe, nach Belieben die Arbeit zu wechseln, diese oder jene produktive Tätigkeit, diesen oder jenen Beruf umschichtig und frei auszuüben. Dieses Projekt, das in der *Deutschen Ideologie* noch durchscheint, verschwindet angesichts des allseitigen Automatismus der produktiven Arbeit. So kommt es, daß Marx seit 1845 den asketischen Kommunismus der Handwerksburschen vollständig und endgültig überwunden hat und sich daranmacht, die sozioökonomischen Bedingungen einer radikalen Umwandlung der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit zu fassen.

Und doch bleibt ihm noch etwas davon. Wenngleich er die Idee von der Befreiung durch Berufswechsel auch ausräumt, bleibt er doch noch bei der Vorstellung eines zukünftigen Menschen, der abwechselnd zwischen bestimmten und spezialisierten schöpferischen Tätigkeiten wählt: eines Menschen, der in Freiheit Maler, Dichter, Bildhauer, Musiker, Philosoph wäre. In Freiheit: heute dies, morgen das. Wo Marx versucht, die konkreten Modalitäten

202

der künftigen Gesellschaft anzugeben, schwankt er - Utopist, obwohl er es abstreitet - zwischen dieser ästhetischen Vision und der ethischen Vision einer Gesellschaft, die durch zwanglose gegenseitige Anerkennung des freien Bewußtseins konstituiert wird. Hatte er sich von den Zwängen der Arbeitsteilung vollständig befreit? Nein. Die Maschine erinnert uns heute mit Nachdruck daran, wenn sie sich anschickt, Maschine zur Herstellung von Musik oder Malerei zu werden: Kunstmaschine. Und wenn die ethischen »Werte«, reduziert auf den Status kompromittierter Ideologien, im gleichen Zuge zerfallen.

Zu diesen Seiten von Marx, geschrieben in der Mitte des ig. Jahrhunderts, gäbe es heute viel zu Sagen, dafür und dagegen. Ein großer Teil der industriesoziologischen Forschungen befaßt sich seit Jahrzehnten damit, sie zu kommentieren, zu widerlegen, zu ergänzen oder zu verlängern. Sagen wir hier nur bündig, daß sie uns heute erstaunlich »weitblickend« erscheinen, vor allem, wenn man sie in ihrem Kontext *restituiert. Für* Marx ist die Maschine nicht mehr, was sie für Hegel noch war: bloßes Instrument, *Werkzeug oder* Kombination von Werkzeugen. Sie ist bereits der *Automat,* der die Arbeitsteilung überwindet oder zu überwinden ermöglicht. Hat Marx das Wesen der Technik erfaßt? ja. Im Prinzip macht der Automat die Nicht-Arbeit möglich. Er schreitet mit Riesenschritten, mit allzu schnellen Schritten auf die menschliche Nicht-Arbeit zu. Wir stecken mitten im Übergang von der Gesellschaft der Arbeit zur Gesellschaft der Muße. Wir befinden uns heute - 1965 - nicht mehr in der Gesellschaft der Arbeit, wie manche noch glauben, und wir sind auch noch nicht, wie es andere schon behaupten, in der Gesellschaft des Müßiggangs. Schwieriger Übergang. Schmerzhafte Mutation. Noch hat es der Automat nicht möglich gemacht, das Dasein arbeitender Massen und Klassen zu überwinden. Er verlangt von ihnen die letzten Anstrengungen für die Akkumulation enormer Kapitalien und gigantischer Mittel zur Konstruktion kolossaler Anlagen. Gleichwohl ist er schon da. Er funktioniert. Infolgedessen verringert sich die Zahl der »Handarbeiter« und wird sich weiter verringern, während die Zahl der Techniker, Angestellten und Bürokraten steigt. Dabei wird der »Arbeiter« härter als jemals ausgebeutet (selbst wenn seine materielle Lage sich bessert), er wird stärker als je unterdrückt, den Erfordernissen der technischen Komplexe und automatischen Anlagen vom Betrieb bis

203

zum Staat unterworfen. Und was die Bürokraten betrifft, so verfangen sie sich selbst in der Bürokratie. Die »Werte« der Arbeit stecken mitten in der Krise, während die der Nicht-Arbeit noch kaum oder nur unzulänglich entdeckt worden sind. Die automatische Maschine hat schon vieles übernehmen können und wird vielleicht eines Tages alles übernehmen. Am Ende dieses Programms steht der Automat, der andere Automaten unterhält und konstruiert. Heute jedoch sind weder die technische Spezialisierung und die parzellierte Arbeit der menschlichen Individuen' noch ihre

maschinell gleichförmigen Handgriffe schon abgeschafft. Wäre der ungelernte Fabrikarbeiter etwa disponibel für die allseitige Entwicklung des Individuums? In der bürgerlichen Gesellschaft war er zunächst disponibel für die vorfabrizierten »Freizeitbeschäftigungen«: Kino, »organisierte Ferien« etc. Und es ist keineswegs sicher, daß eine »polytechnische« Ausbildung ihm die ersehnte Entwicklung zu bringen vermag. Eher könnte man das von der ununterbrochenen Arbeit in der vollautomatisierten Fabrik annehmen, doch auch das geht nicht ohne Probleme ab. Der Automat hat noch nicht einmal die technisch zerstückelte Produktionsarbeit übernommen, gar nicht zu reden von der produktiven Arbeit insgesamt. Die Dequalifizierung bestimmter Arbeitergruppen geht weiter, und ihre Ausbeutung - wenngleich verschleiert durch technische Rationalität -verschärft sich. Diese Ausbeutung (d. h. der Zuwachs des relativen Mehrwerts) ergänzt sich noch um die Kontrollvorrichtungen auf verschiedenen Stufen, von der Werkhalle über die Fabrik bis zum Staat. Zudem rücken die Entscheidungszentren in immer größere Ferne.

Die Möglichkeit, die Marx gesehen hatte, erscheint am Horizont. Gleichwohl ist der Übergang äußerst schwierig. Um die neue Möglichkeit überhaupt denken zu können, muß man vielleicht weiter und in andere Richtung als Marx gehen. Wenn wir uns eine »Gesellschaft der Muße« bloß vorstellen wollen, stehen wir schon vor Rätseln. Marx dachte, in einer solchen Gesellschaft würde jedermann Maler oder Dichter oder Musiker oder alles auf einmal werden. Doch selbst wenn wir die »Theorie« der angeborenen Fähigkeiten, der prädestinierten Genialität oder Dummheit des Individuums verwerfen, selbst wenn wir eine unbegrenzte Formbarkeit des menschlichen Hirns annehmen wollen, zweifeln wir heute daran, daß der Mensch zugleich Maler und Dichter und Musiker und Gelehrter werden könnte. Weil er dafür ein enzy-

klopädisches Wissen brauchte und eine totale Aktivität? Nein. Weil das Abstrakte und das Unmittelbare immer weiter auseinandertreten? Nicht nur darum. Vielmehr weil heute die Maschinen und die Technik -automatisch oder doch fast - sowohl Musik als auch Malerei als auch Diskurse fabrizieren und weil man sich sehr gut vorstellen kann, wie Maschinen einer Musik zuhören und Bilder betrachten, die von anderen Maschinen gemacht worden sind. Der gute Programmierer, der durchaus andere Gaben als der »klassische« Musiker oder Maler haben muß, wird diesen vielleicht bald ersetzen. Auch zweifeln wir darum, weil das Verfertigen von Bildern (abstrakten oder figürlichen) oder von Musik (traditioneller oder elektronischer) uns kein Ziel zu sein scheint, das dem Leben einen Sinn geben, es voll ausfüllen könnte. Auch weil wir lieber konsumieren wollen, und zwar zunächst einmal die gesamte Kunst der Vergangenheit, als neue Werke zu produzieren. Schließlich weil die Kunst als spezialisierte Tätigkeit überhaupt zu überwinden ist - wie die Philosophie.

Deshalb kann uns die Beschwörung der menschlichen Möglichkeiten weder zu jener Euphorie noch zu jener ekstatischen Bewunderung veranlassen, die Technokraten und offizielle Marxisten gern zur Schau tragen. Sie läßt uns eher (und zum Glück) erschaudern und aktiviert die Unruhe eines Denkens, das allzu leicht optimistisch und selbstsicher wird, sobald es nicht mehr in ängstlicher Passivität vor sich hindämmert. Einerseits wird uns ein >Zukunftsmensch< verkündet, der den Robotern, seinen eigenen Werken, hilflos ausgeliefert ist; andererseits beschwören wir gern als Kontrast das Bild eines freien, unbegrenzt freien, allzu freien Menschen. Wie sollte er aussehen? Wie könnte man seine. Figur präzisieren? Wie seinerzeit Marx »reflektieren« wir schwer zu überwindende Bedingungen, während wir sie zugleich »widerspiegeln«. Genau wie seinerzeit Marx? Nein. Mit größeren Schwierigkeiten. Marx konnte dem Proletariat noch eine unmittelbare, bestimmende und bestimmte, destruktive und kreative Negativität zuschreiben. Wir müssen heute das Mögliche durch theoretische Entscheidungen eröffnen. Gleichwohl gibt es Vermittlung nur in der Aufhebung: in der Bewegung, die das Gegenwärtige überschreitet. Wir sind gewöhnt an eine Menschheit, die sich durch die Arbeit, in der Arbeit und für die Arbeit gebildet hat. Sollten wir es je vergessen, würde es uns der offizielle Marxismus und die Ideologie des produktivistischen Sozialismus

rasch ins Gedächtnis zurückrufen. Wie also sollten wir uns den Menschen der Nicht-Arbeit vorstellen?

4. Analytischer Verstand und dialektische Vernunft

Der analytische Verstand (um bei der Terminologie von Hegel *und Mm zu* bleiben: *Der Begriff* »Verstand« oder »Intellekt« zwingt sich auf; für *Hegel und* Marx gab es keine analytische Vernunft; Vernunft war für sie dialektisch und Dialektik vernünftig) trennt und dividiert auseinander. Als *»lanterne à tête de fourmi"* (Eluard) beleuchtet er mit dünnem, scharfem Strahl ein unmittelbares Ziel. Er zerbricht die Zusammenhänge und vor allem die Einheit der Widersprüche. Er bestimmt und hält das Bestimmte fest. Nachdem er unterschieden und durchgezählt hat, rekonstituiert er Summen und Ensembles, die sich von der dialektischen Aufhebung ebenso gründlich unterscheiden wie die Verstandesbestimmung vom dialektischen Widerspruch. Das ist die cartesianische Methode mit ihren philosophischen Implikationen (die allgemeine Theorie des Denkaktes, der vom Einfachen zum Vielfältigen aufsteigt). Dieser analytische Verstand hat seine eigenen Gesetze: Als strenge und operationale Form steht er in Verbindung mit der formalen Logik und mit den Gesetzen und Strukturen des Diskurses. Von logischen und algebraischen Operationen schreitet er voran zu Arrangements, Umstellungen und Kombinationen der durch Operatoren (Computer) manipulierten

Elemente. Auf dieser Linie dringt er immer weiter vor, ohne daß seiner Komplexität eine Grenze gesetzt wäre. Ausgehend von distinkten und gesonderten Einheiten (von Realitäts- und Bedeutungsatomen), gelangt er zu Ensembles und Formen. Wieder stehen wir vor einer der schwierigsten Fragen: Wie und warum ist dieser analytische Verstand entstanden? In welcher Beziehung stehen seine formalen Gesetze zur dialektischen Vernunft? Wie durchzieht ihn die dialektische Bewegung, wie gewinnt sie in ihm analytische Bestimmungen?

Das bei Hegel in der Schwebe belassene Problem der Beziehungen zwischen der formalen Logik (in unserer Definition: der allgemeinen Theorie der Stabilitäten) und der dialektischen Vernunft hat nicht aufgehört, die Schwierigkeiten einer auf Überlegungen zu den Fragen der Methode reduzierten Philosophie weiter zu verschärfen. Marx hat das Problem umkreist und

206

eingekreist; Engels hat sich darin verfangen, als er zwei Behauptungen gleichzeitig aufstellte, zum einen, daß die alte Philosophie die formale Logik als ihre Erbschaft durch die Zeitalter weitergebe, zum andern, daß die formale Logik nur noch für den Hausgebrauch tauge (also trivial und alltäglich geworden sei), wenn man unbewegliche Gegenstände benennen und über sie reden wolle.

Bei J.-P. Sartre in der *Critique de la raison dialectique* steht das Problem erneut im Zentrum der Verlegenheiten. Sartre definiert den Bereich oder die Ebene der Logik und die Kategorien des Verstandes nicht. Ebensowenig gelingt es ihm, die Ebene und den Bereich der dialektischen Vernunft zu definieren. Doch unausgesprochen ist das »Praktisch-Inerte« bei ihm die Logik, der Bereich des Verstandes und der Stabilität, während die Aufwallung des »Für-sich« und des Bewußtseins ihrerseits das Werden jener dialektischen Vernunft ist, die Sartre von daher durch die Bewußtseinsakte definiert, womit er sie freilich weder in sich noch in ihrem Verhältnis zur Logik der Stabilitäten hinreichend definiert.

Der oben erwähnte Abschnitt aus dem *Elend der Philosophie* macht deutlich, wie *in der Praxis* eine breite dialektische Bewegung die in den »Dingen«, den Werkzeugen und Maschinen fixierten Verstandesbestimmungen durchzieht[22] - und zwar, ohne daß die handelnden Menschen - die Erfinder, Organisatoren, Arbeiter - sich dessen bewußt sind. Die Bestimmungen des Verstandes sind denen der dialektischen Bewegung untergeordnet und werden von ihnen ins Werden hineingezogen.

Was kommt heute dazu? Heute nimmt die automatische Maschine nicht nur (virtuell) die gesamte Produktionsarbeit und die Arbeitsteilung auf sich. Der Automat nimmt den analytischen Verstand insgesamt in eigene Regie, d. h. *der Verstand wird Automat.* Die Technik war stets operational, seit es Techniken im modernen Sinne gab, der sich vom antiken Sinn der *techné* unterscheidet (vgl. Heidegger). Heute jedoch wird jede Operation zur Technik, und jede Technik wird früher oder später zur Maschine. Die Maschine rechnet, überlegt, übersetzt, begründet. Mit der operationalen Logik, mit der Spiel- und der Entscheidungstheorie versteht sich die Wissenschaft des Verstandes auch als »Praxeologie«, als Theorie des operationalen und realen Handelns.[23] Somit hat der Verstand nicht mehr bloß einen Gegenstand (die Welt der fixen Objekte), an dem er effizient operiert

207

und praktisch handelt. Er konstituiert sich zur Totalität. Derart totalisiert, objektiviert oder vergegenständlicht er sich nun, indem er die »Objektivität« der Objekte und der Objektwelt überdeterminiert. Er bildet einen Block. Er löst sich vom Menschen und vom menschlichen Wesen ab. Entweder zieht er nun die Menschen in die Härte dieses Blocks hinein und fixiert sie darin, oder die Menschen befreien sich von ihm.

Wir gelangen hier zu einer Alternative in der Praxis, die von der Praxis gelöst werden muß.

Entweder wird der Mensch durch den analytischen Verstand und seine Operationsweisen (die Begriffe der Struktur und der Funktion) *im wesentlichen konstituiert.* Dann siegt das technische Denken über das dialektische. Die Effizienz des technischen Denkens liegt jeder Praxis zugrunde, auch der Geschichte, die es im übrigen, nachdem es sie einmal zur Kenntnis genommen hat, der Vergangenheit überläßt. In diesem Falle definiert sich die effiziente Operation als *Mimesis.* Oder, wenn man so will, auch umgekehrt: Mimesis definiert die Effizienz der technischen Operation. Von der Lehmpuppe bis zur Statue, von den Laubhütten bis zu den Analogiemodellen der modernen Maschinen war es stets die Mimesis, die Stabilitäten innerhalb des »Wirklichen« etablierte und konsolidierte. Ins Chaos der Erscheinungen, zwischen die etablierte Ordnung und die unerreichbare Unordnung interveniert die Mimesis und konstituiert die Welt. Technik und Kunst haben - jede mit ihren Mitteln -die Natur und den Menschen als Naturwesen imitiert. Die Mittel der Technik sind stärker. Die Technik, die anfangs noch mit der Praxis und mit der *Poiesis* (oder der poetischen Illusion) vermischt war, befreit sich von ihnen und wird vorherrschend; sie verweist die anderen Aspekte der Praxis ins Reich der Illusionen oder stellt sie in den Schatten. Analogie und Simulierung dringen ins Wirkliche ein und stellen es allererst her. Objektive Zeugen und zugleich Ankläger: die »neuen Städte«, die »Satelliten« oder »Trabanten«, jene simulierten Städte, in denen es kein *Wohnen* mehr gibt, in denen man sich nur noch *aufhält, wo* sich die Alltäglichkeit im klinisch

reinen Zustand breitmacht. Die »Theorie des Wirklichen« fußt auf der Mimesis. Objektivierung oder Vergegenständlichung ist letztlich mimetisch. Mehr noch: Sogar die *Physis* erscheint als *mimesis.* Die angebliche »Natur« imitiert sich selbst; sie wiederholt sich, indem sie aus zunächst ungeordneten, chaoti-

208

schen, verstreuten und inkohärenten Teilstücken spontan immer klarer geordnete Ensembles konstruiert, sobald gewisse stabilitätsbegünstigende Bedingungen (die uns z. T. noch entgehen) zusammentreffen. Die Natur, so haben wir festgestellt, verschwindet angesichts der Technik und des technischen Denkens. Soll doch der Mensch sich endlich als Automat akzeptieren und sich dem allgemeinen individuellen und gesellschaftlichen Automatismus einordnen! Durch Maschinen und Mimesis über sich selber aufgeklärt, soll er doch endlich aufhören, sich für einen schaffenden und transzendenten Gott zu halten! Der Höhepunkt der Verdinglichung trägt das Ende der Verdinglichung in sich: das Ende des Gegensatzes zwischen Ding und Nicht-Ding, die Einwilligung und Fügung in die Spontaneität dessen, was sich von selber bewegt - des Automaten.

Oder aber - die andere Seite der Alternative - der Mensch befreit sich von dem Automaten in seinem Innern. Er löst sich von ihm, um endlich in seinem Wesen zu erscheinen. Er konstituiert im Laufe seiner Geschichte gleichsam einen Block aus einem großen Teil seiner selbst, trennt ihn ab und stellt ihn sich gegenüber, um ihn zu überwinden. Dialektik und poetisches Denken lassen sich in den Strukturen, Funktionen und technischen Operationen nicht mehr einschließen. Die Praxis hört auf, der geschlossene Bereich zu sein, in dem sich jene dunklen, nun endlich erhellten Mächte bekämpfen: *mimesis, techné, Physis, Poiesis.* Die *repetitive* Praxis, nun in ihrer ganzen Breite durch den Automaten definiert, wird zum Terrain, aus dem sich die *kreative* Praxis erhebt: die endlich zu sich selbst gekommene *Poiesis.* Eine enorme, gigantische Realität ist etabliert, konsolidiert und stabilisiert worden. Sie besteht aus Stabilitäten, die bis zur Selbstentsprechung und Selbstregulierung vorangetrieben worden sind. Man nehme diese feste Welt als Sprungbrett für den Aufbruch in eine andere Welt, in eine, die freilich nicht anderswo sein wird, sondern *hier* in *dieser* Welt. Was für eine Welt sollte das sein? Wir wissen es noch nicht, doch wir wissen, daß »die Natur« und »das Sein« zu ihr gehören werden.

Kehren wir zurück zum Schicksal der Philosophie und ihrem Verhältnis zur Mimesis.

Das Problem der Beziehung zwischen Logik und Dialektik löst sich, wie immer man sich entscheiden mag, in der Praxis, in einer Praxis, die eine Theorie verifiziert und von einer Theorie begrün-

209

det wird. Die Maschinen, die der Verstand produziert hat, verkörpern diesen Verstand. Die Wissenschaft mitsamt der Kybernetik wird in der Tat, wie Heidegger sagt, eine »Theorie des, Wirklichen«, und mehr noch: eine Theorie der operativen, d. h. effizienten Praxis (eine Praxeologie). Es wäre vielleicht besser, den Heideggerschen Satz umgekehrt zu formulieren: Die Verwirklichung des Menschen durch das Medium seines analytischen Verstandes nimmt die Form einer Theorie des Wirklichen an, in der die verwirklichende und ordnende Praxis mit inbegriffen ist.

Als *theoretische Verwirklichung* macht die moderne Wissenschaft (gefaßt unter Einschluß der gigantischen technischen Anlagen, die sie auf dem Planeten installiert) auf ihre Weise Schluß mit der Spaltung zwischen Vorstellung und Wirklichkeit. Sie verwirklicht das Wesen der Vorstellung. Erledigt sie damit nicht gleichzeitig das philosophische Bedürfnis, das nach Hegels Definition aus der Kluft zwischen dem Wirklichen und dem Vorgestellten entsteht? Wären es also diese Wissenschaft und die von ihr vorangetriebene Mimesis, die uns die Aufhebung der Philosophie bescheren?

5. Annullierung der »Erkenntnistheorie« - Simulierung und Simulacrum

In der niedergehenden und verbürgerlichten Philosophie ist, die Ontologie oder Seinstheorie durch die Erkenntnistheorie ersetzt worden. Diese Theorie befaßt sich mit angeblich allgemeingültigen Formen der Erkenntnis. Ohne Rücksicht auf die vorgegebene Materie und auf die bereits vollzogene Trennung in der materiellen und gesellschaftlichen Natur maßt sie sich das Privileg an, die allgemeinen Bedingungen des Erkennens (die »Bedingungen der Möglichkeit«) festzulegen. Hegel hat diese Art, das Erkenntnisproblem auf der Basis einer Trennung zwischen Erkennen und Sein zu formulieren, im Namen des philosophischen (metaphysischen) Absoluten heftig kritisiert. Er hat festgestellt, daß diese Trennung eine Angelegenheit des (analytischen) Verstandes und nicht der dialektischen Vernunft ist. Entweder hat jede Erkenntnis das Absolute schon in sich, und es bedarf keiner gesonderten »Erkenntnistheorie« mehr, oder die Erkenntnis ist ein für alle Mal vom Absoluten getrennt, und die Philosophie verliert das

210

Recht, von einem metaphysischen Absolutum sowie von vollendeter Erkenntnis zu sprechen. Doch ungeachtet dieser

Kritik Hegels haben die Neokantianer in Frankreich, Deutschland und England die alte Theorie wiederaufgegriffen. Dieses spekulative Bemühen, das über sich selbst beschämt ist, hat in der niedergehenden Philosophie das Entschwinden des Objekts sanktioniert: seinen Verlust im An-sich, seine Verflüchtigung im Empiriokritizismus, seinen Schiffbruch in der Intuition und Philosophie des »Erlebten«.

Es ist dies ein Prozeß, der in der Erkenntnistheorie von Anfang an begann. Was sie sich zum Gegenstand gemacht hatte, war die reine Abstraktion, die Form ohne Inhalt, der Begriff und die Kategorie im Reinzustand. Das Bemühen, diese unfaßbare Form zu fassen, konnte nur zur Proklamation der Nichtigkeit des begrifflichen Denkens, zur Zerstörung der Kategorien und zur Annäherung an den irrationalen Neomystizismus führen. Die verbürgerlichte Philosophie war nicht imstande, den Begriff der *Totalität zu* gebrauchen (unter Einschluß seiner bereichernden Negationen: der partiellen, der offenen und der gebrochenen Totalität). Auch war sie unfähig, die Krise dieses Begriffs durch Einführung des Begriffs der *Mondialität zu* überwinden. Es ware allerdings irreführend, wollte man diese Unfähigkeit einer persönlichen Schwäche der Denker zuschreiben: Niemals ist größere Subtilität und mehr Raffinement an den Tag gelegt worden. Nicht minder falsch wäre es, wollte man denen folgen, die den Spaltungen zwischen »individuell« und »sozial« in der bürgerlichen Gesellschaft ihre philosophische Billigung erteilen, indem sie behaupten, die »Welt« sei nicht Totalität, sondern Pluralität. Die Philosophen dieser Richtung haben sich sogar damit gebrüstet, daß sie den »spezialisierten Wissenschaften« der menschlichen Wirklichkeit freiwillig Platz machten, ungeachtet aller Brüche zwischen ihren Ebenen. Angesichts der relativ gewordenen Wirklichkeit hat man der Metaphysik den Laufpaß gegeben - ein guter Vorwand, um das philosophische Problem, das Problem der Philosophie loszuwerden und gleichzeitig die radikale Kritik, die mit einer Rehabilitierung des Sinnlichen und einer Wiederherstellung seines Reichtums beginnt, jene Kritik, die man philosophisch die »materialistische« nennt.

Der wirkliche Grund des Scheiterns ist ganz anderer Art als die »Schwäche der Denker«. Er liegt in der Situation der Philosophie

211

selbst: Niedergang und Skeptizismus im Rahmen der niedergehenden bürgerlichen Gesellschaft, Dogmatik im Rahmen der sozialistischen Gesellschaft. Die Hinwendung dieser Philosophie zur Erkenntnis ist nur eine illusorische Orientierung, die Falschheiten erzeugt. Der niedergehenden Philosophie gelingt es nicht, sich gegenüber ihren grundlegenden Kategorien und Prämissen kritisch zu verhalten. Sie kann sich von ihren Fetischismen nicht befreien. Sie betrachtet die bestehende Kultur nicht als ein Moment, das es aufzuheben gilt, sondern sie sieht sich selbst (nicht ohne Grund) als ein wichtiges Element dieser Kultur.

Die »materialistische Erkenntnistheorie« wollte sich von vornherein in eine objektive Welt stellen. Sie trat aus dem impliziten Subjektivismus oder oberflächlichen Objektivismus der sogenannten »bürgerlichen« Philosophen heraus. Es ging ihr nicht um eine verschleierte Deduktion von Kategorien aus eben denselben Kategorien, die unbewußt (im Rahmen einer umfangreichen Tautologie) schon vorher anerkannt worden waren. Sie akzeptierte die menschliche Erkenntnis, wie sie ist, in ihrer historischen Wirklichkeit. Sie nahm sich nicht nur vor, die Gültigkeit dieser Erkenntnis festzustellen, sondern auch ihre Irrtümer als Illusionen und als dialektische Momente der Wahrheit zu erklären. In dieser Perspektive wäre es gewiß nicht schlecht gewesen, die dialektische Bewegung im Denken und in der Erkenntnis der Neuzeit aufzuzeigen: vom metaphysischen Immobilismus der das »Sein« und die Kategorien fixierte, zur Konzeption von der universalen Bewegung; von dieser Konzeption zu den Forschungen über die relativen *Stabilitäten* (über die allgemeinen Probleme der Stabilität und über die Stabilität als Problem). Doch genau hier kam eine neue Spaltung ins Spiel. Entweder blieb der »Materialismus« eine Philosophie, ein System. Dann mußte er die Theorie der Erkenntnis wiederaufgreifen, und zwar ausgehend von der These einer *vor* allem Erkennen gesetzten und angenommenen Materialität - ein unlösbares Problem. Das Auseinandertreten von Subjekt und Objekt, von Sein und Erkennen war auf paradoxe Weise wieder- da. Indem man ein »Sein« oder eine »Materie« ganz und gar außerhalb des Erkennens ansetzte, verurteilte man sich dazu, die Erkenntnis als Tätigkeit zu ignorieren und sie dem Sein oder der Materie überzustülpen wie eine Verdoppelung, die zugleich ungreifbar schemenhaft ist und an einem schwer zu bestimmenden Ort haust (eine »Widerspiege-

212

lung«) - womit man die Erkenntnis als *Imitation* des Seins bestimmte, ohne sie jemals klar als solche zu definieren. *Oder* aber man führte den Materialismus im Sinne von Diderot und im Sinne von Marx weiter: Wiederaufnahme des Sinnlichen als dem Objekt der Wahrnehmungsfülle und Kritik der ideologischen Abstraktion. Dann allerdings mußte die Philosophie zur radikalen Kritik werden: Kritik der (ideologischen) Verschleierungen, Kritik des Alltagslebens, Kritik der Vorstellungen, die sich die Menschen von ihrem Leben machen, sowie der Versuche, diese Vorstellungen zu rechtfertigen und sie (als Repräsentationen) zu systematisieren. Die radikale Kritik hätte aufzeigen müssen, daß die Repräsentationen in Klassengesellschaften unter dem Gesetz einer tendenziellen Polarisierung stehen, wodurch sie, je nach Klasseninteressen, entweder von ihrem Inhalt entfernt oder ihm angenähert werden, besonders dann, wenn es sich bei dem Inhalt um das »menschliche Leben« handelt und wenn es durch die Repräsentationen und durch die Praxis auf

ein abstraktes Leben reduziert wird; dann nämlich kommt es zu dem Resultat, »daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc., sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische. Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch.«[24]

Bereits in Hegels *Phänomenologie* findet sich diese zupackende Theorie des »abstrakten Tieres«: des Menschen, der, indem er die Abstraktion und Spaltung des Tuns - die Spezialisierung - als Wirklichkeit nimmt, als *Ding,* worin sein Bewußtsein in scheinbarer Selbstverwirklichung aufgeht, wieder zum Tier wird. Allerdings zum Tier ohne spontanes Leben, seiner vitalen Triebe beraubt! Der Mensch begibt sich in das »geistige Tierreich«[25] und verharrt darin - eine tiefgreifende Theorie, ebenso wie Marxens Theorie des »abstrakten Objekts«, das die Tätigkeit entfremdet und verdinglicht (die Ware, das Geld). Wir erblicken in ihr schon den Umriß der Theorie von der »theoretischen Verwirklichung«. Kann man angesichts des Automaten, angesichts der »theoretischen Verwirklichung« noch sagen, daß die Erkenntnis - wie die

213

Philosophen es offenbar fürchten - keine Grundlage hätte, wenn es die Erkenntnistheorie nicht gäbe? Gewiß nicht. Das technische Objekt garantiert ihr die Objektivität. Es verwirklicht sie praktisch: in der technischen Praxis.

Die klassisch abendländische Philosophie hat, so sagen wir, bereits bei ihrer Entstehung das Band zwischen Subjekt und Objekt zerrissen. Sie mußte es später wieder knüpfen. Das versuchte sie auf zwei Ebenen: in der Metaphysik und in der Erkenntnistheorie (wobei das Verhältnis beider niemals genau bestimmt wurde). Die Metaphysik hatte keinen Erfolg, da sie ihre Prinzipien entweder der Hypothese vom *Subjekt entnahm* (das absolute »ego«, das transzendentale »Ich« bei Fichte und Husserl und schließlich, auf seine Weise, das Für-sich bei J.-P. Sartre), oder der Hypothese vom *Objekt* (die Substanz, das An-sich, die Materie). Diese Hyperbeln waren nicht in der Lage, die getrennten Enden wieder zusammenzubinden, da sie ja gerade von ihrer Trennung ausgingen. Kaum größeren Erfolg hatten die Erkenntnistheorie, die »Gnoseologie«, die allgemeine Methodologie. Sie haben das »Problem« nur verschoben, so daß es nun zum Problem der Beziehung zwischen dem Vorfindlichen und dem Konstruierten, zwischen der reinen Tatsache und der wissenschaftlichen Beobachtung wurde.

Heute jedoch verschwindet das Problem, da es sich in der wissenschaftlichen Praktik löst. Ein anderer methodologischer und theoretischer Begriff gewinnt zunehmend an Bedeutung: der Begriff der *Simulierung.* Wir kennen ihn bereits. Wir werden ihn nun in breiterer Perspektive und besserer Beleuchtung wiederaufnehmen.
Der Begriff der Simulierung begleitet die zeitgenössischen Fortschritte in der Mikrophysik, in der Chemie der großen Moleküle, in der Konstruktion elektronischer Maschinen und in der Kybernetik. Er ist sehr breit und kraftvoll und eignet sich überdies zu einer strengen (axiomatisierten) Definition.[26]

Nehmen wir einen »Beobachter«, der außerhalb eines »Objekts«, einer gegebenen »Realität« steht. Dieser wissenschaftliche Beobachter unterscheidet sich jedoch von dem »Zeugen« oder »Richter«, der - als Philosoph oder Physiker oder beides zugleich - empirische Fakten oder Verhältnisse passiv konstatiert. Als *aktiver* Beobachter verfügt er über Techniken und Operationen, die es ihm erlauben, das »Wirkliche« (das Objekt) als ein Ensem-

214

ble von Phänomenen, Dimensionen und Aspekten zu erfassen. Diese Mittel machen es dem Beobachter möglich, ein Objekt zu konstruieren, das jenes erste Objekt, das er sich zu Beginn als äußeres und wirkliches gesetzt hatte, »re-produziert«. Eine derartige konstruktive Tätigkeit geht über den klassischen Empirismus hinaus; sie ist nicht rational im Sinne des klassischen Rationalismus: Sie *macht* etwas; sie konstruiert nicht nur Begriffe und Repräsentationen, sondern etwas Wirkliches. Die effektive *Verwirklichung* spielt die Rolle, die in der bislang anerkannten Methodologie von der *Erfahrung* gespielt wurde.

Mithin umfaßt Simulierung die Reproduktion eines Ensembles von Phänomenen durch technische Mittel. Diese Mittel können grob sein: kleine Metallkugeln, Stangen, Schnüre und Drähte wie in den ältesten Modellen der modernen Physik oder nur farbige Papiere und Holzstücke. Sie können sich verfeinern, z. B. wenn der Beobachter über mehrere Kameras verfügt, oder über eine perfektionierte Kamera, die ein Objekt in den vier Dimensionen des Zeit-Raumes aufnehmen und als Reliefbild projizieren kann. Die Simulierung oder Re-produktion erreicht ihre größte Effizienz, wenn die Mittel, über die sie verfügt, die Kombinationen und Ensembles der distinkten und unteilbaren Elemente oder Einheiten (die »Atome« der Bedeutung, der Komposition oder des Arrangements) genau erfassen.

Jede Reproduktion oder Rekonstitution ist notgedrungen unvollständig. Auf ihre Weise zerbricht sie die Einheit des von ihr reproduzierten »Wirklichen«. Sie läßt es willkürlich variieren, modifiziert seine Form (seine »Gestalt«*) und

deformiert es. Sie ist also niemals vollendet und total. Gleichwohl sind ihre Ungewißheiten und Mängel nur vom reproduzierten Objekt her faßbar und wahrnehmbar, nur aus seiner Distanz zu dem konstruierten Analogon. jede Konstatierung einer Differenz erlaubt ihrerseits, das *Simulacrum* weiter zu verfeinern.

Es ist von entscheidender Bedeutung, daß die Reproduktion imstande sein muß, sich selbst zu reproduzieren. Die Iteration oder Repetition spielt eine wesentliche Rolle. Sie liefert das praktische Gültigkeitskriterium. Wenn die nachfolgenden Reproduktionen von der ersten abweichen, so hat sich, wie man zu sagen pflegt, ein Fehler eingeschlichen. Die Untersuchung der Fehler erlaubt, Fehlertypen zu definieren, zu klassifizieren und so

* Im Original deutsch. Anm. d. *Übers.*

die Fehler zu korrigieren. Während das Anfangsobjekt der Hypothese zufolge äußerlich gesetzt und damit unzugänglich war, ist es nun in der Tat die Iteration, in deren Verlauf sich das Simulacrum immer weiter verfeinert und seinem »Modell« annähert. Die Repetition (in der Differenz gegenüber dem Objekt) hat somit eine ähnliche Rolle wie das unter bestimmten Bedingungen, im Laboratorium realisierte Experiment nach der klassischen Methodologie. Die Repetition verifiziert, und die Differenz enthüllt., Die Fehler sind stets fruchtbar, denn sie ermöglichen Veränderungen in den Blickwinkeln und in den Dispositionen.

Die Simulierung rekonstruiert und rekonstituiert von Mal zu Mal genauer das *Leben* und das *Denken.* Der Automat simuliert sie. Ein derartiges Procedere der Erkenntnis und des Handelns *postuliert* objektive Prozesse im Innern des reproduzierten »Wirklichen« sowie eine rationale Erklärung dieses Wirklichen. Gleichwohl gibt es nicht vor, sich in diesen Prozessen festzusetzen und sie im Griff zu haben. Es *strebt sie an,* und zwar über sukzessive Annäherungen in der Reproduktion (durch effektiv vollzogene Operationen auf der Basis zählbarer und meßbarer Elemente).

Die Begriffe *Simulacrum* und *Simulierung* enthalten also zugleich eine Kritik und eine Veränderung der klassischen Begriffe, die in der Philosophie und in der Erkenntnistheorie (d. h. der von Philosophen begründeten Gnoseologie und Methodologie) anerkannt sind. Das Simulacrum, gleichgültig, ob funktional oder strukturell, ist weder »wahr« noch »falsch« im herkömmlichen Sinne dieser Worte; es ist nicht einmal »exakt« oder »inexakt« im gewöhnlichen Sinne. Es ist mehr oder weniger *analog* zum Objekt. Es kommt ihm mehr oder weniger nahe und rekonstituiert es mehr oder weniger vollständig. Dabei muß betont werden, daß das Simulacrum selbst ein Objekt ist, Produkt eines »positiven und imaginativen Aktes« (A:. Moles). In diesem Sinne übersteigt es die Begriffe von Analogie und Ähnlichkeit, wenn es sie auch voraussetzt und enthält. Es ist eine *Kreation,* die allerdings durch ein äußeres »Modell« determiniert wird (die derart präzisierte Methodologie des »Modells« modifiziert sich, und diese Modifikation geht in die Terminologie ein: Mit »Modell« meint man nun nicht mehr das *Simulacrum,* sondern das anfängliche *Objekt).* Das Scheinbare und das Wirkliche, das Phänomenale und das Objektive stehen zueinander in anderen Beziehungen als in

der klassischen Philosophie und in der Erkenntnistheorie. Sie koinzidieren nicht. Sie divergieren nicht. Sie *konvergieren.* Wesen und Erscheinung vermischen sich nicht. Sie stehen sich auch nicht gegenüber. Das Erscheinen wird *Erscheinung* des Bestehenden (Wirklichen), ohne im klassischen Sinne *Schein zu* sein, Trugbild eines vom Objekt abtrennbaren illusorischen Phänomens. Die Erscheinung ist effektiv vollzogene Simulierung, und sie kommt dem »Objekt«, dem substantiell Existierenden, immer näher. Das Wahre und das Falsche werden durch das Mögliche und das Unmögliche (das Wahrscheinliche und das Unwahrscheinliche) ersetzt. Dabei gibt sich das Mögliche nicht als ein dritter »Wert« zwischen Wahrem und Falschem oder jenseits davon. Es ist *möglich,* sich dem Objekt unbegrenzt anzunähern, durch Glück, durch Versuche und korrigierte Fehler. Es ist *unmöglich,* sich in das Objekt hineinzubegeben.

Wir sagen nun: Mit der Konstruktion von Simulacren und Automaten, mit der »theoretischen Verwirklichung« annulliert wissenschaftliche Erkenntnis die philosophische Erkenntnistheorie, indem sie sie überflüssig macht. Sie etabliert sich in einem Bereich, den zu definieren sie selbst ihren Teil beiträgt: in der *Mimesis.* Wir haben diesen Bereich schon von der Maschine (die sich nun durch die Begriffe des Simulacrums und der Simulierung genauer fassen läßt) und von der Informationstheorie (der Analyse aller Nachrichten) her definiert. Diese Definitionen sind nach unserer Ansicht konvergent; sie umgrenzen den betrachteten Bereich, sie grenzen ihn ein. Sie sagen aber noch nicht, was alles in ihm enthalten ist und was seine Inhalte alles bedeuten.

Der Automat nimmt das Erkennen (die Wissenschaft) als die »theoretische Verwirklichung« auf sich. Er beseitigt auf seine Weise die Trennung von Objekt und Subjekt, von Erkennen und Sein, von Vorstellung und Wirklichkeit. Zum praktischen Akt und zur Realität geworden, verlangt die Erkenntnis nicht länger nach einer besonderen (philosophischen) Theorie. Der Automat ist im Begriff, sich die Totalität des Erkennens und der Repräsentationen zu greifen und einzuverleiben, womit er das menschliche Wesen von seinem objektiven Teil befreit, ihm aber zugleich auch die Möglichkeit bietet, sich auf diese Konsolidierung zu stützen. Er, der große Automat, ist das »abstrakte Tier« in

seinem vollen Verständnis und ganzen Umfang, die faszinierende Parodie des vollendeten Menschen, das nahezu perfekte Simulacrum der be-

2 17

griffenen, erlebten und rekonstruierten Totalität: die Vereinigung von Schein und Wirklichkeit. Ist er damit nicht zugleich - und zwar in »vollsynchronisierter« Gleichzeitigkeit - die Verwirklichung *und* die Entfremdung? Darum können die einen sagen, daß er beide miteinander versöhnt, also als Gegensätze und als Problem abschafft, während die anderen (zu denen wir uns zählen) behaupten, daß er den Konflikt zwischen beiden auf die Spitze treibt und die große Aufhebung ankündigt.

In *beiden* Perspektiven verschwindet das philosophische Problem der Erkenntnis. Für die einen ist Mimesis die Erkenntnis in actu, erkannt und anerkannt, verwirklicht und also frei von »Problematik« und entsprechenden theoretischen Antworten. Bekanntlich antwortet der »strukturalistische« Neopositivismus sogar außerhalb des als Realität betrachteten Automaten auf die Frage nach der Erkenntnis dadurch, daß er sie abschafft: Er definiert das Subjekt, das Objekt und die Form ihrer gegenseitigen Beziehungen. Die Philosophie verschwindet im Angesicht oder im Innern dieser Philosophie der Struktur. Angesichts der Realität der Systeme schafft sich die Philosophie ab, ohne sich zu verwirklichen. Die Erkenntnistheorie zerfließt im Angesicht einer theoretischen Erkenntnis, die vorgibt, den wirklichen Erkenntnisprozeß auszudrücken und folglich sich im Wirklichen zu verkörpern. In der anderen Perspektive, für die wir uns entscheiden, sehen wir immer klarer, daß es weder um die Erkenntnis noch um die philosophische Erkenntnistheorie, noch überhaupt um Philosophie und »Problematik« im philosophischen Sinne geht. Was die Situation verlangt, sind Akte und Entscheidungen in der Praxis. Und selbst wenn wir diese Akte und Entscheidungen (z. B. die Entscheidung, das Alltagsleben zu verändern, und die Akte, die sich daraus ergeben könnten) als »poetisch« qualifizieren, geht es immer nur um die Praxis, und es wird immer nur eine bestimmte Praxis in Frage gestellt. Wir stehen *jenseits* der Erkenntnistheorie und der Philosophie.

6. Die rettenden »Werte«

Untersuchen wir nun, um die Erkundung des Feldes der *Mimesis* fortzusetzen, das berühmte »Problem der Werte«.

Was ist das gesellschaftliche Bewußtsein in der bürgerlichen

218

Gesellschaft? (Wir befassen uns hier nicht mit der sozialistischen Gesellschaft, die je nach ungenügend bekannten Vorstellungen als politisiert oder als entpolitisiert gilt.) Es ist die öffentliche Meinung -sagen die Journalisten. Keineswegs, erwidern die Moralisten. Die öffentliche Meinung ist vulgär, wankelmütig und widersprüchlich, durch Propaganda manipuliert, von Werbung und Massenmedien gekauft und verkauft. Die Meinung, das ist seit Sokrates und Platon die Summe der falschen, weil unreflektierten und bornierten Vorstellungen. Nur die allerhöchste Kultur verdient den Namen »Bewußtsein«: die Philosophie, die ausgearbeitete Repräsentation der »wirklichen« Welt, der Welt, wie sie ist, im Leben, wie es ist: die wahre Vorstellung.

Es stimmt, daß die Vorstellungen von der Welt und die Vorstellungen vom Leben voneinander abweichen. Sie sind verschieden und getrennt, wie die Wissenschaft und der Wille, wie die Erkenntnis und der Wunsch. So hat man verschiedentlich beklagt, daß der Wille den Gang der Wissenschaft nicht aufzuhalten vermag - jener Wissenschaft, die automatische Maschinen und chronische Arbeitslosigkeit, Weltraumforschung und Atombomben schafft, die den Reichen (Individuen und Ländern) mehr Macht verschafft als den Armen (Individuen und Völkern). Die Vorstellung vom Willen sei dem Willen nicht angemessen und die Vorstellung von den »menschlichen Dingen« nicht dem, was diese Dinge in Wirklichkeit sind. Auf der einen Seite gibt das verbürgerlichte Denken zu, daß es »die Dinge« nicht mehr erfaßt. Es negiert die Auffassung vom Bewußtsein als dem »Reflex« des Seins. Es ist pragmatisch. Es sagt, das Bewußtsein sei die Bedingung des Seins oder der Urheber des Seins oder der Schatten des Seins - was darauf hinausläuft, daß das gesellschaftliche Bewußtsein der bürgerlichen Gesellschaft und die Vorstellung vom Leben »etwas anderes« sind als das »wirkliche« Leben und das »wirkliche« Sein. Auf der anderen Seite bezeichnet sich das sozialistische Denken als *Reflex* des Wirklichen. Diese Widerspiegelungstheorie mündet ebenfalls im politischen und gesellschaftlichen Pragmatismus, wenngleich nicht im individuellen, kommerziellen und publizitären Pragmatismus wie auf der anderen Seite.

Im selben Maße, in dem man die Idee der Wahrheit aufgibt, klammert man sich nun an den Wert. Die Axiologie trennt sich von der Ontologie und bewahrt sich das Gute und Schöne auf

219

Kosten des Wahren. Der Wert zwängt sich in den Spalt zwischen »Wirklichkeit« und »Vorstellung«. Was ist der Wert?

Er ist das, was es wert ist, *gewollt zu* werden. Er ist das »gültige« Ziel des Willens als Wille. Ein Wertgegenstand ist einer, den man besitzen will. Ein Wert ist die Repräsentation dessen, was man »sein« will.

Der Bourgeois als solcher zerteilt sich. Die Zerteilung ist Teil seines »Seins«. Er sieht sich als »dies oder das«: als Individuum, als Mensch, als Staatsbürger, als Familienvater, als Chef oder als Techniker, als Ästhet usw. jedes »als ... « wird anders bewertet. Die Vereinigung erwartet der Bourgeois vom Willen und vom höchsten Wert. Von welchem Willen? Von seinem eigenen oder von dem des Vorbilds oder des Chefs? Nur vom Willen? Oder vom »Willen zum Willen«, vom Willen im zweiten Grade?

Das bürgerliche Individuum wird lächelnd zugestehen, daß sein Alltagsleben durchaus spießig ist. Was wollen Sie? Man muß sich seinen Lebensunterhalt verdienen. Was wollen Sie? Man muß sich unterordnen, der Gesellschaft dienen, weiterkommen. Was wollen Sie? Wenn man leben will, muß man Dinge tun, die man lieber nicht tun würde. Man würde ja gern sein ganzes Geld an die Bettler verteilen, aber Sie sehen ja selbst wie idiotisch das wäre. Das Leben ist hart, sehr hart, man hat schließlich Frau und Kinder zu ernähren. - ja wie denn, sind Sie nicht mehr als ein Tier, ein Roboter, einer oder etwas, das sich statt zu schaffen bloß »reproduziert« und in dieser Reproduktion aufrechterhält? Keineswegs. Der Bourgeois hält sich durchaus nicht für so etwas. Denen, die ihn für so etwas halten, die sein »System« - den Kapitalismus kritisieren und umstürzen wollen, entgegnet er sanft und stolz: Es gibt immerhin noch die *Werte.* Diese Werte besitzt er haufenweise, in großen Mengen. Tagtäglich schafft er sich weiche, jeden Tag schafft er sie neu, wann immer er kann; sonst würde alles auseinanderfallen. Einst gab es nur wenige Werte, sie waren hierarchisch geordnet, geheiligt und geweiht. Heute gibt es eine Unzahl von Werten, die sogar noch das überfluten, was über jeder Bewertung zu stehen schien: die Schönheit, die Kunst, die Liebe. Sie überfluten, erschüttern, zerstören es.

Während jahrhundertelang das Gold (der Anschaulichkeit halber sagen wir »das Gold« statt abstrakt »das Kapital«) die ständischen Freiheiten zerschlug, während es die Bauern und Handwerker so lange bedrängte, bis sie sich selbst verkaufen mußten, proklamierte es gleichzeitig die *Freiheit* als Wert, ebenso die

220

Würde. Während es enge, aber wirkliche Freiheiten durch die allgemeine und vage Freiheit, die abstrakte Verfügbarkeit ersetzte, stellte es die mumifizierte Hülle dieser Freiheit im Museum der Werte aus. Die Tote sprach aus ihrem Grab; sie redete vom Ideal. Die Klage wandelte sich zur Verheißung und Hoffnung. Der gekreuzigte Mensch machte sich zum Gott.

Wann immer das Gold auf seinem Kreuz- und Raubzug ein Stück des Lebens zerbrochen und dem Reich der Käuflichkeit eingegliedert hatte, pflanzte es auf sein Grab den *Wert.* Der Wert war die Selbstverherrlichung des Lebens im Moment seines Todes. Zugleich war der Wert *auch* der Triumphschrei des Goldes, das sich seiner Siege rühmte. Indem der Sieger die unterjochte Schönheit preist, rühmt er sich selbst ob seiner glänzenden Eroberung. Wann immer die Bourgeoisie durch den Mund ihrer Philosophen und Literaten einen neuen Wert verkündete, bedeutete dies das Ende dieses Wertes in der »Wirklichkeit«. Solange die Liebe möglich ist, ist sie kein »Wert«. Die Romantik erhob die Liebe zum höchsten Wert; das hieß, daß die Liebe, die immer seltener geworden war, sich inzwischen zum Traum, zum Ideal, zur Utopie verwandelt hatte und daß in Wirklichkeit jedermann käuflich geworden war. Die Bourgeois, die sich ihre Frauen kauften, und die bürgerlichen Frauen, die ihre Ehemänner oder Liebhaber aushielten, fanden Trost im Theater und im Roman (heute im Kino), wo man noch aus Liebe stirbt und somit die Ehre noch heil ist.[27]

Als André Malraux von der *condition humaine zu* sprechen begann, bedeutete dies, daß es menschliche Bedingungen nicht mehr gab. Als er die Einsamkeit und Verweigerung proklamierte, war es aus mit der Einsamkeit des Individuums, das nun eingezwängt in der Masse der Konsumenten-Individuen steckt, dem der »demographische Druck« und die »Vergesellschaftung der Gesellschaft« an die Gurgel springen und dem keinerlei Fluchtweg mehr offensteht, außer in jenen Traum, den die kapitalistische Gesellschaft den Massen bietet, nachdem sie ihn zunächst hervorgerufen und dann mit Bildern gefüllt hat. Die Einsamkeit dieser letzte Stolz, diese äußerste Würde - ist heute verschwunden. In den modernen Städten, will sagen: im Zusammenbruch der Städte und in den neuen Scheinstädten, haben die Leute sowohl die Einsamkeit als auch das gesellige Leben verloren; sie fanden dafür die Promiskuität und gleichzeitige Privatisierung

221

des »Privatlebens«. Das Individuum überlebte die Zeit, in der es noch Möglichkeit zu individuellen Unternehmungen gab, in der Form des *Wertes,* als abstrakter *Individualismus.* Der Individualismus geht der Massengesellschaft, der überorganisierten Gesellschaft als ein Wert voran. Als die Philosophie (Heidegger in *Sein und Zeit,* danach der Existentialismus) von der *Eigentlichkeit* oder *Authentizität zu* sprechen begann, gab es bereits keine Authentizität mehr - allenfalls noch im Willen zum Nichts und in der Verweigerung.

Die Werte? Die Welt der Werte? Die Philosophie der Werte? Die Axiologie als Gegensatz zur Ontologie? Das war die Form, unter der sich die Bourgeoisie ihr Leben bewußtgemacht hat und dieses Bewußtsein durchzusetzen versuchte

(und noch heute versucht). In der bürgerlichen Gesellschaft *reflektiert* das Bewußtsein tatsächlich das Leben, auch wenn es die Philosophen nicht wahrhaben wollen. Es reflektiert das Leben, weil es das Leben nicht schafft. Das Bewußtsein steht außerhalb der Poesie, und die Poesie ist nur ein kleiner Sektor des Bewußtseins, eine Spezialisierung (im Gebrauch der verbalen Materie, d. h. der Sprache als Werkstoff). Die Summe aller ökonomischen) politischen, moralischen, geistigen, »privaten« und persönlichen Werte - das ist es, was das gesellschaftliche Bewußtsein der Bourgeoisie konstituiert, und zwar bis in unsere Tage, in denen der Konkurrenzkapitalismus längst verschwunden ist. Ein mystifiziertes Bewußtsein, gewiß, aber doch ein Bewußtsein. Eine verkehrte, gebrochene, verstümmelte Spiegelung. Ein Bewußtsein, also ein Sinn: der Sinn dessen, was keinen Sinn mehr hat. Das Leben ist keinen Einheit mehr und strebt auch nicht mehr nach Totalität. Es wurde in tausend widersprüchliche Werte zerbrochen. Höchster Ausdruck der Entfremdung und des Fetischismus, hat das Leben nun tausend Sinne. Zur freien Auswahl. Ohne Zwang. Es hat tausend Sinne: Es hat keinen Sinn mehr. Und genau dies ist der Augenblick, in welchem man philosophisch über Sinn und Bedeutung zu reden beginnt. Im Prisma der Fetischismen ist die Einheit gebrochen und in tausend spezialisierte Reflexe zerstückelt worden. Um dieses Leben zu verstehen, muß man zunächst diesen Spiegel, den *Wert,* zerschlagen. Seit langem schon ist es notwendig, den Weg der Entfremdung und des Kampfes gegen Entfremdung zu rekonstruieren, wie es Marx 1844 begonnen hatte. Es gilt, das wirkliche Leben wiederzufinden, das unter

jedem einzelnen Wert begraben liegt und das sich diesem Wert derart entgegenstellt, daß die »Kultur der Werte« insgesamt zu seinem Gegenpol wird.

Im Laufe eben dieses komplizierten Prozesses - Entfremdung und Kampf gegen Entfremdung - kommt das »Problem der Werte« auf. Es verändert sich im gleichen Maße, in dem jeder einzelne Wert problematisch wird. Es verwandelt sich zu einer Reflexion über die Werte, die dann mehr oder weniger kritisch oder apologetisch ausfällt. Dies ist der Augenblick, in dem der Philosoph sich seiner bemächtigt. Solange die Werte sich von selber aufzwangen, waren sie »unbewußt« oder »vorbewußt«; sobald sie in die Sprache und ins Bewußtsein übergehen, beginnen sie auch schon zu zerfallen. jede spezifisch philosophische »Problematik« steht in diesem Zwiespalt: Höhepunkt und zugleich Zerfall, Reflexion, Diskurs über den Diskurs.

So formuliert sich das Problem der Werte nun als Problem des *Wertes der Werte.* Man kann diesen Ausdruck in zwei Bedeutungen verstehen: als den allgemeinen Wert aller Werte und als den höchsten Wert von allen.

Zunächst zum Wert im allgemeinen Sinne: Es gibt keinen »Wert« mehr, der sich spontan aufzwingt oder von selber durchsetzt. Die Kunst z. B. wurde in dem Moment zum Wert, in dem sie sich vom Alltagsleben trennte, ihm äußerlich wurde und nicht mehr in es eingriff. Sie war dann (und ist dann noch immer) *l'art pour l'art,* Affirmation im zweiten Grade, die eine Entfremdung zweiten Grades enthält. Infolgedessen löst sich die Kunst im traditionellen Sinne auf: Sie erleidet eine radikale Mutation, die sie vor die Alternative stellt, entweder angesichts der kunstproduzierenden Maschinen (der Apparate zur Fabrikation von Musik, Malerei etc.) zu verschwinden, oder sich auf ganz und gar neue Weise in den Dienst der Veränderung des Alltagslebens zu stellen.

Und der »höchste aller Werte«? Ist er nicht eben die Technik selbst? Das aber wäre das Ende aller Werte bis auf diejenigen, die von der Institutionalisierung gestützt oder von einer selber entwerteten Ideologie gewiesen werden.

Seit langem schon war es nötig, diesen Weg der Entfremdung und des Kampfes gegen sie noch einmal zu gehen. Doch diese Kritik, so radikal sie sich auch verstand, war noch philosophisch, ob sie es wollte oder nicht. Nun aber entsteht der Große Automat. Das

abstrakte Tier konkretisiert sich; es Wächst und gedeiht. Ironie und Hohn. Der Automat leugnet sämtliche Werte, er bedroht sie handgreiflich. Er setzt sich an ihre Stelle. Zugleich ist er selbst der höchste Wert, die Technik, das eminente und (scheinbar) letzte Werk. Er fasziniert. Er beherrscht das gesellschaftliche Bewußtsein und verkörpert es. Gemeinsam mit ihm zerstört auch seine Ideologie (der Strukturalismus) die Werte. Denn was wird in der strukturalistischen Reduktion ausgeklammert? Mitsamt der Dialektik auch die Emotion und die Leidenschaft. Alles wird ins Residuale verwiesen, in jenen Rest, der selbst in der >mondialisierten< Technik zu verschwinden hat, alles: Werte und ihre Grundlagen, Schein und Wirklichkeit, Dramen und Melodramen. Massenhaft durch die Massenmedien Verbreitet, verlieren die Werte ihr Prestige und ihre Kraft an die Bilder. Die massenhaft konsumierte Kunst entwertet sich, indem sie gleichzeitig ästhetischen und gesellschaftlichen, politischen und kommerziellen Wert annimmt. Die Welt der Werte löst sich auf. Die Philosophie und die philosophische Kritik haben keine Existenzberechtigung mehr. überlassen wir das Handeln dein Automaten! Er wird jene Aufgaben vollenden, die eine noch philosophische oder noch allzu philosophische Kritik sich stellte, ohne sich darüber im klaren zu sein. Der Wert affirmiert sich als reiner Wert - ohne Fundament. Der Wert ist der Wert. Damit zerfließt er im Pleonasmus, in der Tautologie, im Nimbus des Roboters. Das Gold fällt zurück auf den zweiten Platz in der Hierarchie der großen Fetische, aber der neue große Fetisch erweckt

nicht mehr direkt einen Fetischismus: Er schafft sich den Menschen nach seinem Bilde, er macht ihn sich ähnlich - er, der, streng genommen, weder Ding noch Bewußtsein ist, der ambivalent dazwischen steht. Der Automat vereinigt Spontaneität und Zwang, Selbstbewegung und Selbstentsprechung in sich. Er etabliert sie alle gleichzeitig in seinem Umkreis. Den Pleonasmus, seinen Nimbus eben daß er ist, was er ist, daß er nicht auf anderes verweist wie das Ding aufs Bewußtsein und das Bewußtsein aufs Ding vermag niemand als solchen zu durchschauen. Die Betroffenen können sich sogar, befangen in der Mimesis, die sie selber an oberste Stelle gesetzt haben, mit Befriedigung der Tautologie überlassen. Die Kunst ist die Kunst. Der Wert ist der Wert. Der Staat ist der Staat. Signale sind Signale und Verhaltensweisen. Und so weiter. Der Automat versöhnt den

224

Herrn und den Knecht in sich. Zwingt er uns damit nicht, zwischen einer neuen Knechtschaft und einer neuen Freiheit, zwischen neuer Armut und neuem Reichtum zu wählen? Wenn er zur größten Entfremdung tendiert, indem er das Bewußtsein der Entfremdung auslöscht, indem er kontrolliert, was vom Bewußtsein der Entfremdung noch übrig ist, wird vielleicht das neue Bewußtsein nur um so Schärfer, nur um so explosiver sein.

7. Mimesis und Poiesis

Nachdem wir derart den Umfang der Mimesis und die Bedeutung ihres Begriffs bestimmt haben (mit Implikationen, die bei weitem noch nicht alle genannt worden sind), wenden wir uns nun zum Anfang zurück. Wie Marx, als er bei dem im 18. Jahrhundert ausgearbeiteten Begriff der gesellschaftlichen Arbeit ansetzte, beleuchten wir rückblickend die Geschichte der menschlichen Entwicklung mit ihren Widersprüchen, indem wir von der Mimesis ausgehen. So werden wir die bereits angedeutete Skizze einer totalen Geschichte um einige Züge (mehr nicht) erweitern.

Einst, als die Stile herrschten, vor den Kulturen oder gar vor aller Kultur, gab es nur wenige Objekte, wenige Tätigkeiten, wenige Situationen. Aber sie waren verschieden voneinander. Sie bildeten verschiedene Systeme, in der Kleidung, in der Nahrung, im Mobiliar etc. Diese Systeme waren unterschiedlich je nach Orten, Regionen und Nationen. Was aber geschieht in unserer Zeit, in der sich die monotone und geteilte Alltäglichkeit als verallgemeinerte Lebensweise etabliert> Es gibt immer mehr Objekte, Tätigkeiten und Situationen. Das quantitative Wachstum geht Hand in Hand mit betonter Verschiedenheit. Doch die alten Unterschiede lösen sich auf, die alten Systeme verschwinden, werden folkloristisch oder anekdotisch. Techniken, die bis zur Identität einander gleichen, setzen sich überall durch, Autos, die sich auf der ganzen Welt gleichen, auf Straßen, die überall gleich aussehen; immer gleiche Flugzeuge auf immer gleichen Flugplätzen usw.; ja sogar Maskulinisierung der Frauen und Feminisierung der Männer, Infantilisierung der Erwachsenen und vorzeitige Reife der Jugend.

225

All diese Phänomene werden wir unter dem Zeichen der *Mime*sis betrachten. Ein Doppelprozeß durchzieht die moderne Welt: *Komplexifizierung-Homogenisierung.* Es ist gar nicht so leicht, das Verhältnis beider zu sehen. Die einen sehen nur die Komplexifizierung und besingen die Verschiedenheit in der Moderne; die anderen sehen nur die Homogenisierung (die »Gleichmacherei«) und verbreiten - in der folkloristischen Romantik - die Nostalgie des Vergangenen, der leblosen Bedeutungen. Uns kommt es darauf an, die Einheit des Doppelprozesses zu sehen und vielleicht seine inneren Konflikte zu erkennen. In der Komplexifizierung verbirgt sich die Homogenisierung, d. h. die Mimesis. Gleichwohl ist es nicht unvorstellbar, daß eines Tages die qualitative Komplexifizierung den Sieg davonträgt über das Reich des Homogenen, in dem die Verschiedenheiten nur scheinbar sind.

Während der Morgenröte unserer Zivilisation war, sofern wir Huizinga glauben, »die Poiesis [...) eine Spielfunktion.[28] Sie stand in einem spielerischen Raum, in einem eigenen Universum, wo die Dinge durch andere Bande als die der Logik miteinander verknüpft waren. »Im Licht der ursprünglichen Einheit von Dichtkunst, heiliger Lehre, Weisheit und Kult wird die ganze Funktion der alten Kultur neu begriffen«. Die ursprüngliche *Poiesis* »ist gleichzeitig und in einem: Kult, Festbelustigung, Gesellschaftsspiel, Kunstfertigkeit, Probestück- oder Rätselaufgabe, weise Belehrung, Überredung, Bezauberung, Wahrsagen, Prophetie und Wettkampf«[29] - also Herausforderung. In diesem Sinn übten die Dichter, ehe die literarische Dichtung für ein literarisches Publikum reserviert wurde, tatsächlich eine gesellschaftliche Funktion aus und waren die Philosophen nicht von den Dichtern und Musikern verschieden.[30]

Damals waren das Spiel, die Erkenntnis, die (religiöse) Kosmologie, die Poesie und das politische Handeln noch nicht getrennt. Spielend reproduzierten die versammelten Menschen die heroischen und schöpferischen Akte, die Taten der Gründer und der ins praktische Gedächtnis der Gründung einverwobenen Götter und Halbgötter (Legende war von schöpferischer Tätigkeit nicht zu trennen). Die geheiligte und gespielte Handlung war mehr als bloße Realisierung eines Scheins, mehr als Inszenzierung einer Fiktion oder Konkretisierung eines Symbols. Die Teilnehmer glaubten, daß die Handlung eine höhere Ordnung der Dinge herbeiführe. Gleichwohl behielt die teilnehmende Realisierung alle

226

formalen Merkmale des Spiels. Sie wurde gespielt, in den Grenzen eines abgezirkelten Raumes dargeboten, als ein Fest, das ja Freude und Freiheit bedeutet. Ein eigenes Universum von zeitlichem Wert wurde für sie ausgegrenzt. Doch wenn das Spiel ans Ende gelangte, hörte die Wirkung nicht auf: Sie warf ihren Glanz nach draußen, auf die gemeine Welt, und sie bescherte der Gruppe, die derart das Fest gespielt hatte, Sicherheit, Ordnung und Wohlstand.[31] Mithin unterschied sich die *Mimesis* noch nicht von der *Poiesis,* jedenfalls noch nicht in Griechenland. Mimesis reproduzierte den kreativen Akt, den Akt der (wirklichen oder vermuteten) Gründung. Damit wurde sie selber kreativ: Sie schuf Versammlungen und Werke der Kunst, des Denkens und der Poesie im engen Sinne.

Wie hat der Mensch (durch seine Vernunft oder durch seinen Verstand?) das *Rad* erfunden? Das Fehlen des Rades ist charakteristisch für manche Zivilisationen. Es ist ebensowenig geklärt wie seine Entdeckung; es macht das Rätsel noch schwieriger. Gewiß kann man der Ansicht sein, daß bestimmte schwarzafrikanische Völker, die das Rad nicht kannten, es auch nicht brauchten: Im Urwald ist die Trage sinnvoller als der Karren (obwohl einige dieser Völker, die seßhaft geworden waren und den Boden durch Brandrodung urbar machten, durchaus auch Räderfahrzeuge hätten benutzen können). Aber die Azteken? Freilich kann man ihre Unkenntnis des Rades aus ihrer Herkunft erklären: Seefahrer mit Ruderbooten auf dem Mexiko-See, Krieger, die den Krieg ritualisierten. Außerdem hatten sie keine Zugtiere, und schließlich haben sie alles, was mit Abstraktion zu tun hat oder sie voraussetzt, nicht gekannt, z. B. das Geld. Dennoch ist das Fehlen des Rades bei den Azteken erstaunlich, zumal sie die himmlischen Bewegungen und kosmischen Rhythmen magisch und mystisch interpretierten und mit beachtlicher Genauigkeit darzustellen vermochten. Man kommt nicht um die Feststellung herum, daß technische und praktische Gründe allein nicht ausreichen, um das Fehlen des Rades zu erklären. Vielleicht verehrten sie die Sonne so stark, daß sie es nicht wagten, ihre Form und Kreisbewegung in ein materielles, sinnlich faßbares und nützliches Objekt einzufangen. Vielleicht wollten sie die geheiligte und verfluchte Form der wohltuenden und zugleich bedrohlichen höheren Mächte nicht profanieren.

Die Formen der Stadt, von ihrer Entstehung bis zu ihrer Explo-

sion in der modernen Welt, lassen sich im Grunde auf zwei reduzieren: auf den *Kreis* (mit konzentrischen Strahlen) und auf das *Viereck* (das Rechteck oder Quadrat mit Schachbrettmuster). Von Anfang an haben die Flecken und Agglomerationen eine dieser beiden Formen angenommen. Es scheint, daß die Kreisform sich spontaner für jene Städte ergibt, die auf natürliche Weise um einen befestigten Ort herum wachsen, um eine Zitadelle, einen freien Platz, eine Burg, eine Kreuzung oder eine Brücke. Dennoch wäre es nicht richtig zu behaupten, die viereckige Form sei der konzentrisch strahlenden nachgefolgt wie das Reflektierte dem Spontanen. Im Gegenteil: Die viereckige Form ist offenbar älter als die Kreisform. Anders als man wohl meinen könnte, ist sie dem rationalen Denken vorausgegangen; erst später hat sich die Vierteilung als praktisch, einfach und nützlich zum Bau von Lagern, neuen Städten und Siedlungen erwiesen. Das reflektierende Denken hat *imitiert.* Der analytische Verstand hat das Viereck-Schema aus »rationalen« Gründen übernommen. Gleichwohl gibt es Grund zu der Annahme, daß die Vierteilung zu den Ursprüngen der aus einer Gründung hervorgegangenen Städte zurückreicht: Sie bietet die menschlichen Bauten den Strahlen der Sonne dar; sie enthält eine Ausrichtung (zur aufgehenden Sonne, zur Sonnenwende, zum Aufgangspunkt eines bestimmten Sterns). Man hat die Schachbrettform mit den streng ausgerichteten megalithischen Siedlungen (z. B. in Carnac) in Zusammenhang bringen können.[32]

Es hat den Anschein, als ob die Stadtgründer weniger eine Form der Stadt als eine *Imago mundi* entworfen und ins Gelände projiziert haben. Die kreisförmige Stadt imitiert die Welt, die Sonne, den Mond, die Kreisbewegungen der Sterne und Planeten, die übereinandergelagerten Sphären. Die viereckige Stadt bietet sich den Strahlen der Sonne dar, von denen sie während der bevorzugten und geheiligten Periode - der Sonnenwende - allseits durchkreuzt wird.

Zweifellos haben die Erfinder des Rades die Sonne und ihre vermutete Bewegung imitiert. Vor oder nach dieser Erfindung bauten sie kreisförrnige Städte nach dem Muster des Rades. Das ursprüngliche Geflecht von Wegen, Fährten und Pfaden im Umkreis der festen Siedlung imitiert den Baum. Die Straßen der Stadt imitieren die Speichen des Rades, die ihrerseits den Strahlen der Sonne nachgebildet sind. Die Stadt selbst erscheint als das Zen-

trum der Welt, als ihr Nabel. Im Zentrum der Stadt erheben sich - gleich der Nabe im Mittelpunkt des Rades - der Tempel und der Palast, die als die Drehpunkte der Welt gelten.

Anscheinend war das Rad - das des Wagens und das des Weltalls, dargestellt und angeeignet in der Stadt - der praktische Ursprung des in der Reflexion gedachten Kreises, ebenso wie die praktische Vierteilung der Landschaften und Städte den Ursprung des formal (geometrisch) definierten Quadrats oder Rechtecks darstellte. Mithin steht das Rad, nicht ohne vielfältige Vermittlungen, an der Wiege zahlreicher materieller Maschinen sowie auch der Kreisförmigkeit abstrakter Systeme[33]: das Rad der Transportkarren, der Kriegswagen und Invasionsgefährte, das

Folterrad, das Rad der Zeit und der ewigen Wiederkehr, die Sphären des Raumes und des Denkens, die Harmonie der Welt als Figur der Vollendung und des Denkens bei Parmenides; zugleich auch die höllischen Zirkel der Hexerei, die verfluchten Sphären, die Teufelskreise. Das Rad eröffnet und determiniert eine lange Periode. Es ist ebenso revolutionär wie der behauene Stein oder das prometheische Feuer. Es definiert eine *Mimesis,* deren Konsequenzen noch gar nicht alle erfaßt worden sind: jene, in der das ursprüngliche Symbol eine Reihe von Akten kommandiert, die ihm ähnlich sind. Heute gewinnt die *Disjunktion* im Zusammenhang mit der formalen Logik, mit dem Diskurs und seinen Strukturen eine wachsende Funktion in den Tatsachen und im Denken und bestimmt dadurch eine andere Form von Mimesis. Die Spuren dieser ursprünglichen Geschichte, in der sich Mimesis und Poiesis noch vermischten, um sich bald schon zu unterscheiden (während Kosmogonie, Religion und Technologie noch nicht als Teilwissenschaften unterschieden wurden), hat uns Platon bewahrt. Unter den verschiedenen Arten von Bewegung entdeckt die Philosophie eine besonders wichtige: die Bewegung des Rades *(Gesetze, X, 893-894).* In der Rotation verbreitet, erweitert und vervielfältigt sich diese Bewegung aus einem unbeweglichen Zentrum, und dennoch bleibt die bewegliche Form unverändert dieselbe, während die Verlagerung deformiert. Die Bewegung des Rades symbolisiert die Bewegung der Seele und ihr Verhältnis zum Körper. Mehr noch: Die Weltseele trägt und belebt die Welt, wie die Radnabe das ganze Rad zusammenhält und bewegt. Sie »führt die Runde aller Dinge an«, von den Sternen und der Sonne zum Mond und zu den sublunaren

229

(irdischen) Existenzen. Alle Bewegungen des Kosmos imitieren die Weltseele, aus mehr oder weniger großer Nähe und mit mehr oder weniger Fähigkeit zu ihrer zentralen und fundamentalen Perfektion. »Mit Hilfe dieser ihr eigenen Bewegungen führt die Seele alles, was am Himmel, auf der Erde und im Meer ist.« Diese unbeweglichen Bewegungen sind erste Ursachen; die peripheren Bewegungen, die der Körper, sind zugleich Wirkungen und zweite Ursachen.

Nach Platons *Timaios* organisiert der Demiurg den Kosmos, indem er das Intelligible betrachtet und imitiert. Die Ideen liefern ihm das ewige Modell, das er reproduziert, indem er die unvollkommene Masse des Sinnlichen, des Zeitlichen und des Vergänglichen gestaltet. Der Demiurg hat seinen Ort in der Vermittlung. Die abgeleiteten Handlungen und die Worte, die nicht am Anfang stehen, sind gleichermaßen vermittelt und vermittelnd. »Was nämlich irgendeiner von uns sagt, muß wohl notwendig zu einer Nachahmung sich gestalten«, erklärt Kritias am Anfang des Dialogs bzw. des langen Monologs, der seinen Namen trägt. Der Text beschreibt die ideale Stadt in Atlantis. Nach Platon reproduziert sie, durch das Handeln der Götter und göttlichen Menschen, die *»imago mundi".* Sie reproduziert sogar - in friedlichem Nebeneinander auf der Insel Atlantis die beiden »imagines mundi«, die kreisförmige und die quadratische.

Platon definiert bewunderswert genau jene ursprüngliche Mimesis (bei ihm *»metexis",* »Teilhabe« genannt), wie wir sie gefaßt haben: mit ihrem Doppelaspekt, ihrer Hinwendung einerseits zu einem Unerreichbaren, das sie zu fassen und sich einzuverleiben (in einem sinnlichen Werk zu verkörpern) sich müht, und andererseits zu dem, was sich ständig wiederholt und was in die Unordnung, ins Chaos und in die Formlosigkeit entflieht. Daher ist sie eine Vermittlung, eine Teilhabe, die nicht einfach kopiert wie ein Töpfer, der eine vor ihm stehende, ihm äußerliche Vase reproduziert; sie ist eine aktive und kreative Teilhabe, trotz der anfechtbaren Bemerkung des Aristoteles, der die (platonische) *Metexis* der (pythagoreischen) *Mimesis* gegenüberstellte.[34] Nach Aristoteles glaubten allein die Pythagoreer, daß die Dinge und Ideen Imitationen höherer Wesen seien, nämlich Imitationen der *Zahlen.* Das aber ist nicht der Sinn, in dem wir die *Mimesis-Met*exis aufgefaßt haben.

230

Aristoteles konnte den platonischen Begriff und seine Tiefe ich nicht mehr erfassen. Die Zeiten hatten sich geändert. Die Gründungen und Gründer, die Mythen waren in die Ferne gerückt. Der *Logos* beherrschte die Praxis der Stadt, und das Handeln an den *Menschen* (die *Pragmata* und die *Pragmatik,* kurzum: die Geschäfte) trat zunehmend an die Stelle der Poiesis, des kreativen Handelns an den *Dingen,* das seinerseits auf die Produktion des Handwerks und der Sklaven reduziert wurde. Im gleichen Zuge verengte Aristoteles sowohl die Poiesis als auch die Mimesis zu Modalitäten des Diskurses. Poesie ist nun bloß noch etwas verbal Gesagtes. Der Poet imitiert wie jeder Künstler einen Naturgegenstand oder ein menschliches Handeln. Vom Menschen imitiert er die Leidenschaften und die Aktionen. Künstlerische Tätigkeit, eingerahmt und begrenzt von Natur und Praxis, wird nun durch die Worte *poiein* und *mimesthai* resümiert. *Poiesis* und *Mimesis* werden damit zwar präziser, aber sie treten auseinander, verengen sich und sinken tiefer.[35] Die systematische Philosophie umfaßt sie nicht mehr, sondern drückt sie hinab auf die Ebene des Logos und der Pragmata, die sich mit dem praktischen und politischen Leben der Stadt verbinden, aber von den Grundlagen und Gründungen ablösen. Die aristotelische Mimesis wird zur literarischen Tätigkeit, zur psychologischen und diskursiven Funktion: zur Imitation. Die großen Bilder der Weltseele, der himmlischen Sphären, der Erde und der Harmonien sind fast völlig verschwunden. Die Symbole werden stumpf und machen Platz für die Zeichen, für den verbalen und geschriebenen Diskurs.

8. Die Gründung der Stadt - Polis und Urbs

Es versteht sich von selbst, daß der Historiker die Suche nach den Grundlagen und Gründungen der griechischen und römischen Stadt unbegrenzt weitertreiben kann. Er sieht einen geschichtlichen Prozeß, dessen Erforschung er unbegrenzt vertiefen kann, indem er zu den Ursprüngen zurückgeht oder die Ergebnisse verfolgt. Dabei wird er niemals auf eine Schranke stoßen. Nie wird eine unbekannte Macht, eine okkulte (mystische, theologische, philosophische) Kraft ihm sagen: Halt ein, Historiker, du kannst hier nicht weiter! Hier hat eine Erfindung, eine Kreation stattgefunden! Und doch wird der Historiker, mag er noch so

231

weit zurückgehen und noch so tief graben, in jedem Fall auf eine Form stoßen, deren Zukunft keiner der damals Lebenden vorausahnen konnte. Wir haben bereits darauf hingewiesen und müssen es hier nochmals betonen: Der Historiker wird diese Form (Erfindung? Kreation? Entdeckung?) einem Zufall, einem Determinismus oder einem Willen zuschreiben. Gleichviel. Uns interessiert, was aus ihr *werden* mußte. Das Kommende überwindet das Ereignis. Das Mögliche überschreitet das Gegenwärtige und erst recht das Vergangene. Als die griechische Stadt mit der *agora* entstand, wer wußte, wer konnte da wissen, was aus ihr werden würde - und was aus der römischen Stadt, ihrem *pomerium* und ihrem *forum?* Ganz ohne jeden magisch-mystischen Beiklang konnten und können wir hier von einer *Poiesis* sprechen, von einer halb blinden und halb bewußten *Kreation.*

Nach H. Lavedan stammt die römische Stadt von der etruskischen ab (und durch sie von der orientalischen). Diese bestand im wesentlichen aus einer geheiligten Umfassung mit gleichfalls geheiligten Toren. Die Stadtgründung war ein Willensakt - In Etrurien gab es keine spontanen Gruppierungen, was sich erklärt, wenn man annimmt, daß die Etrusker als Eroberer aus Kleinasien gekommen waren. Die Stadt und ihre Gründung ergaben sich aus einem religiösen System. Wenn die Stätte ausgewählt worden war, bezeichneten die Gründer - nachdem sie das Orakel befragt hatten - den Umriß der Stadt mit einem Pflug aus Bronze, der von zwei Rindern, einem weißen Stier und einer weißen Kuh gezogen wurde. Der Pflug mußte das Erdreich nach innen werfen. An den Stellen, wo Tore sein sollten, wurde die Furche unterbrochen, indem der Gründer den Pflug anhob. Das pome*rium (pone muros)* war der Raum, den die Etrusker beiderseits der Umfassungsfurche freihielten und in dem es prinzipiell verboten war, Bauten zu errichten. Das *pomerium* repräsentierte die religiöse Stadtgrenze. Die heilige Verpflichtung fiel mit technischen und militärischen Erfordernissen zusammen: Eine Zone nahe der Mauer mußte von jeder Bebauung freigehalten werden. Während der Gründung einer etruskischen Stadt fanden Opfer zu Ehren der Unterweltgötter statt, zu welchem Zweck man den *mundus* festlegen mußte. In den *mundus* goß man blutige Libationen, an ihm verbrannte man Opfer, bei ihm legte man die Erstlinge nieder. Er wurde nur dreimal im Jahr geöffnet. Alles in allem enthielt die etruskische und römische Stadt also: eine

232

unüberschreitbare Umfassung mit Aufhebung des Verbots für die Tore; einen verbotenen Raum, das *pomerium;* einen geheiligten Ort, Abgrund und Figur der Himmelswölbung, Zusammenfassung der Welt: den *mundus;* einen unverletzlichen, weil gut zu verteidigenden Ort, eine Erhebung, Zitadelle, sowie schließlich einen Versammlungsort, das *forum,* gleichfalls mit Verboten belegt (namentlich für Bürger in Waffen). Diese Stadt ist sehr wohl ein Mikrokosmos, der vor allem durch Verbote und minuziös ritualisierte, mit praktischen Akten verbundene Sakralisierungen gekennzeichnet war.

Es scheint, daß die *ritu* gegründete italische (etruskische und römische) Stadt ursprünglich kreisförmig war und drei Straßen, drei Tempel und drei Tore hatte. Offenbar war die Dreizahl für die rituelle Gründung heilig und strukturell. Erst später hat die viereckig geformte römische Stadt vier Regionen, die sich aus dem Einschnitt zweier großer Straßen ergeben: des *cardo* von Norden nach Süden und des *decumanus* von Osten nach Westen, beide trassiert mit dem *groma,* einem Instrument zur Anpeilung der Sonne.

Insistieren wir auf der Kreisförmigkeit der ursprünglichen italischen Stadt und auf ihren Konsequenzen. Der magische Kreis ist vor allem ein Ort der Verbote. Es wäre gewiß unzureichend, wollte man das militärbegeisterte und eroberungswütige Temperament der Römer allein aus dieser Konstitution ihrer Stadt erklären. Man kann aber wohl zugestehen, daß sie eine gewisse Rolle gespielt hat, vor allem bei der Entstehung ihrer Staats- und Rechtskonzeptionen. Macht und Eigentum erhielten gleich zu Beginn einen magischen Sinn. Das Stadtgebiet war der Raum, in dem Orakelpriester die Eingeweide der Opfer beschauten und die Entscheidungen des Magistrats beeinflußten, wo Magistratsbeamte mit klar definierten und limitierten Rechten die Eingeweide-Beschauer konsultieren konnten, der Raum, in den weder fremde Götter noch bewaffnete Soldaten eindringen durften, wo es verboten war, das Leben durch den Tod zu besudeln. Das war der Rahmen, aus dem ein Staat und eine Rechtskonzeption hervorgehen sollten.

Man könnte sagen: Der vom *pomerium* umgrenzte Raum (einschließlich des forum) war streng geschlossen, aber die Zeit war offen für unbegrenzte Aktionsmöglichkeiten: für Eroberung und Organisierung. Dadurch erklärt sich die Bedeutung der Auguren.

233

Dagegen war die griechische *agora* ein offener, allgemein zugänglicher Ort, der aber die Zeit für die Versammlung der freien Bürger begrenzte. Eine solche Interpretation *a posteriori* ist vielleicht durch unsere Kenntnis der Folgen des damaligen Geschehens bestimmt. Sakralisierung und festliche Begehung hatten unmittelbaren Sinn und weitreichende, allen Gründungen gemeinsame Bedeutungen, insbesondere bei den Etrusko-Römern; bei letzteren begleiteten sie die *Inauguration:* die von Auguren geleistete Vorbereitung des heiligen Umkreises, die Bestimmung der Torstellen und die Festlegung des Tages, an dem die Umfassung mit dem Bronzepflug trassiert werden soll usw. Durch die festliche Begehung dieser Instanzen wurden die Entscheidungen der Autoritäten zu allgemein akzeptierten, anerkannten und von der Gemeinschaft adoptierten Tatsachen. Die Gründungsentscheidungen gingen über in die *Praxis*. Das Volk billigte die Wahl des Ortes und die Wette auf die Zukunft, es akzeptierte mithin auch das Risiko. Durch Annahme der Konsequenzen des inaugurierenden Aktes engagierten sich die Anwesenden mitsamt ihrer Nachkommenschaft für die Fortführung des Unternehmens, für die Erhaltung der entstehenden Stadt. Die Sakralisierung verwandelte das Territorium in exklusives Eigentum der von Priestern, von zivilen und militärischen Häuptlingen repräsentierten Gruppe. Sie proklamierte die ausgrenzende Aneignung des Bodens, d. h. den Ausschluß von Feinden, die Rechte der partizipierenden Bürger sowie die spannungsreiche Zukunft der Eroberungen.

Sakralisierung und Verfluchung hatten also bei der Entstehung der Stadt eine »Funktion«. Sagen wir: Durch Umsetzung in eine gesellschaftliche Sprache (in Worte, Gesten, rituelle Formen) bezeichneten sie die *Poiesis* und brachten sie zum Ausdruck. Später erlaubte diese gesellschaftliche Sprache die Imitation, die *Mimesis.* Anfangs trug das praktische Handeln Ausdruck und Bedeutung in sich. Die Emotion angesichts des »Heiligen« ist ein Hinweis auf die Inhärenz des Sinnes. Später verkamen Sakralisierung und Verfluchung zu offiziellen Inszenierungen, zu Umzügen und Prozessionen, zu ästhetischen Formen und politischen, ideologischen Nutzungen (z. B. Legenden, Folklore etc.), und noch später kamen die simplen Komödien und Parodien, an die keiner mehr glaubt. Die Gründung und das Risiko, die Annahme und das Engagement rücken in die Ferne. In der Antike

dauerte es Jahrhunderte, bis die Spaltung endgültig vollzogen war. Am Ende verschwand der Ausdruck, und die Bedeutung fiel aus den vollzogenen Gesten und Akten heraus. Die Mimesis folgt zwar der Poiesis, aber sie hat sich nur langsam von ihr gelöst. Die Poiesis charakterisiert sich durch ursprüngliche Einheit der Elemente, die im folgenden auseinandertreten: Technizität, Weltbild, Handeln an Dingen und an der Gruppe, Präsenz des Volkes, Entscheidungen der Führer, festliche Begehung. Sie weicht einem tätigen, d. h. in einer bestimmten Praxis gelebten Kompromiß zwischen Ritus und technischer Anforderung, zwischen der mysteriösen Macht, die man den Gründungsentscheidungen zuschreibt, und der realen Geschicklichkeit, die selber doppelt ist, insofern sie sowohl die Dinge wie die Menschen betrifft.

In seinem Buch *La vie quotidienne à Rome* hat Jérôme Carcopino, ein guter Kenner der römischen Welt, an das Gründungszeremoniell und seine Bedeutung erinnert: »Aus diesem heiligen *Orbis,* der sich vor ihren Verschanzungen und späteren Mauern erstreckte und dem sie gleichsam als Kürzel ein antizipierendes Bildnis bot, hat die *Urbs* ihren Namen, ihre ursprüngliche Definition und ihren übernatürlichen Schutz gewonnen. [...] Doch wenngleich das *pomerium* auch in klassischer Zeit seine religiöse Bedeutung behielt und die politische Freiheit der Bürger weiterhin schützte, indem es den Aufmarsch der Legionen ausgrenzte, hat es doch aufgehört, die Stadt einzugrenzen« (S. 26). Das *pomerium* ist nun *symbolisch* geworden. Carcopino zeigt die magische (heilige und verfluchte) Funktion des Kreises sowie die Herausbildung des Symbolismus aus der ursprünglichen Realität und ihrer religiösen Interpretation. Weiter unten in diesem sehr anregenden Buch wird eine Beziehung zwischen der Stadt, der Wohnung und der Kleidung herausgearbeitet. Die römische Toga (von *tegere,* »bedecken«) war ein breites Kreissegment aus weißer Wolle mit einem Durchmesser von 2,72 Metern. Durch ihre Rundung unterschied sie sich von allen Kleidervarianten, die aus dem griechischen *himation* hervorgegangen waren. Die Griechen übertrugen ihre Vorliebe für gradlinige Architektur auch in die Art, sich zu kleiden. Sie ließen dem Stoff, in den sie sich hüllten, die geraden Ränder und scharfen Ecken, die er durch die Herstellung bekommen hatte. Die Griechen, so der Autor unter Berufung auf Léon Heuzey, zogen wunderbare Wirkungen aus diesen elementaren Formen, die der Schlichtheit ihres Ge-

schmacks und der Klarheit ihres Geistes so gefielen. Vermerken wir hier nebenbei, daß der Leser nicht begreift, wieso die Kreisform weniger schlicht und klar als die quadratische oder rechtwinklige sein soll. Der Unterschied liegt anderswo: im Kontext. Der Kreis schließt sich im Raum und öffnet sich zur Zeit. Das Viereck öffnet sich im Raum und verschließt sich gegen die Zeit. Doch wie dem auch sei, Carcopino stellt richtig fest: »Die Etrusker und später die Römer, die früh den Bogen in ihr Bausystem eingeführt hatten und ihre Tempel gern nach einem kreisförmigen Plan errichteten, haben ebenso auch die Ecken ihrer Gewänder abgerundet. « Man wiederholt nicht; man imitiert auch nicht eigentlich: Man *erfindet,* den Blick des Denkens stets auf die dominante und ursprüngliche Form gerichtet, in allen Bereichen, in Architektur, Kleidung, vielleicht auch diversen Objekten des alltäglichen Gebrauchs. Diese Hinweise könnten und müßten sich durch minuziöse archäologische und historische Untersuchungen bestätigen lassen. Gewiß

erklären sie uns noch nicht befriedigend den Unterschied zwischen der agora und dem *forum,* zwischen der griechischen und der römischen Stadt. Auch klären sie noch nicht die Bedingungen, unter denen die großen Formen der Logik und des Rechts daraus hervorgegangen sind; aber sie bringen uns auf den Weg. Sie zeigen uns eine geschaffene und gleichwohl schaffende *Mimesis* als Ausfluß und Derivat einer *Poiesis.*

Die Götter des antiken Olymp hatten nichts Allegorisches an sich. Einerseits waren sie an einen Ort gebunden: Sie hingen von lokalen Kulten ab. Die Hauptgötter wurden an mehreren Orten verehrt, lösten sich aber niemals von besonderen Plätzen und bestimmten Ereignissen (Riten) ab. Andererseits bezeichneten sie menschliche Kräfte: Liebe, Mut, technische Geschicklichkeit, Fähigkeit zu materiellem und intellektuellem Austausch usw. Mithin konnten sie Tätigkeiten anleiten. Sie inspirierten Werke. Anrufungen und Beschwörungen waren nicht bloß Worte. Auch als die Götter symbolisch geworden waren, als der Diskurs und die geschriebenen Zeichen vorherrschten, lebten die Götterfiguren und ihre hervorgehobenen Orte (der Himmel, die Erde, das Meer, das Geschlecht - Athen, Zypern, Delphi, Olympia, Delos) in der Sprache der Griechen weiter. Sie beeinflußten die Zeit und den Raum, die Objekte, die Handlungen und die Situationen. Die antike Mythologie stellte jene Einheit von Mensch und Natur

236

wieder her, die durch die Stadt, die Abstraktion und den Gebrauch der Zeichen und Zahlen zerstört worden war. Sie spielte die Rolle einer lebendigen und erlebten Vermittlung - zugleich Phantasie und praktisches Tun, Bildnis und Tätigkeit, die selber natürlich und zugleich gesellschaftlich war. Damit war sie viel mehr als nur ein Bedeutungssystem oder eine Kombination signifikativer Elemente. Sie war ein gleichzeitig politischer und religiöser *Lebensstil* mit spezifisch »heidnischen« Zügen. Daher rührt die kreative Kraft dieser Mythologie hoch über der ideologischen Illusion, die den »Glauben« bewirken mochte, hoch über der magischen Illusion, die durch Benutzung der göttlichen Namen und Gesten die Natur zu zähmen meint. »Die griechische Kunst setzt die griechische Mythologie voraus, d. h. die Natur und die gesellschaftlichen Formen selbst schon in einer unbewußt künstlerischen Weise verarbeitet durch die Volksphantasie.« (Marx[36]) Die antike Mythologie gibt uns ein bewundernswertes Beispiel von spontaner *Poiesis,* ursprünglicher und erster, sich selbst »unbewußter« Kreation, gefolgt von einer gleichfalls lebendigen, kreativen *Mimesis,* die diese Poiesis, aus der sie abstammt, noch weiter verlängert.

9. Bildung der Formalismen

Wir haben mehrfach den Ausdruck »gesellschaftliche Sprache« verwendet. Hätten wir damit übersehen, daß jede Sprache gesellschaftlich ist? Nein. Wir wollten vielmehr, indem wir dem Substantiv dieses Beiwort anfügten, auf gewissen Punkten der realen Sprache in der realen Gesellschaft, in der Praxis insistieren. Diese gesellschaftliche Sprache unterscheidet sich ebenso vom Selbstgespräch wie vom reinen (logischen) Diskurs und von der literarischen Sprache. Sie wird nicht nur gesprochen, sondern agiert und erlebt. Gesten unterstützen und kommentieren die Worte, Gesten, die oftmals bei beiden Partnern, die miteinander in Beziehung treten, geregelt und sogar ritualisiert sind. Der Kontext geht bis zur Kleidung (Beispiel: die Robe des Advokaten, das Meßgewand des Priesters etc.). Die gesellschaftliche Sprache ist *mimisch* und *mimetisch.*

Wir können annehmen, daß die rituellen Gesten bis in die archaischen Zeiten zurückreichen und daß die Ethnologen im

237

stande sind, den Weg ihrer Entsakralisierung nachzuzeichnen. Anscheinend galten rituelle Gesten und Worte als geeignet, die Natur durch eine Art Übernatur aus okkulten Kräften und Eigenschaften zu beeinflussen. Reziprok dazu erhielt und erwartete man sich wirksame Beeinflussung dieser Übernatur durch ein reales oder fiktives Handeln an der Natur, und zwar zunächst mit Hilfe von Gesten und Worten. Als Ausgangspunkt dient die Ambiguität von »heilig« und »verflucht« - eine vielfältige Ambiguität, da das »Heilige« in einer ursprünglichen und dunklen Beziehung zum »Biologischen« steht. Man sucht die Wirksamkeit in einer Folge von ineinandergeketteten Worten und Gesten, die isolierbar, wiederholbar und zugleich mehrdeutig und rigoros sind: mehrdeutig im Sinn, rigoros in der Form. Auf diese Weise entsteht ein Formalismus inmitten einer Konfusion (heilig-verflucht, Naturübernatur) und selbst noch in einer (ökonomischen, gesellschaftlichen, ethischen etc.) Totalität. Anscheinend lösen sich die am festesten verketteten, am tiefsten begründeten und am besten rhythmisierten Gesten von den anderen ab, um die beste und »reinste« Form zu bilden. Damit profanieren sie sich. Paradoxerweise bestimmt die derart formalisierte und ritualisierte Konvention eine *zwanglose Natürlichkeit,* die sich zwischen die grobe Natur und die störende und gestörte Künstlichkeit stellt. Die entheiligenden Formalismen, die sowohl die religiösen Liturgien als auch die magischen Formeln der Hexerei beiseite lassen, dienen gleichsam als Stütze und Gußform im Chaos der Gesten und Wörter in den menschlichen Beziehungen. Sie geben dem Unförmigen eine Form. Indem sie eine zwanglose Natürlichkeit bestimmen, definieren sie eine Ungezwungenheit, eine Anmut, mithin eine Schönheit, eine Perfektion, eine Harmonie. Die gelungensten Formalismen werden *exemplarisch.* Die Philosophie, die sich wie von selbst mit diesen gesellschaftlichen Formalisierungen verbindet, ist der Platonismus. Doch außerhalb jeder Philosophie gehen sie auch in die *Urbanität,* in die *Zivilisiertheit* und folglich in die Zivilisation ein. Die Anmut aktualisiert eine zugleich fiktive und reale Vermittlung zwischen

Mensch und Natur, zwischen Kultur und biologischer Realität. Es vollzieht sich eine Art Aneignung der Natur durch das Gesellschaftliche und des Gesellschaftlichen durch die Natur - eine gewiß unvollständige und entfremdete Aneignung, aber immerhin eine, die besser als gar nichts ist.

238

Erwähnen wir von diesen Formalismen, die ins Alltagsleben eingegangen und durch die Zeit in ihrem Gebrauchverkrustet worden sind, die Riten und Formen der Höflichkeit mit ihrem aus feudaler Zeit stammenden eigentümlichen Symbolismus (der Händedruck und der Handkuß), mit ihren magischen Formeln ("Alles Gute!«, »Auf Wiedersehen!«) und mit ihren Opfergaben (»Zigarette gefällig?«). Am Anfang also die Idee oder das Projekt einer Kommunikation durch den Kontakt, einer Gemeinschaft in der wechselseitig-gleichzeitigen Geste, in der Pantomime der Begegnung. Erwähnen wir auch die seltsamen Formalismen der Justiz und ihres Apparates oder jene, die Eigentumsübertragungen regeln (die Formeln notarieller »Akte«). Sie alle sind direkt oder indirekt institutionalisierte Bedeutungssysteme, die aus Formen- konstituiert worden sind und nun die reglementierten und gemimten Akte perpetuieren.

Diese Formalismen bestimmen mehrere besondere Arten oder Typen von *Mimik* oder *Mimetismus* (also *Mimesis),* die wir hier nur aufzählen wollen: die Etikette, das Zeremoniell den Code der Stoffe, mithin den Manierismus und den Ästhetismus - all das, was den Akten, den Objekten und den Situationen eine Parodie von Stil verleiht. Die Form muß stets wiederholbar sein, und darin liegt ihre Solidität und Strenge. Gleichwohl wird sie niemals nur einfach und schlicht wiederholt: Sie wird adaptiert. Das Allgemeine muß dem Besonderen Rechnung tragen und selbst noch die unerreichbaren Einmaligkeiten der Wesen und der Situationen berücksichtigen. Wir bewegen uns in der Mischzone der *Mimesis.* Der Formalismus, Einschränkung der Natur und zugleich Ausrichtung der Gesten, kann eine Ethik verleihen. Er kann auch eine Ideologie übernehmen oder an ihre Stelle treten. Er kann zu einer Dramatisierung gelangen und sich sogar dem Tragischen öffnen. Gefahren und bedrohliche Situationen werden fiktiv und zugleich real mit der noblen Geste gemeistert. War es nicht die auch in Gefahren zu wahrende, Emotionen beherrschende *Noblesse der Haltung,* die den französischen Dramatikern des 17. Jahrhunderts als Triebkraft des Tragischen diente? Ist sie nicht das Geheimnis des großartigen Auftritts und der Parade? Ein natürlich gewordener oder als natürlich geltender Ästhetismus wird in Frankreich Usus und Tradition; tradiert von einer Klasse zur anderen, von einer Gesellschaft zur anderen, durchzieht er die Jahrhunderte.

239

Muß man zu den überkommenen Großformen, zu denen das Recht und die Logik gehören, nicht auch den *seltsamsten aller* Formalismen zählen: den der höfischen *Liebe*? Zu Beginn, bei seiner Entstehung oder, wenn man so will, in seinem Fundament, eine verrückte Idee, die verrückteste aller Ideen, das tollste aller Projekte - die einzige Liebe eines einzigen Wesens für ein einziges anderes Wesen. Das Unmögliche, gedacht und gesetzt als Unmögliches, wird im gleichen Zuge als absolut Mögliches, als Grund des Sinnlichen gesetzt. Das andere Wesen ist unerreichbar, man weiß das sehr wohl, und das Absolute läßt sich niemals im Relativen fassen. Das geliebte Wesen ist doppelt fern, im Körper und in der Seele. Der Liebende macht sich anheischig, diese Unmöglichkeit zu verwirklichen, mit all seiner Kraft nach dem Unerreichbaren zu, streben, unablässig im Willen zum Absoluten zu leben. Schluß mit der Trennung und Gespaltenheit! Hier, in dieser Tollheit, ist die ursprüngliche Poiesis evident. Welcher mysteriösen Grausamkeit, welcher Kraft bedarf es, um diese Liebe in Angriff zu nehmen? Hier haben wir die große Tollheit des Abendlandes, Schöpferin einer Unzahl von Situationen, die uns ein Dasein in Plattheit erspart. Bis zum heutigen Tage war sie der einzige *Stil,* den der Okzident hervorgebracht hat, seine einzige Größe, zusammen mit ihrem Gegenteil: der Akkumulation (von Erkenntnissen, von Kapital).

10. Trennung und Uniformierung

Betrachten wir nun, unter dem Zeichen der an die Stelle des Stils getretenen Kultur, die charakteristischen Verschiebungen und Verzerrungen der großen Trennung. Wir wissen bereits, daß der Zerfall in getrennte Sektoren Hand in Hand mit einer allen Sektoren gemeinsamen Uniformierung geht. So treten im Alltagsleben die Arbeit, die Freizeit und das Privatleben auseinander, desgleichen die drei anderen Elemente der Alltäglichkeit: Objekte, Tätigkeiten und Situationen. Jedes geht in seine Richtung, doch in jedem Sektor grassiert dasselbe Gesetz des quantitativen Wachstums und der mimetischen Uniformierung.

Die Rolle der technischen Objekte wird vorherrschend und bestimmend. Das Auto, ein gewöhnlicher Gebrauchsgegenstand, tritt in den Vordergrund und verwandelt sich unter unseren

240

Augen zum Leitobjekt unserer »westlichen« Welt. Es determiniert prägnante Bedeutungen; es verlangt kolossale

Investitionen, die Umwandlung, die Ausweidung ganzer Städte. Das Auto ist der Kopf des »Systems« - soweit es tatsächlich »System« gibt und nicht nur, eine Abfolge empirisch erlittener Nötigungen.

Zur selben Zeit wird der Konsum von Grund auf umgebrochen. Der große Kapitalismus ist im Begriff, auf seine Weise das Distributions-»System« zu rationalisieren. Angesichts einer als essentiell geltenden Distribution scheint sich die Rationalität nunmehr auf sämtliche ökonomischen Tätigkeiten auszudehnen. Man geht bereits über die Studien zur Erforschung des Marktes und die Beeinflussung der Bedürfnisse durch die Werbung hinaus: Die heutigen Supermärkte repräsentieren, wie ihre Apologeten sagen, den neuen *Stil* des Konsums.

In dieser »Objektwelt«, die als totales Spektakel präsentiert wird, in dieser »gegenständlichen« Welt der Supermärkte kopieren die gewöhnlichen Gebrauchsgegenstände die technischen Objekte als ihr unerreichbares Modell. Zwischen dem gebräuchlichen Gegenstand und der hohen Technizität liegt die Distanz von der Kaffeemühle zur Weltraumrakete. Doch auf ihrer niedrigen Ebene sind die vertrauten Objekte ähnlich wie die hochtechnisierten Aggregate strukturiert und funktional (d. h. sie sind Thema einer doppelten Analyse, der ihrer Struktur und der Zusammensetzung ihrer Bestandteile sowie der ihrer Funktionen, die von der Kombination dieser Teile gewährleistet werden). Zudem verschärft sich der *mimetische* Charakter der Gebrauchsgegenstände zusehends, da die Herstellung selber zur *Mimesis* wird: Mit der Chemie der großen Moleküle und mit den neuen Plastikstoffen tritt an die Stelle der *Montage* der Guß. Man gießt die Plastikmasse in eine Form, die ihr Gestalt gibt. Das Objekt wird durch direkte Reproduktion produziert.

Die derart mimetischen Objekte bilden ein komplettes Sortiment: eben jenes, das man in den Warenhäusern und Supermärkten bewundern kann und das jenen Stil oder Mangel an Stil besitzt, den man den »Kaufhausstil« nennt. All jene Objekte, von Möbeln bis zum Käse, sind weder schlecht noch gut, weder häßlich noch schön: Sie sind *nützlich.* Bilden sie Systeme? Ja und nein. Ja, sie bilden ein umfangreiches System, das durch den operativen (strukturellen und funktionalen) Charakter des agierenden analytischen Verstandes bestimmt wird. Es gibt sogar

241

Teilsysteme, insofern Leitobjekte dominieren und bestimmte Optionen erzwingen (das Auto) oder zu Konsequenzen in der Alltäglichkeit führen (das Fernsehen). Doch diese Teilsysteme außer im Falle ihrer Institutionalisierung und Bürokratisierung brechen sich und integrieren sich in das allgemeine System des Objekts in der Gesellschaft. Und man weiß nicht mehr, ob überhaupt noch »System«, d. h. rationale Kohärenz vorliegt; denn immerhin gibt es bekanntlich auch den *Schein* von System (den trügerischen, halb auf Fiktion, halb auf Realität beruhenden Schein), die Rationalitäts*illusion*, die zur Suche nach Rationalität und Kohärenz auffordert, ohne daß diese je anders sich zeigen als im Verweis aufs Absurde, wie z. B. im Staat und in der Bürokratie.

Die Untersuchung der kleinen technischen Gegenstände - der *gadgets* -bringt keine Klärung. Die technische Rationalität jedes einzelnen Geräts sagt noch nichts über das Ensemble aller Objekte, das sehr wohl absurd sein kann. Und es ist das Ensemble aus pseudotechnischen Gegenständen *(gadgets)* und funktionalen (nützlichen) Objekten, mit dem die hohe Technik und die Führer der Gesellschaft das Alltagsleben als kolonisierten und unterentwickelten Sektor der Praxis traktieren. Warenhäuser und Supermärkte sind analog zu den früheren Handelsniederlassungen in Kolonien.

Die technischen Objekte erheischen rationale *Verhaltensweisen.* Gemessen an diesen Verhaltensweisen ist die oftmals dazutretende Affektivität und Emotionalität stets absurd. So ist es absurd, das Automobil als ein Machtmittel, als eine Gelegenheit zu sportlichem Wettkampf auf den Straßen oder als weibliches Wesen (Frau oder Geliebte) zu betrachten. Es ist beklagenswert, wenn einer grob wird und seine Kultiviertheit ablegt, sobald er sich ans Steuer setzt. Doch diese Residuen an Emotion und Affektivität bringen ein kleines Stück Phantasie und Varietät in die Verhaltensweisen. Der rationale Fortschritt besteht genau darin, sie zu beseitigen. Das heißt, daß die Verhaltensweisen zur Uniformität tendieren. Sie kopieren sich gegenseitig.

Unter dem Zeichen der analytischen Trennung und des Auseinandertretens der Teile verankert sich tendenziell die Uniformität. Der Umstand ist paradoxer, als es zunächst scheint. Wir wissen, daß die Komplexität eine Homogenität verbirgt und daß die Unterschiedlichkeit eine Gleichschaltung verschleiert. Die Leute

242

imitieren. Imitation ist kein individuelles Phänomen, keine Beziehung von Individuum zu Individuum. Sie ist ein gesellschaftliches Verhältnis: eine Form, die Konformität und breiten Konformismus erzeugt. An die Stelle der autonomen Tätigkeiten sind »Haltungen« getreten, und Haltungen sind *Mimiken.*

Analog zu dieser Ersetzung der Tätigkeit durch »Haltungen« und Mimiken sind »Rollen« an die Stelle der empfundenen und erlebten Situationen getreten. Man sehe nur, wie die Psychologen und Soziologen diese Haltungen, Verhaltensweisen und Rollen konstatieren: Sie erforschen sie ohne jede Kritik und billigen so die Mimesis und das Reich der Mimesis (des analytischen Verstandes, des Diskurses und der analytischen Rationalität), ohne die Grundlagen

zu erkennen, also ohne etwas zu klären und zu erklären. Sie akzeptieren mithin - ohne weiteres, wie selbstverständlich, gleichsam als ewige Forderung der Gesellschaft - die allgemeine Tendenz zur Stereotypie und die Neigung zu imitierender Orientierung an den Idolen und Olympiern der modernen Welt. Für uns jedoch definiert gerade diese ambivalente Orientierung, dieser Zwischenbereich zwischen der Wiederholung und dem Unerreichbaren nichts anderes als die *Mimesis.*

Kann man den Menschen in der modernen Welt vorwerfen, daß sie »unbewußt« auf die Mimesis setzen, daß sie imitierend leben und imitieren, um zu überleben? Nein: Sie sind frei, zu frei, verlassen. Der Individualismus stirbt, und das Individuum triumphiert. Doch in seinem Pyrrhussieg weiß es nicht mehr, wen es für sein Scheitern, für seine Niederlagen verantwortlich machen soll. Vereinzelung und Vermassung schließen einander nicht aus, wie man in der »Belle Epoque« noch glaubte. Im Gegenteil. Das Individuum konstituiert sich heute dadurch, daß es anderen Individuen, deren Individualität es als vollständig und vollendet voraussetzt, ein allgemeines Bild von Individualität entlehnt. jene anderen handeln ebenso, sie machen sich einem Bilde konform: entweder einem äußeren oder einem, das sie von sich selber abgeben wollen und das man ihnen abverlangt.

David Riesmans Analysen in *The lonely crowd* sind interessant, aber unzulänglich: Sie beziehen sich auf eine Periode der amerikanischen Gesellschaft. Es stimmt, daß zu Zeiten, als es lebendige Gemeinden - communities - *gab,* die Mitglieder dieser Gemeinden einander entsprachen, miteinander kommunizierten und sogar gemeinschaftlich lebten, ohne einander imitieren zu müssen,

243

ohne sich ähnlich zu sein, außer in ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinde. Sie wurden gestaltet (geformt) durch die engen, begrenzenden, aber »formierenden« Bedingungen der Gemeinde, ihres Stils, ihrer organischen Einheit (die nichts mit »System« zu tun hatte). Unter diesen Bedingungen waren die Individuen, wenngleich kaum individualisiert und ohne Kenntnis des Individualismus, durchaus Charaktere und hatten Charakter. Die Epoche der *communities* war auch die der Charaktere. Im Begriff des »Charakters« steckt sogar noch ein Schatten oder eine Spur von *Poiesis.* Man weiß, daß der »Charakter« (der gute oder schlechte) heute, in der Periode der *»patterns«* tendenziell verschwindet. Riesman zufolge kam nach der *community* die Periode des autonomen Bewußtseins (des *»inner directed man«).* War aber dieses Bewußtsein nicht bereits von *außen* gelenkt, war seine Autonomie nicht ebenso fiktiv wie real, also halb real und halb illusorisch? Und als dann der *»other directed man«* aufkam, war da die gesellschaftliche Orientierung und Organisation, die er akzeptiert, nicht schon im Grunde seines individualisierten Bewußtseins gefordert und verlangt worden: in dem des verlorenen und verwirrten, irreal gemachten und sich selbst überlassenen Individuums, bar jeder Moral, gegen die es sich auflehnen kann, ohne sichtbaren Feind und ohne Gott, gegen den es den Teufel machen könnte? Die von außen kommende »Leitung«, die die Soziologen zu konstatieren glauben und die sie tatsächlich als bürokratische Organisation der »industriellen« Gesellschaft konstatieren, kommt in Wahrheit von *innen:* aus der ungewissen und sinnentleerten Freiheit, die sich darin aufopfert, frei zu reproduzieren und demokratisch zu kopieren.

Im Reich der Mimesis verschwindet das Individuum tendenziell. Wir sagen nicht, daß es aktuell verschwindet, und schon gar nicht, daß es etwa per Dekret eines unabänderlichen Schicksals verschwinden müsse. Wir beschreiben und erklären eine Tendenz, einen Druck. Das Individuum ist nur noch *residual. Wo* der *Charakter* schwindet, verbreitet sich die *Person:* der Mann oder die Frau, die eine Rolle, Gesicht und Maske, Gesten und Wörter kombinieren, *um etwas zu leisten;* um zu tun, was man von ihnen erwartet, um die Anforderungen ihres »Status« oder »Standards« zu erfüllen, um den Imperativen der Karriere und der Hierarchie Genüge zu tun. Diese Person aus Fleisch und Bein hat nicht die Klarheit der »Personen« des Romans oder des Films, jener zurück

244

gebliebenen und den »Charakteren« noch zu nahen Figuren. Die wirkliche Person hat keine Konturen außer denen, die sie bekommt, indem sie abschneidet, was übersteht. D iese wirkliche Person hat wenig Wirklichkeit an sich; sie ist nicht mehr die »Persönlichkeit« der klassischen Literatur, sondern eine Person auf der Suche nach einem Autor, die keinen anderen Autor als sich selber findet und der ihr eigenes Drama über den Kopf wächst.

Es liegt etwas Beunruhigendes in der Analogie oder Homologie der folgenden drei Elemente: Gewicht der Methodologie des *Modells* und der Simulierungen in den heutigen Wissenschaften, besonders in den Sozialwissenschaften - Gewicht der *patterns* im wirklichen Leben der Gesellschaft - Gewicht der aktiven Gesellschaftsgruppen, die bewußt oder nicht auf die Mimesis setzen, d. h. der Bürokratie und Technokratie. Die Entsprechung ist derart eng, daß die wissenschaftlichen Repräsentanten der Technokratie glauben, sie repräsentierten die Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit, weil sie *Modelle* benutzen und *patterns* studieren. Doch der unkritische Charakter dieser Erkenntnis (die eher eine Anerkennung ist) weckt die Aufmerksamkeit. Der Positivismus enthält stets eine Akzeptierung. Die derart gefaßte Wissenschaft ist ein Teil jener »positiven« Realität, die sie zu erkennen behauptet und die sie tatsächlich insofern kennt, als sie ihr selber angehört. Doch wie schon zu Zeiten von

Marx steht die Situation auf dem Kopf, und das Denken stellt sich auf die Füße; es beginnt wieder zu gehen, sobald es eine kritische Gangart einschlägt.

Dennoch sind die neuen Wissenschaften (die Informationstheorie, die Kybernetik, die Methodologie der Modelle und Simulacren) durchaus *totalisierend,* und das totalisierende Wachstum der Konformismen im Verhältnis zu den *patterns* sowie die Existenz gesellschaftlicher Gruppen, die von diesem Konformismus leben und sich bemühen, durch totalisierende Aktivität an die Macht zu kommen (technokratische Planungsstäbe) verdienen Beachtung. Der Strukturalismus neigt in der Tat dazu, die Gesellschaft effektiv zu strukturieren, um so mehr, als die Gruppen, die ihn repräsentieren, nicht nur über theoretische Wissenschaften verfügen, sondern über totalisierende Techniken in der Praxis: zum Beispiel die Erfassung der Bevölkerung auf Lochkarten.

245

11. Die »Welt des Bildes«

In der Diskrepanz zwischen Objekten, Situationen und Tätigkeiten (oder eher zwischen Dingen, Signalen, Rollen und Haltungen) bedarf es der Vermittlungen zwischen diesen getrennten und jeweils auf eigene Rechnung uniformierten Elementen. Die Sprache hat von jeher die Vermittlerrolle gespielt (als Mittel, Instrument und etwas Zusätzliches: als Element und *Milieu* des reflektierenden Denkens, wie das Wasser das Element und Milieu des Fisches ist). Zur Vermittlung durch die Sprache fügt sich nun auch die Vermittlung durch das Bild.

Liefert das Bild eine Sprache, und inwiefern kann man von einer Sprache der Bilder (oder der Töne) sprechen? Der Mißbrauch der Sprache, d.h. des Diskurses, den die zeitgenössische Reflexion als den Prototyp der Realität und Intelligibilität betrachtet, zwingt uns, die Frage zu stellen. Es ist schwierig, darauf angemessen zu antworten. Sicher ist zunächst, daß die Leute (die Fotografen, Filmemacher, Zeitungsmacher, Redakteure etc.) Bilder benutzen, um zu sagen, was sie sagen wollen. Das Bild, das als Zeichen dient, impliziert ein Verhältnis von Signifikant und Signifikat. Man hat auch schon von »filmischem Diskurs« mit dazugehöriger Rhetorik gesprochen (Cohen-Séat). Es gibt im Bild einen expressiven und einen signifikativen Charakter, und unter den Bildern gibt es sowohl Symbole als auch agierende Zeichen. Schließlich fügt sich das Bild ebenso wie die Sprache einem »Erlebten«, das gleichzeitig individuell und kollektiv ist, behandelt und bezeichnet wird. Dennoch kann man sich fragen, ob das Verhältnis von Signifikant und Signifikat im Bild dasselbe wie in der Sprache ist. Die Wörter und Sätze bezeichnen Allgemeinheiten (Begriffe und Aussagen) und dringen nur mit Mühe zum Besonderen und Einmaligen vor, nur durch das Allgemeine. Allein der einzigartige, lebendige, poetische Ausspruch (la *parole)* vereint das Einmalige, das Besondere und das Allgemeine im Universalen. Demgegenüber designiert oder denotiert das Bild die Einmaligkeit und Besonderheit und vermag das Allgemeine nur durchs Besondere zu erfassen. Im abgebildeten oder imaginären »Erlebten« vollziehen sich eher auf der Ebene der Emotion als der Repräsentation - bestimmte Prozesse, die der Diskurs nur indirekt hervorrufen kann, nur durch die Geste, die Mimik, die Haltung, die den Diskurs unterstreichen und ihm ein Surrogat des lebendigen

246

Wortes beifügen. Schließlich, letzter Punkt: Das Bild fügt sich anscheinend nicht jenen Dichotomien, binären Gegensätzen, syntagmatischen Kontrasten und paradigmatischen Oppositionen, die der heutigen Linguistik zufolge den Diskurs auf allen Ebenen charakterisieren, von den Phonemen bis zur Zusammenstellung der Sätze.[37]

Aufgrund dieser Überlegungen äußern wir einige Vorbehalte gegenüber einer allzu engen Analogie zwischen Bild und verbaler Sprache (wie auch zwischen Sprache und Musik). Mit ähnlichen Vorbehalten gegenüber einem Mißbrauch des Terminus »Welt« kann man, wenn auch nicht ohne die gebührende Vorsicht, von einer »Welt des Bildes« und einer »Welt der Wörter« sprechen und die Überlagerung, die Interferenzen, die Einheit und die Konflikte dieser beiden »Welten« untersuchen.

Es wäre übertrieben, wollte man unsere ganze Zivilisation durch das Bild definieren. Der Ausdruck »Zivilisation des Bildes« ist ebenso wahr und ebenso falsch wie ein Dutzend andere: Zivilisation des *gadget,* der *Jukebox,* des Nylon, der Technik, der Freizeit usw. Doch wenngleich es zu weit ginge, eine historischsoziologische Definition daraus abzuleiten, ist die große Bedeutung des Bildes nicht zu bezweifeln. Seine Ausbreitung von den ersten Anfängen der Fotografie (Mitte des 19. Jahrunderts) bis zum Fernsehen (Mitte des 20. Jahrhunderts) war ohnegleichen.

Das Bild scheint vergleichbar mit der Tatsache zu sein. Es erscheint als etwas Gegebenes, analog zur Empfindung und Wahrnehmung in der klassischen Psychologie, als etwas Objektives, kurz, als ein Stück Wirklichkeit. Dabei ist es, als einzelnes Foto ebenso wie als Bilderfolge, höchst zweideutig, ja mehr als zweideutig. Es ist Traum und Erinnerung, Flucht aus dem Wirklichen, ohne den Bezug zur handgreiflichen Wirklichkeit zu verlieren, ohne sich in einer transzendenten »anderen Welt« aufzulösen. Es schwebt zwischen Realem und Irrealem (oder Surrealem), ohne Koinzidenz mit einem dieser Begriffe, die ihm vielmehr seine unerreichbaren Grenzen weisen. Es hat stets mehrere Bedeutungen und läßt den Betrachter in einer unruhigen, zuweilen schmeichelhaften und angenehmen, meist aber

peinvollen Erwartung.

Es gibt also bis zu einem gewissen Grad tatsächlich eine »Welt des Bildes«. Sie ist nicht mehr das Imaginäre von einst, das auf den Symbolen, auf ihrer beschwörenden und Teilhabe schaffenden

247

Kraft beruhte. Die alte Magie der Symbolismen schleuderte ihre letzten, oft hellstrahlenden Blitze am Vorabend jener gewaltigen Promotion des Bildes, die wir hier zu begreifen suchen: in der Romantik. Heute ist das Imaginäre des Bildes nicht mehr Magie; es hat nichts mehr von der Kraft und Frische jener romantischen *Poiesis,* des *Goldnen Topfes* von Hoffmann oder der Dichtungen Hölderlins, die in den Traum versetzten, Distanzen beseitigten, mit den verschwundenen Helden identifizierten. Das moderne Imaginäre ist ein gesellschaftlich Imaginäres. Es bleibt in der Zweideutigkeit. Die Projektion und Identifikation, wie sie Edgar Morin beschreibt[38], haben keinerlei Frische, keinerlei Kraft. Sie überschreiten kaum die Grenzen eines kompensierenden und kompensierten Unbehagens. Sie versetzen nirgendwohin.

Das wichtigste für unsere radikal kritische Analyse ist jedoch, daß das Bild *Reproduktion* von jemand oder von etwas ist: Reproduktion einer Tatsache, eines Aktes, eines realen oder fiktiven Ereignisses. Die Reproduktion als solche kennt keine Grenzen. Ein Foto kann in Millionen Exemplaren zirkulieren, und einen Film kann man so oft man will kopieren; nur die Kosten begrenzen die Zahl der Kopien. Gleichwohl ist die reproduzierte Figur selbst (sei es ein klassisches Gemälde, ein Autounfall, Marylin Monroe oder die Königin von England) als solche unerreichbar. Das Bild steht zwischen dem Repetitiven als seiner unteren Grenze und dem Unerreichbaren als seiner oberen. An der Untergrenze fällt es in die Banalität; in der Nähe der Obergrenze streift es die Einmaligkeit des ursprünglich und anfänglich gegebenen Seins und Ereignisses. Was wir hierin wiedererkennen, ist die allgemeine Definition der *Mimesis.*

Die »Welt der Wörter« gilt als wahr oder als falsch. Der Diskurs ist ohne Zweifel entweder kohärent oder nicht kohärent. Und die »Welt der Bilder«? Sie ist täuschend oder enttäuschend. Das Bild überhöht oder setzt herab. Es distanziert in die wundersame Ferne der Transzendenz oder bringt in die unverschämte Nähe der Vertraulichkeit. Darin liegt seine Rhetorik. Das Bild scheint bloß zu *denotieren,* dies oder das zu designieren. Zugleich *konnotiert* es. Soweit es überhaupt aus der Zweideutigkeit heraustritt, ist es entweder ganz und gar mystifizierend (mit der Illusion von Objektivität) oder es ist entmystifizierend (mit dem Schein von Konstatation). Es verfällt in die Banalität oder entschwebt ins

248

Außergewöhnliche, Unerhörte. Um Erstaunen hervorzurufen genügt es ihm, sich in die Nähe des Ereignisses, der Figur oder der Tatsache zu begeben: in die Nähe ihrer Einzigartigkeit. Doch das Erstaunen ist von kurzer Dauer. Was bleibt, ist die Banalität. Paradoxe Konsequenz: Werke, die sich des Bildes bedienen (Filme, Fotoausstellungen, Reproduktionen), haben nur wenig Einfluß. Wichtiger als sie ist der *Star.* Der Gegensatz zwischen dem vergänglichen Charakter des Werkes (auch in der Reprise, wenn man es lange genug vergessen hatte), zwischen dem Verblassen des Autors und der Wichtigkeit des Stars, Covergirls, Mannequins wäre einer ausführlichen Erörterung wert. Der Filmstar wird zum gesellschaftlichen Stereotyp, Wirkung und Ursache eines Mimetismus. Der Typus der Kindfrau existiert bei den Frauen und in den Vorstellungen der Männer; Brigitte Bardot kristallisiert ihn zu einem *Modell.* Die Frau, die nach Erfüllung strebt, existiert in der Gesellschaft, und Marylin Monroe gibt ihr Gestalt. Das liebe kleine Mädchen, das treue Verlobte und gute Mutter wird, gewinnt heute (1965) unter unseren Augen Profil. Ironisches Detail: seine Verkörperung - Sylvie Vartan kommt aus der Pseudorevolte des *Ye-Ye-Kults. Die* Filme gehen vorüber; die Figuren bleiben. Die Werke leben nur durch die Figuren, durch die Modelle. Im übrigen ist die »Welt der Bilder«, abgesehen von diesem kristallisierenden Einfluß, seltsam trügerisch. In ihrem Betrug steckt noch der letzte Reflex, der ferne Abglanz einer Poiesis. Millionen Frauen glauben in Millionen von Bildern (in Film, Frauenpresse, »Regenbogenpresse«) dem »Reflex« ihrer Realität, ihres »Aufstiegs«, ihrer Schönheit und ihres »Wesens« zu begegnen. Dabei haben sie vor sich nu, den Reflex der ältesten und primitivsten, nun zu Techniken verwandelten Verfahren, mit denen die Weiblichkeit seit jeher zu gefallen, zu verführen, die Nerven der Männer zu erregen suchte. Die Behauptung, das Gesellschaftlich-Imaginäre sei zugleich der Bereich der Mythen, ist richtig - unter der Bedingung freilich, daß die übrigen Sektoren, die Gesamtheit der Praxis, die Proteste und Widerstände und die Poiesis nicht außer acht gelassen werden.

Um das Reich der Mimesis genauer zu bestimmen ist es nicht unnütz, daran zu erinnern, daß die meisten Maschinen, die ins Alltagsleben eingehen, Maschinen zum *Reproduzieren* sind (gleichgültig, ob man dabei an die Druckerei oder an die Guß-

249

form der Plastikstoffe denkt). So wird die Mimesis zur technischen Anlage. Sie enthüllt das Wesen der Maschine, und umgekehrt offenbart die Maschine das gesellschaftliche Wesen der Mimesis. Schallplatte, Grammophon, Stereoanlage,

Tonbandgerät reproduzieren unbegrenzt Musik, Stimmen, Diskurse. Bereits die Fotografie war reproduktive Imitation der existierenden Objekte und »Wesen«. Derart ist, unter einem anderen Blickwinkel gesehen, die Welt des Bildes eine mimetische Welt: *weltgewordene Mimesis.* Kein Wunder, daß es unter diesen Bedingungen »Modelle« oder *patterns* gibt, die den *scheinbar* von außen gelenkten *»other directed man« von innen* lenken.

Die technischen Anlagen haben in kurzer Zeit verschiedene Phasen durchlaufen und ihre mimetische Natur präzisiert. Der Automat des 17. und 18. Jahrhunderts (Schachspieler - übrigens mit gefälschter Automatik -und künstliche Tiere) imitierte, mit oder ohne Tricks, das lebendige und denkende Wesen. Er war nur die Ankündigung, das ferne Programm dessen, was kommen sollte. Die Mimesis und ihr Reich ließen sich durch kleine Spielautomaten, jene ersten, noch charmanten Werke des kombinatorischen Verstandes ankündigen. Dann kamen der Fotoapparat, das Grammophon, das Kino, die Welt des Bildes und die des Gusses (die entscheidende Perfektionierung der Serienfabrikation: die Umwandlung der Produktion in Reproduktion). Der Platz war bereit für die kybernetischen Maschinen und Aggregate, die ganze Organismen imitieren, die den Diskurs simulieren, die »Herrn jedermann, den natürlichen Logiker« (B. L. Whorf) ins Leben hineinstoßen.

Die »Welt« der Mimesis im allgemeinen und des Bildes im besonderen wirkte auf die Kunst zurück, namentlich auf das Gemälde, jenes einzigartige Bild, das an die Einzigartigkeit des Objekts und des Aktes, d. h. an die *Poiesis,* gebunden war. Auf der anderen, der subjektiven Seite verband sich das Gemälde mit dem Blick. Doch der reine Blick hört auf, noch länger ein Blick zu sein. Der reine Blick auf ein reines Spektakel verliert sich als Blick. Es ist nun das Objekt, das blickt. Das Signal-Objekt und das Bild-Objekt haben die Malerei aufgelöst und die Kunst zerstört. Die moderne Malerei hat uns, mit einem gewissen Rückstand hinter der Poesie, aber mit einem Vorsprung vor der Philosophie, diese Wahrheit sichtbar und spürbar gemacht. »Indem sie uns die Augen öffnete, hat sie uns offenbart, daß es nichts

zu sehen gab.«[39] Verbissen und ohne sich durch wiederholte Rückschläge entmutigen zu lassen, hat sie sich - so sagen wir hier - darin aufgeopfert, die Gegenwart neu zu erfinden: die unerreichbaren Präsenzen zu erreichen, die *Poiesis* durch Verneinung der *Mimesis* wiederzufinden - eine Sisyphusarbeit. Weiter unten werden wir sehen, wie der mimetische Blick, sei er auf den anderen Blick oder nur auf sich selbst gerichtet, zur Redundanz, zur Tautologie und zum Pleonasmus wird.

Einige Soziologen haben neuerdings die modernen Olympier »entdeckt«. Daß es zu dieser »Entdeckung« kommen konnte ein geschichtliches Ereignis, insoweit es eine Geschichte der zeitgenössischen Soziologie gibt -, entbehrt nicht einer gewissen Komik. Die Olympier sind allgemein bekannt. Sie sind die »Gemeinplätze« der modernen Gesellschaft, die vorherrschenden Bilder, die perfekten Stereotypen und überragenden *patterns.* Man muß sie tatsächlich und im Wortsinn als solche »entdecken«, decouvrieren, d. h. zunächst einmal sich ihnen entziehen und die Banalität dieser imaginären Transzendenz erfassen. Die modernen Olympier unterscheiden sich radikal von denen der Antike. Von diesen konnten wir sagen, daß sie im Zusammenhang mit besonderen Orten und Zeiten, mit Berichten und Akten, menschliche Kräfte präsent machten. Die modernen Olympier sind nur noch allgemeine Repräsentationen, keine Präsenzen. Sie sind nicht bloß, wie man so häufig glaubt und wie es auch jene glauben, die den Olymp akzeptieren, wenn sie ihn zu reflektieren meinen, das Produkt der Reklame und des Journalismus; sie sind Produkte der *ganzen* modernen Gesellschaft, ihrer Art zu erzeugen und zu verzehren. über ein maskiertes und verschleiertes, weil allzu peinliches Alltagsleben, über eine fiktive Gesellschaft, die man durch »die Massen« (statt die Klassen), durch Konsum und Überfluß (statt Mangel) und durch »die Freizeit« (statt die Arbeit) zu definieren pflegt, breiten sie eine Illusion zweiten Grades, den Traum von der Illusion. Um in den Olymp zu gelangen, muß man das Alltagsleben *transzendieren.* Macht, Geld und Ruhm genügen dazu nicht. Man muß auch eine Beziehung zur Alltäglichkeit wiederherstellen: zu den ganz vom Alltag überfluteten Menschen. Man muß dem Alltag wieder *immanent* werden: durch eine Schwäche, eine verletzliche Seite, ein Leiden oder Unglück wieder *menschlich* werden.

Wenn einer fragt, worin sich im Hinblick auf unser Thema die

»sozialistische« Gesellschaft von der »kapitalistischen« unterscheidet, so fällt uns die Antwort nicht leicht. Die Chemie der Plastikstoffe, die Technik des Gießens und die Kommerzialisierung ihrer Produkte sind auf der kapitalistischen Seite weiter vorangetrieben. In der Bourgeoisie gibt es wahrscheinlich mehr private Tonbandgeräte und Kameras als in den führenden Kreisen des »Sozialismus«, auch mehr Autos. Die Hinwendung zu den »Gemeinplätzen« und zur Identifikation scheint dieselbe zu sein. Die beiden Gesellschaften finden sich eher unter dem Zeichen der *Mimesis* als unter dem der allgemeinen Technik zusammen. Der kombinatorische Verstand grassiert auf beiden Seiten, auf der bürgerlichen ist er vielleicht schärfer akzentuiert, analytischer, dichotomischer. Weil er durch keinen Rest von dialektischem Denken korrigiert wird, oder weil er nicht so sehr einem naiven Manichäismus unterworfen ist? Was wir mit Sicherheit sagen können, ist, daß die Olympier nicht dieselben sind. Weder Grace Kelly noch die Callas, noch Onassis gehören zum sozialistischen Olymp. Weder Aga-Khan, noch Queen Elizabeth, noch Farah Diba. Gleichwohl

haben der sozialistische und der kapitalistische Olymp einige Gottheiten gemeinsam: Picasso, die Brüder Kennedy, vielleicht auch den Papst. Sylvie Vartan und Brigitte Bardot würden, ließe man sie nur herein, die proletarische Wirklichkeit im Sturm erobern. Deswegen verwehrt man ihnen den Zugang so streng. Man beachte: Stalin, sozialistischer Olympier, ist in den bourgeoisen Olymp eingegangen, auch Chruschtschow und Gagarin und Fidel Castro. Hoffen wir, daß der Krieg der Götter den der Menschen ersetzt. Wenn wir den Horoskopen und Weissagungen des Olymps glauben wollen, ist der »Sozialismus« schon Sieger. Der Bourgeoisie fehlt es an Kraft. Sie hätte es nicht geschafft, einen so starken und grausamen Gott wie Stalin zu verehren. Wahrlich, wie kraftvoll der Sozialismus doch ist! Der Bourgeoisie genügt die Dauerhaftigkeit des Gottvaters. Dekadent geworden, öffnet sich das kapitalistische Pantheon den Göttern des Feindes. Doch was ist das für ein Feind? Was ist das für ein Sozialismus? Einer, der olympische Götter braucht? Einer, der in der *Mimesis* lebt, in der Praxis des kombinatorischen und operationalen Verstandes, also unter dem Niveau der revolutionären Praxis, d. h. der erneuerten Poiesis.

252

12. Grenzen der Mimesis, Grenzen ihrer Theorie

Kommen wir nun, nachdem wir das Feld der Mimesis erkundet haben, auf ihren Begriff zurück. Wir behaupten, daß er imstande ist, eine große Zahl von bislang undurchsichtigen Fakten in Gesellschaft und Geschichte *transparent zu* machen (d. h. verständlich, aber nicht im Sinne des analytischen Verstandes).

Wie wir gesehen haben, ist Mimesis kein Phänomen, das sich aufs Individuum und sein psychisches oder psychosoziales Leben beschränkt; sie ist eine Modalität der Praxis. Unterscheiden wir sie also von anderen Begriffen, mit denen sie leicht verwechselt werden könnte.

Die *Imitation* ist ein psychologischer Begriff, der voraussetzt: größte Passivität des Subjekts gegenüber dem Objekt, das es von außen imitiert, dazu Einspurigkeit und geringe Komplexität des Imitationsaktes, der sich nur auf der Ebene der Sinne und Wahrnehmungen abspielt. Als nichtkomplexer Akt kopiert Imitation ein Objekt (oder ein »Wesen«), das dem Subjekt gegenübersteht. So wie sie im allgemeinen aufgefaßt wird, ist sie nicht mehr als eine »psychische« oder »psychosoziale« *Repetition.*

Diese aber, die Repetition, hatten wir als die Untergrenze der Mimesis bestimmt, als den Pol, der sie zu definieren erlaubt, in dem sie sich aber auflöst und verschwindet. Indessen verlangt unsere Kritik der Mimesis, soll sie radikal und fundamental sein, eine *vollständige* Restitution und Konstitution ihres Begriffs. Es muß sich um mehr als Imitation im genannten Sinne handeln: Mimesis ist *aktiv.* Sie zerlegt und rekonstruiert. das Wirkliche. Die Struktur ist lediglich das Protokoll einer Operation, die durch Analyse und anschließende Rekonstruktion des Objekts ein *Simulacrum* (A. Moles) desselben erstellt. Es gibt eine strukturalistische und mimetische »Tätigkeit« (R. Barthes), die Lévi-Strauss in *Das wilde Denken* am Beispiel des *Bastelns* analysiert hat, und in der Tat könnte man das Basteln als Symbol für die Mimesis nehmen Die Operation teilt sich in Zerlegung und Wiederzusammenfügung, wobei allmählich zum Vorschein kommt, wodurch das Objekt anvisiert wird: durch das Intelligible, das Simulacrum oder, allgemeiner vielleicht, durch die Beschreibung. Setzt Beschreibung einer Landschaft nicht voraus, daß der Schreibende sie zuvor auf der Ebene seines Diskurses zerlegt und wiederzusammengefügt hat, wobei er weniger seine

253

»Sensibilität« als seine eigene Intelligibilität hineinbrachte? Sind Schriftsteller, Maler oder Bildhauer, die nicht zur Quelle der *Poiesis* zurückfinden, nicht tatsächlich bloß *Bastler,* die ein »reduziertes Modell« der Wirklichkeit zusammenbauen und jenen vorsetzen, die nun staunend die Beziehung dieses reduzierten Objekts zu seinem äußeren »Modell« bewundern und sie als Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit, Analogie oder Distanz wahrnehmen?

Imitiert das Kind seinen Vater? Ja und nein. Es bewundert ihn, folgt ihm nach. Es meint, seine Gesten und Worte zu kopieren. An der untersten Grenze wiederholt es einfach, was es sieht und hört; es nähert sich der pathologischen Identifikation. An der obersten Grenze erscheint ihm das Modell als derart unerreichbar und transzendent, daß es überhaupt darauf verzichtet; auch dies ist eine krankhafte Situation, die das Kind und den Heranwachsenden bedroht. Tatsächlich bildet sich das Kind, das seine Eltern »imitiert«, eben dadurch auf entfremdete und oft trügerische Weise. Es geht aus von seiner Lage als Kind, von seinen Bedürfnissen, seinen Gesten und seinen Worten; es bearbeitet und bereichert sie (oder läßt sie verkümmern) anhand des Bildes, das es vom Erwachsenen hat. Es strebt die »Welt der Erwachsenen« durch Repräsentationen und Mythen an, durch den Mythos des Vaters, den Mythos des Erwachsenseins. So wird es anders als es war, anders als das, was es sieht - und zwar nicht ohne Entfremdung.

Wir können sagen: Die reine und simple Imitation ist eine Pseudomimesis, oder die Mimesis ist eine Pseudoimitation. Fassen wir Mimesis so, dann umschließt sie zwar die imitierende Tätigkeit im üblichen Sinne der Psychologen und Soziologen, aber sie geht weiter. Sie zeigt deren innere Funktionen und Strukturen auf.

Die psychologische Simplifizierung stammt von Aristoteles. Die Kunst (die bei ihm nicht mehr *poiesis* ist) imitiert die Natur (die nicht mehr physis ist). Mimesis ist also nur noch eine Modalität des Spektakels.

Mimesis läßt sich auch nicht in jener Doppelbestimmung erfassen, die von den (philosophischen und psychologischen) Begriffen der Immanenz und der Transzendenz, der Wiederholung und der Zielgerichtetheit, der Kopie und der Ähnlichkeit unzulänglich zum Ausdruck gebracht wird. Streift sie einerseits die

254

Wiederholung und den Wiederbeginn (wessen? des Fertigen, des Stereotypen, des Redundanten, des Etablierten - der Gesten, Wörter, Bewegungen), so setzt sie sich doch andererseits ein Ziel, das ihr zwar stets entgeht, dabei aber nicht »transzendent« im Sinne der klassischen Philosophie ist. Mimesis ist ambivalent, zweideutig oder vielmehr zwieschlächtig. In ihr und in ihrer Zone gelingt es der Tätigkeit durchaus, das »Ziel« partiell zu erreichen, es sich teilweise einzuverleiben, das Bild ins Werk zu setzen und dem Modell zu folgen. Eben dadurch wird sie kreativ und partizipiert an der Praxis, ohne deshalb identisch mit einer wiedergewonnen Poiesis zu sein. Mimesis umfaßt in sich, was die Psychologen und Soziologen »Kreativität« nennen und was sehr wohl von der kreativen Potenz - der Poiesis - zu unterscheiden ist.

So gefaßt überschreitet Mimesis die psychosoziologische Theorie des individuellen Bewußtseins (Tarde) und die soziologische Theorie des kollektiven Bewußtseins (Durkheim). Das *Mimetische* ist gesellschaftlich, weil Modalität der Praxis. Doch es öffnet sich für die Individuen, weil ihr individuelles Bewußtsein sich ihm öffnet. Damit umfaßt es so vielfältige Phänomene wie die Imitation der oberen Klassen durch die unteren (wofür Klassen, eine Hierarchie und Kämpfe zwischen ihnen Voraussetzung sind, zudem ein latenter Konflikt zwischen Mimetismus und Klassenbewußtsein).

Bestimmen wir nun die *Grenzen* einer allgemeinen Theorie der Mimesis. Sie liegen vor allem darin, daß sie im wesentlichen die *Formen* betrifft. Während wir ihre Grundzüge darlegten, sind wir nacheinander auf die Formen der Stadt, des Diskurses und des Rechts, der gesellschaftlichen Sprachen und der Akkumulation gestoßen. Es versteht sich von selbst und braucht nicht besonders betont zu werden, daß die Theorie der Formen damit noch nicht erschöpft ist und daß andererseits diese Formen und ihre Theorie nicht die historische und gesellschaftliche Wirklichkeit - die Praxis insgesamt - ausschöpfen. Was wir hier vorgestellt haben, ist nur eine Art und Weise unter mehreren, die Praxis zu analysieren; wir verbanden sie mit einer anfänglichen Bestimmung mit der *Poiesis - und* zeigten dann, wie sie sich als *Mimesis* allmählich (und niemals vollständig) von ihr ablöste.

Obwohl unser Begriff der Mimesis in einer Beziehung zu denen der *Funktion,* der *Struktur* und der Form steht, sind wir nicht der

255

Ansicht, daß man von ihm aus sämtliche Formen, Funktionen und Strukturen in den Griff bekäme. Es liegt uns fern, hier eine Philosophie der Mimesis, ein System zu präsentieren. Wir lehnen es ab, in der Mimesis die Unterschiede zu verwischen, namentlich die zwischen Funktionen, Formen und Strukturen. Wir haben keineswegs im Sinne, die ganze menschliche »Wirklichkeit« unter Einschluß des Möglichen auf die Theorie der Mimesis zu reduzieren.

Aber kann man nicht sagen, daß die Realität, d. h. die Praxis, in einem neuen Licht beschrieben und analysiert wird? Sie umfaßt Formen, Funktionen und Strukturen. Begrifflich läßt sie sich auf diesen verschiedenen Ebenen nur als Interaktion der drei Termini fassen. Die Formen wirken auf die Funktionen und auf die Strukturen ein und umgekehrt. Die Elemente dieser Interaktion und wechselseitigen Transformationen können sich weder voneinander ablösen noch miteinander vermischen. Systematisierung besteht darin, eines dieser Elemente zu privilegieren, es absolut zu setzen und die anderen darin aufgehen zu lassen. Systematisierung totalisiert die Praxis oder versucht es wenigstens. Daher gab und gibt es tatsächlich reale *Systeme,* eben jene, die von einer totalisierenden Tätigkeit der Praxis konstituiert oder aufrechterhalten werden. Als solche präsentieren sich heute kraft- und machtvoll, aber zugleich beschränkt, der *Formalismus,* der *Funktionalismus* und der *Strukturalismus*. Es wäre nicht schwer, an einem relativ nahen und konkreten Fall - anhand der Stadt und des Urbanismus zu zeigen, welche Beweggründe und Vorzüge solche Systematisierungen haben, wo sie an Grenzen stoßen, zu welchen Verirrungen sie in der Praxis gelangen und wie ideologisch sie schließlich sind. Wir lehnen solche Systematisierungen ab; statt dessen haben wir an geeigneter Stelle den Akzent auf die *Trennung* gelegt, die freilich niemals bis zum vollständigen Bruch zwischen den interagierenden Elementen gelangt - z. B. zwischen den Aspekten der Alltäglichkeit: Arbeit, Privatleben, Freizeit, oder auch: Objekte, Tätigkeiten, Situationen (bzw. ihre Entsprechungen). Auch haben wir den Akzent auf die *ungleichmäßige Entwicklung der realen Systeme* gelegt, auf ihren Schwund, ihre Auflösung, ihre Brüche, ihre Mutationen, ihre Ersetzung durch neue »Systeme«, kurzum: auf ihre *Nichtkonvergenz.* Einen solchen Prozeß maskiert die ideologische Systematisierung genau dadurch, daß sie dieses oder jenes »System«,

256

diese oder jene als systembegründend interpretierte Form, Funktion oder Struktur in der Theorie verabsolutiert und damit in der Praxis befestigt.

Also ist die Theorie der Mimesis eine neben anderen, die eine bestimmte Praxisanalyse konstituiert. Es wäre interessant, die verschiedenen Praxisanalysen miteinander zu vergleichen. Nehmen wir z. B. die Unterscheidung zwischen dem beherrschten und dem nichtbeherrschten Bereich der natürlichen (materiellen) Gegebenheiten. Errichtet die Mimesis nicht eine Brücke (einen Übergang) zwischen dem durch Instrumente und Techniken beherrschten Bereich und dem nichtbeherrschten Bereich? Bewirkt sie nicht - als grobe Skizze einer noch ungewissen und unvollständigen Aneignung der eigenen Natur durch den Menschen - eine Erweiterung des beherrschten Bereichs? Oder nehmen wir die Unterscheidung zwischen Determinismus, Zufall und Wille als den treibenden Kräften. Ist Mimesis nicht ein Determinismus, der verschiedene Zufälle enthält und Willensakte umschließt, dabei aber den Bereich des Willens ständig vergrößert?

Wir haben unterschieden zwischen einer ersten Mimesis, die noch mit der anfänglichen Poiesis zusammenhing, und einer zweiten, die sich allmählich davon ablöste. Besonders hervorgehoben haben wir schließlich eine Mimesis, die autonom und automatisch wird, die sich selbst genügt oder zu genügen sucht und eben dadurch wächst und gedeiht. Diese Mimesis entwickelt sich zur allgemeinen Form des Wachstums und der Akkumulation.

13. Höchste Vollendung: der Pleonasmus

Eine der merkwürdigsten Etappen dieses Prozesses, die sein nahes Ende ankündigt, ist der *Pleonasmus.* Mimesis neigt zur tautologischen Aussage. Etwa aufgrund eines Gesetzes analog zu dem der Entropie in der Physik und Thermodynamik? Oder vielleicht deshalb, weil die Logik, der formale Kern der Mimesis, zur Tautologie neigt und sich im Umkreis der reinen Identität (A = A) etabliert? Das eine schließt das andere nicht aus, und vielleicht gibt es tatsächlich eine Relation zwischen der allgemeinen (logischen) Form der Stabilität und den physikalischen

257

Gesetzen der Ordnung und Unordnung, also genau der Bedingungen von Stabilitäten in der Natur.

Tätigkeiten, die sich selbst autonom setzen, neigen in der Tat zum Pleonasmus. Wie definiert man die Kunst, seit sie sich zum selbständigen Bereich erhoben hat, ober- und außerhalb des Alltagslebens, als Kultur und nicht als Lebensstil? Man sagt: Die Kunst ist die Kunst. Ebenso auch: Die Wissenschaft ist die Wissenschaft. Die Philosophie ist die Philosophie. Die Politik ist die Politik. Und so weiter. Diese Tendenz verschärft sich noch, wenn man zum *zweiten Grad* übergeht: Diskurs über den Diskurs, Wille zum Willen, Liebe zur Liebe, Dichtung über den Dichter und das Gedicht, Quintessenz der Essenzen usw. Die Kritiker, die ihre Kritik so selten zu Ende führen, haben oft darauf hingewiesen: Man macht Gemälde über Gemälde, Malerei über Malerei, Bilder über Bilder. Diese Abfolge, die der Kunst wie auch dem Denken früher manchmal eine besonders große Würde zu verleihen schien, reduziert sie auf tautologische Verdoppelung.

Halten wir uns hier nicht bei der *Logologie* und *Egologie* der Philosophen auf. Wir haben ihr im Vorbeigehen Reverenz erwiesen. Wir werden auch noch Gelegenheit haben, auf die Kreisförmigkeit jener Prozesse zurückzukommen, durch welche gesellschaftliche »Systeme« Energien hervorrufen, die größer als sie selbst sind, um sie dann unter ihre Kontrolle zu bringen und sich wieder einzuverleiben *(feed-back,* Selbstregulierung etc.).

Insistieren wir indes auf den handgreiflichen Figuren des Pleonasmus. Da gibt es zunächst die kleinen Figuren in kleinen Pleonasmen. Die Menge zieht die Menge an (höchst materiell, durch spontanen Mimetismus: am Eingang eines Ladens oder eines Kinos, am Rande eines kleinen Verkehrsunfalls etc.). Erfolg zieht Erfolg nach sich. Die Anzahl der Leser einer Zeitschrift dient als Argument ihrer Werbung. In den meisten Preisausschreiben bezieht sich eine Frage auf die Zahl der Antworten, und sie ist oft die entscheidende.

Sodann gibt es den Spiegel, der den Spiegel spiegelt - z. B. die Gattin als Reflex ihres Gatten und der Gatte als Verdoppelung seiner Gattin. Oder die Liebe als Reflex der Liebe (ohne einen Dritten: die Welt, den Rivalen, das Kind, den Akt). Hier wird der Pleonasmus schon schlimmer. Er springt uns ins Auge, wenn wir »die Frau« betrachten: Königin des Marktes, Käuferin, höchste

258

und nimmersatte Konsumentin - und zugleich höchste Ware, Werbung der Werbung, kommerzialisiertes Modell. Und es ist dieselbe Frau, die sich in realem und abstraktem, gegenwärtigem und symbolischem Dasein verdoppelt: eben *pleonastisch.* Die Frau ist die Frau, la *femme, c'est* la *femme. Cherchez-la.*

Man folge einer Autobahn, in Europa oder in den USA. Man trifft auf Raststätten oder Motels, die wie eine Brücke rittlings über der Straße sitzen. Die Leute unterbrechen ihre Autofahrt, um dem Strom der anderen Autofahrer zuzuschauen. Ansonsten ist es immer die gleiche Art, wie Autobahnen die Landschaft verstellen, die Städte entstellen und selber nichtssagend sind. Überall die gleichen Autos, die gleichen Leute, die gleichen abstrakten, weil denaturierten Orte und die gleichen Momente. Die Sonntagsausflügler, die am Straßenrand halten, um Picknick zu machen, ihren Wagen zu waschen und den anderen Autos nachzusehen, sind auf dem richtigen Wege.

Eine andere, nicht weniger beunruhigende Figur des Pleonasmus: Der gewaltige Informationsapparat, den man die »Massenmedien« nennt, produziert sich seine Nahrung selbst, wenn ihm keine mehr zugeführt wird. Die Nachrichtenübermittlungsmaschine erzeugt Pseudonachrichten und Pseudoereignisse, die der Konsument nicht von den »wahren« oder »wirklichen« unterscheiden kann. Boorstin berichtet einprägsam, wie das geschieht.[40] Ein berühmter Staatsmann besucht eine Stadt. Alle wollen ihn sehen. Eine Million Menschen auf der Straße und vier Millionen zu Hause vor dem Bildschirm. Die Kamera erfaßt die Gestalt und das Auto des großen Mannes für 15 Sekunden, die Menge sieht ihn ein paar Minuten lang. So wird die Menge für den Fernsehzuschauer zum Spektakel. Angenommen, alle Leute blieben zu Hause, um »besser sehen zu können«, so gäbe es nichts mehr zu sehen. Folglich enthält die »Welt des Blicks« und des reinen Spektakels in sich den Keim ihrer Negation; sie destruiert sich im gleichen Augenblick, in dem sie sich zur Selbstgenügsamkeit erhebt: zum Pleonasmus.

Die unmittelbare Erfahrung der Massenmedien mündet - wie W. Mills in *Power Elite* schrieb - nur bei der Feststellung ihres Erfolgs. Je weiter man aber in der Erfahrung der *Bedeutungen* geht, d. h. je gründlicher man die Bedeutungen freilegt, desto radikaler wird die Kritik. In engen Grenzen gehalten, kann der Begriff der »Bedeutung« zu einer neopositivistischen und struk-

turalistischen Systematisierung benutzt werden. Für uns ist die »Welt der Bedeutungen«, soweit es sich um eine »Welt« handelt, eine Welt ohne Substanz, ohne Gewißheit, ja ohne die Gewißheit ihrer Ungewißheiten. Sie schwankt zwischen Sicherheit und Abenteuer, Stabilität und Unstetigkeit, Banalität und Tragik, ohne festen Boden, ohne Ziel, ohne Ausdruck. Doch in einem bestimmten Augenblick kommt es dazu, daß der Bedeutungsbegriff sich gleichsam umkehrt. Geht man weit genug voran, so entdeckt man die Elemente einer radikalen Kritik nicht nur der Massenmedien, sondern der gesellschaftlichen Praxis, die diese Massenmedien zum Ausdruck bringen, will sagen: die sie »entbergend« verbergen und zeigend verhüllen. Der Kommunikationsmensch kommuniziert immer weiter, selbst wenn er nichts mehr zu kommunizieren hat. Vor allem wenn er nichts mehr zu sagen hat, *simuliert* er die Kommunikation, deren Inhalt er zerstört hat. Er wird zum Automaten der Kommunikation, die sich in den Massenmedien verwirklicht. Wenn der Mann der Bedeutung nichts mehr auszudrücken hat, bedeutet er das Bedeutungslose. Er simuliert. Er schafft Bedeutungen ins Blaue hinein. Er parodiert die Poiesis. Er reproduziert sich selbst.

Man könnte die Exegese der *Superman, Mandrake* und ähnlicher »Comics«, von denen die Presse voll ist, in diesem Sinne vorantreiben. Radikale Kritik respektiert zwar den Schein, von dem sich die gemäßigte Kritik einfangen läßt, aber sie geht in anderer Weise weiter. Unter der exhibierten Sexualität zeigt sie die Asexualität des modernen Heroen, seine Entmannung unter dem Mantel der exorbitanten (magischen) Kräfte, die ihm zugeschrieben werden. Dieser Übermensch ist nur ein Roboter. Der Automat hat kein Geschlecht oder nur ein äußerliches und geliehenes: ein Simulacrum des Geschlechts. Er ist ebenso transsexuell wie transkulturell. »Wozu braucht man ein Geschlecht?« fragte ein amerikanischer Autor ironisch. Zu nichts. Es stört die pragmatische Rationalität und Effizienz. Es ist verlorene Zeit. Eliminieren wir das Geschlecht, auf daß wir zur totalen Identität gelangen, zur perfekten Kohärenz, zum höchsten Gleichgewicht, zur letzten Tautologie, zum Pleonasmus ...

Man könnte den Grund des Pleonasmus darin sehen, daß die Menschen in ihrem Leben keinen anderen Sinn entdecken als den, sich selbst zu reproduzieren und immer mehr Kinder zu haben, deren Leben keinen größeren oder anderen Sinn als das ihre

haben wird. Das Leben reduziert sich auf ein Über*leben,* das *das Leben simuliert.* Haben die Menschen jemals gelebt? Die Mythen des Überlebens (Unsterblichkeit der Seele) dauern an. Das Überleben maskiert das Leben. So verkommt - durch Selbstzerstörung - der Sinn des Lebens und die Suche nach diesem Sinn: die Idee eines Lebens, das einen anderen Sinn als das Lebendigsein haben müßte.

Den Kybernetikern gebührt die Ehre, das perfekteste Modell des Pleonasmus geliefert zu haben. Man pflanzt eine Elektrode ins Hirn einer Ratte. Die Elektrode berührt eine Region, deren Erregung Vergnügen bereitet. Tritt nun die Ratte in ihrem Käfig auf ein Pedal, so löst sie damit den Stimulus aus und empfindet Vergnügen. So erzeugt die Versuchsanordnung ein »kurzgeschlossenes« System. Nur noch Ermüdung und Schlaf können die Ratte jetzt daran

hindern, diese wissenschaftlich perfektionierte, Vergnügen simulierende und produzierende Onanie bis zum Erschöpfungstod fortzusetzen.

»Kurzschluß« und Selbstexzitation: Hier haben wir das Symbol und die Zusammenfassung des robotisierten Menschen, und zwar in einer optimistischen Version, die das Vergnügen nicht abschafft, während es für die stereotypen Gesten und etablierten Strukturen längst überflüssig geworden ist. Hier haben wir die handgreifliche Figur des vollendeten Automaten, vollendet in einer Transsexualität, die hinter den Sexus zurückfällt und damit das Problem der Sexualität, des Bedürfnisses und des Verlangens auf ihre Weise löst. Der Reflex, Reflexion eines Verhaltens, das sich in sich selbst reflektiert, ersetzt das Verlangen und sogar das naturwüchsige Bedürfnis. Hier haben wir endlich die Systeme, in denen sich der Robotermensch vollständig verfängt, wenn ja, *wenn* nicht Protest und Widerstand den Kurzschluß zerreißen; *wenn* nicht eines Tages das Verlangen sich wieder erhebt; *wenn* die Herrschaft des Menschen über die Werke sich nicht poetisch behauptet.

Das Organisationsbüro, das Büros herstellt und zugleich reguliert, wäre keine schlechte Figur des Pleonasmus. Allgemeiner gefaßt, hat die *Bürokratie* auf der ganzen Welt drei Ebenen: die öffentlichen Schalter für den »Parteiverkehr«, die Büros mit Voranmeldung, wo man schwierige Fälle behandelt, und schließlich die verborgenen Büros, in denen die Entscheidungen ausgearbeitet werden. Diese Entscheidungen umfassen insbesondere

261

die Verteidigung der Interessen der Bürokratie sowie ihre Ausweitung. Zudem hat die Bürokratie drei sehr allgemeine Dimensionen angenommen: zunächst die eigentliche Organisation der Büros, dann das »System des Wissens« (Marx), d. h. die Hierarchie der Kompetenzen und Titel, die Privilegien der Mandarine, und schließlich die Beziehung zum Staat. Unter den allgemeinen Kenntnissen, die das Privileg des Mandarins ausmacht, steht an hervorragender Stelle die Selbsterkenntnis: das Wissen von der Funktionsweise der Bürokratie und ihrer Hierarchie, ein Wissen im Innern des Mandarinats, das für Außenstehende und für die unteren Ränge der Hierarchie unzugänglich (geheim, mysteriös) ist. Schließlich unterstützt und nährt die Bürokratie den Staat, und der Staat sanktioniert die Bürokratie. Hier haben wir wieder den Pleonasmus, d. h. den (scheinbar) nicht zu durchbrechenden Teufelskreis. Auf der Spitze des Staates thront die höchste aller Tautologien: Der Staat ist der Staat oder auch: *L'Etat c'est moi,* denn die Macht ist die Macht, und die Dinge - auch sie - sind eben, was sie sind - und natürlich auch die Menschen, Führer und Geführte, Regierende und Regierte.

Man gelangt zum Pleonasmus auf verschiedenen Wegen. Auf dem des analytischen Verstandes, der Logik und ihrer Implikationen, der Mimesis; auf dem des Diskurses und jener »Welt des Diskurses«, wo der Diskurs den Diskurs imitiert, seinen Regeln und Formen gemäß; auf dem der Bürokratie und des Staates; auf dem des Sehens, des reinen Blicks oder der blickenden Objekte; auf dem des Bildes, der Vermittlung, die Herrscherin wird; auf dem der Philosophie; auf dem der Technik; endlich auf dem Wege des Alltagslebens, in dem sich Kreisförmigkeiten festmachen, nach dem Muster: lebendige Rhythmen, Verhaltensweisen -Reflexe - mechanische Rhythmen und Gesten, die sich in Verhaltensweisen reflektieren. jede reale oder illusorische Substantialität behauptet sich dadurch, daß sie den Prozeß ihrer tautologischen Verselbständigung vor sich selbst und vor den anderen maskiert.

Gäbe es nach alledem etwa einen *einzigen* Pleonasmus, den *großen,* die letztendliche Tautologie, worin Rationalität und Absurdität zusammenfielen und identisch würden? Die Frage greift vor und wird erst am Ende vollständig beantwortet werden können. Gäbe es wirklich eine Konvergenz all dieser Wege und täte sich vor uns die leere Ungeheuerlichkeit des Großen Pleonas-

262

mus auf, so wäre der Kurzschluß früher oder später perfekt. Wir hätten uns allesamt tief in der Sackgasse festgerannt, im perfekten Zirkelschluß hoffnungslos verfangen. Doch in Wahrheit haben wir die Frage ja schon mit *nein* beantwortet, als wir das Gesetz der ungleichmäßigen Entwicklung (der Systeme, der Verselbständigungen) formulierten.

Was aber geschieht in der Nachbarschaft dieses Großen Pleonasmus, von dem wir nun annehmen können, daß er zwar droht, aber niemals erreicht oder voll aktualisiert werden kann? Die »reale« Situation in dieser Nachbarschaft zwingt zu einer Erweiterung der alten Theorie von der Entfremdung und der Verdinglichung als ihrer äußersten Grenze. Wir befinden uns hier im Bereich der Entfremdungen zweiten Grades - und zwar in der Nähe ihrer äußersten Grenze. Diese Grenze ist die reine und *absolute Form.* Sie unterscheidet sich von der Verdinglichung, wenngleich sie analoge Strukturen hat.

In der Nachbarschaft des Großen Pleonasmus tendiert jedes System von »begrenzter Rationalität«, wie die Soziologen sagen, in jedem Bereich zur vollkommenen Kohärenz. Es schließt sich ab; es verwandelt sich zur Identität. Das System ist gelungen. Wir befinden uns am Gegenpol des Widerspruchs. Alles ist wahr, transparent, klar. Folglich ist alles

falsch, scheinhaft, illusorisch. Endlich kann sich die Realität durch eine endliche Reihe von Fragen definieren, auf die man mit ja oder *nein* antwortet. Die operationale Bestimmung des Realen zwingt sich auf. Sie vollzieht sich faktisch anhand des Pleonasmus, der jeden Bereich (die Sprache, die Mimesis, den Staat, die Bürokratie etc.) definiert. Diese operationale Definition bedeutet, daß der Operateur das »Reale«, das er zu behandeln oder zu konstatieren vorgibt (oder glaubt), in Wahrheit selber fabriziert. Nichts gibt es in diesem Kontext, das man nicht auf Lochkarten erfassen könnte. Der technobürokratische Traum nähert sich seiner Verwirklichung. Dieselbe Vollendung, die Spezialisten der parzellierten Tätigkeiten jeweils in ihren Bereichen mit handwerklichen Mitteln vollbracht haben, ließe sich mit Hilfe von Maschinen leicht auf große Mengen (von Individuen, von Bestimmungen) erweitern. Man könnte unter Verwendung von Elektronenrechnern große Populationen mit all ihren Haltungen, Verhaltensweisen, Rollen und Funktionen auf Lochstreifen erfassen und in Matrizen einschreiben.

263

Wir haben die *Logik* als die allgemeine (abstrakte und formale) Theorie der Stabilitäten, d. h. der kohärenten Formen, der selbstregulierenden Systeme definieren können. In diesem Sinne, also durch Loslösung von der Philosophie, mit der sie lange verbunden war, hat uns die Logik ermöglicht, die Teilergebnisse der Wissenschaften zu beherrschen und die Wissenschaften selbst (namentlich die der »menschlichen Realität«) als Theorien des Wirklichen und als Verwirklichungen der Theorie zu erfassen. Hier nun begreifen wir im vollen Umfang die Logik der Verwirklichung, will sagen: die Logik *in* der Verwirklichung: die konstitutive Tautologie.

In dieser Nachbarschaft gerät alles übrige in den Bereich des *Residualen* (den die kühnsten unter den Rationalisten der verabsolutierten Technologie als etwas betrachten, das man durch neue Verfahren unbegrenzt weiterreduzieren kann). Alles übrige: das Individuum und die Geschichte. Das Tragische. Die Dialektik, usw. Doch zum Glück ist diese gefährliche Zone zugleich auch diejenige, in der sich die verselbständigten Kräfte selber zerstören. Sprachfetischismus und Sprachzerstörung gehen auf eigenartige Weise zusammen. Die moderne Kunst posiert als der höchste Sinn, als der *Sinn des Sinns* (in jedem *Sinn* des Wortes: als sinnliche Wahrnehmung und Organisation, als Richtung, als Bedeutung), und im selben Augenblick betreiben alle Künste und alle Künstler in und durch ihre Werke eine flammende Zerstörung[41] - auf verschiedene Weise: durch die reine Technik, durch die Parodie, durch Gestammt, durch heroische Versuche zur Erneuerung oder durch das Schweigen.

Das »Wirkliche«, das Wissenschaft und Technik mit dem Segen der Kunst erschaffen, führt zur Konsolidierung des Alltäglichen. Doch die Kunst kann dieses Alltägliche, das sie - eine ihm äußerliche und kulturelle Spezialität - nicht zu packen, zu transponieren und zu verwandeln vermag, nicht ertragen. In der allgemeinen ungleichmäßigen Entwicklung konsolidiert sich die Alltäglichkeit als ein rückständiger Bereich, als unterentwickeltes Gebiet in den hochindustrialisierten Ländern, als Substitut für die kolonisierten und rückständigen Gebiete von einst. Das Alltägliche stellt die Kunst und die Kultur in Frage, weil sie ihm äußerlich bleiben, desgleichen die Wissenschaft und die Technik, weil sie es erschaffen und es dann, nachdem sie es ihren strukturellen und funktionalen Regeln unterworfen haben, hinter sich

264

zurücklassen. Daraus ergibt sich, daß der Alltag - dieses besonders harte »Wirkliche« - die Gesamtheit des »Wirklichen« erschüttert. Das »Wirkliche« teilt und spaltet sich brutaler als je zuvor. Auf der einen Seite ist es das, was man nicht vermeiden kann, was Befriedigung verschafft, was man akzeptieren muß, was man partizipierend und aktiv anpacken müßte. Auf der anderen Seite ist es das, was ein unerträgliches Unbehagen hervorruft, was man anfechten oder vermeiden muß, was sich nur einer blöden Passivität von selber aufzwingt.

In »Massenkonsum« und durch die »Massenmedien« reduziert sich Mimesis auf die Imitation des Reichtums, der Macht und des Wissens. Sie führt zur Verwandlung der »Welt« in Spektakel und zur »Welt des Spektakels« - mit der Imitation von Objekten, die aus dem allgemeinen Spektakel herausgegriffen und zu menschlichen Idolen gemacht worden sind. Im gleichen Zuge führt sie zur *Konditionierung.* Spektakel und Konditionierung, Bilder und stereotype Verhaltensweisen gehen zusammen. Und dennoch versucht sich, wie immer auch grobschlächtig, ungeschickt und durch Vermarktung und Reklame entstellt, selbst noch in dieser Mimesis eine Art unförmige Spielphantasie zu behaupten. Quer durch die »Massenkommunikation« und als ihre lächerliche Würze zieht sich ein breiter und armseliger Spielgeist: Wortspiele, Gewalt- und Erotikspiele, Glücks- und Todesspiele. In diesem enormen und tödlichen Ernst wird alles frivol und spielerisch, obwohl dieses Spiel sich nicht mit der Phantasie vereinigt. Die Kritik des Alltagslebens unterstreicht dieselbe Tendenz, die sich durch die beengende Banalität des Alltags hindurchzieht, ohne ihn freilich umzuwandeln. Werden wir nun sagen, man müsse diese Spiele freisetzen und weitertreiben, bis sie den großen poetischen Spielen nahekommen? Erinnern wir uns hier und jetzt, daß das Spiel ein *Moment* ist? Fragen wir uns, ob es - wie Heidegger meint -ein ontologisches Privileg besitzt? Nein. Wir beschränken uns auf die Anregung, in der Selbstzerstörung der verselbständigten Kräfte einen wesentlichen Aspekt der *Poiesis* unserer Zeit zu sehen. Diese Zerstörung und Selbstzerstörung ist heute der poetische Akt par *excellence,* das blitzartig im Innern unserer Praxis aufspringende Wetterleuchten. Unter dem Zeichen der stets möglichen allgemeinen Selbstzerstörung in Gestalt der

»atomaren Gefahr« beginnt die Selbstzerstörung dieser verselbständigten Kräfte. So tritt die Tragik erneut in ihr Recht.

265

Unsere Poiesis ist immer noch tragisch.

Die Kritik verharrt meist, ohne es zu wissen, in einer ungerechten und nicht zu rechtfertigenden Position. Sie kritisiert das Gegenwärtige im Namen des Vergangenen, die Stadt im Namen 408 flachen Landes, das industrielle Leben im Namen des patriarchalischen, die Modernität im Namen der Überbleibsel, die Arbeitsteilung im Namen dessen, was vor ihr war, und die harte Wirklichkeit im Namen der Nostalgie und des Gedenkens an die »süße verlorene Heimat«. Eine Kritik, die sich derart beschränkt, gelangt nicht zur Radikalität. Sie schwankt unentschieden zwischen »linker« und »rechter Kritik« und neigt der letzteren zu. Auch in den Werken von Marx, vor allem in den sogenannten »philosophischen« Jugendschriften kann man noch Spuren dieses Zögerns finden. Doch Marx läßt es hinter sich. Er nimmt das »Wirkliche« in die Zange einer doppelten Kritik: einer im Namen der Zukunft und des Möglichen und einer zweiten im Namen der Vergangenheit und der Erinnerung. Die erste umfaßt die zweite, und die zweite vereint sich mit der ersten genau in dem Maße, wie das Aufgehobene als ein Aufbewahrtes in der Aufhebung fortbesteht. So behaupten wir - bis zum Beweis des Gegenteils -, daß unsere Kritik, deren Gegenstand die Wirklichkeit des 20. Jahrhunderts ist, sich mit der Marxschen vereinigt. Sie stellt nicht das Vergangene gegen das Heute, sondern das Mögliche gegen das, was es hemmt. Sie läßt »Nostalgie« nur gelten, insoweit sie - als Sehnsucht - klärend wirkt, insoweit das trauernde Gedenken an die Zeit vor der Arbeitsteilung ankündigt, daß eine Überwindung dieser Teilung möglich ist. Das Mögliche ruft die Vergangenheit zu sich und gibt ihr einen (geschichtlichen) Sinn. Das Mögliche steht in der Reihe der Gründe und des Willens an der Spitze, während das Vergangene seinen Platz unter den Ursachen (Determinismen) hat. So gelangt die Kritik zur vollen Radikalität und unterscheidet sich klar von jedem Vergangenheitskult, auch wenn sich gewisse Leute - vor allem unter den Technokraten - in den Kopf gesetzt haben, alles gleichermaßen als »rückwärtsgewandt« zu bezeichnen, was sich ihren Plänen widersetzt.

Die Praxis tritt immer deutlicher in ihrer Komplexität zutage. Sie polarisiert sich. Sie offenbart ihre Zusammensetzung: ein Teil Wiederholung, Repetition (Redundanz), ein Teil Kombination (Mimesis) und ein Teil Destruktion und Kreation (Poiesis). Das *Gemisch* wird klarer. Nach einer langen Periode, in der die

266

Mimesis überwog, zeichnet sich eine neue Einheit in der gebrochenen Totalität ihrer Momente ab. Ein großer Block, eine partielle Totalität - *die Mimesis in der Praxis - könnte* sich bald schon ablösen. Eine andere dialektische Einheit, partiell und zugleich offen - *die Poiesis in der Praxis - nähert* sich dem Moment ihrer entschiedenen Verkündigung. Dann hätte die Vorherrschaft der Mimesis als Zwischenstadium gedient, während das Ziel der Poesie zu allen Zeiten die praktische Wahrheit ist (Eluard).

Freilich ist dieser zugleich nahe und ferne Horizont nicht strahlend. Er ist problematisch. Neue Themen zeichnen sich ab, vor allem das der Beziehung zwischen *Repetition und Kreation.* Doch von nun an betrachten wir sie als metaphilosophische Themen, d. h. als solche, deren Klärung aus einer Befragung der *Praxis* in ihrer Totalität hervorgehen muß, nicht aus einer Ideologie, die unverbunden neben der Wirklichkeit und neben der Theorie des Wirklichen steht.

Wir sprechen von einer neuen Einheit der als gebrochen gefaßten Totalität. Es handelt sich um eine Einheit in der zerreißenden Differenz zwischen Festigkeit und unstetem Herumirren, zwischen Herrschaft und herausforderndem Protest, zwischen Sicherheit und Abenteuer, also zwischen *Mimesis* und *Poiesis:* zwischen erworbenem und unerschöpflichem Sein, zwischen Absenz und Präsenz.

Früher behaupteten sich die menschlichen Wesen (Individuen und Gruppen) bald durch und gegen die Natur - und das war die *Poiesis -,* bald durch und gegen andere Menschen - das war die *Praxis.* Die einen machten das Land urbar und erfanden das Handwerk, die anderen erfanden den Handel, die Industrie und die Politik. Wieder andere wurden Eroberer. Manchen Völkern (z. B. den Griechen) gelang es für kurze Zeit, die verschiedenen Mittel ihrer Behauptung glücklich zu vereinigen. Die mit der Herrschaft verbundenen Verhältnisse - die Herausforderung, der Protest, der Mut etc. - hatten also stets *zwei* Seiten, die einander teils ergänzten und teils widersprachen: eine bezogen auf die Natur, die andere auf die Menschen.

Nun aber gibt es *drei* Seiten im Spiel und dreierlei steht auf dem Spiel: die Natur, die anderen Menschen und die verselbständigte Technik (der Automat). Das zweite - der erbitterte Kampf zwischen menschlichen Gruppen (Völkern und Klassen) - wird

267

nach einigen explosiven Ausbrüchen an Bedeutung verlieren. jedenfalls kennen wir ungefähr die Probleme, die dieser Kampf uns stellt. Es ist das dritte, das eines Tages die schwersten Fragen aufwerfen wird. Es stellt sie bereits. Es stellt den Menschen vor die Grundfrage: vor *die Aneignung der Natur und vor allem der eigenen Natur.* Entweder rückt nun die Poiesie wieder an die höchste Stelle in einem neuen direkten Verhältnis zwischen Mensch und »Natur« oder »Sein«, oder der Mensch wird von seinem eigenen Werk gepackt und nicht mehr losgelassen. Einmal mehr hätte dann das Tote das Lebendige erfaßt - doch diesmal, indem der Tod das Leben imitiert, indem er es karikiert.

Von jeher schon hatte Mimesis in der gesellschaftlichen Wirklichkeit dadurch Gewicht, daß sie diesem oder jenem *anderen* Gewicht verlieh. Doch sie war fruchtbar, solange große symbolische Bilder sich ihr zur »Nachahmung« anboten. Erst in der modernen Alltäglichkeit wird Mimesis zur platten Imitation von »Modellen«, die ihr als abstrakte Objekte gesetzt sind - die »patterns«, die Stereotypen und Bilder, die spektakulären Repräsentationen der Großen dieser Weit. Unter Verlust ihrer Tiefe, reduziert zu bloß ein- oder zweidimensionalen »Fakten«, wird Mimesis zum lächerlichen Füllsel der Alltäglichkeit und Modernität. Was in dieser Modernität ist *nicht* Simulacrum, *nicht* Simulierung? Einige wenige »Momente«? Ein paar Dramen? Der Tod? Sogar der Tod gibt Raum für Schmierenkomödien und heuchlerische Verstellung. Er garantiert keinerlei Authentizität. In dieser Modernität herrscht die auf ihren reinsten und vollsten Ausdruck gebrachte Mimesis, indes sich die Maschinen ihrer bemächtigen und sie verwirklichen.

Zwischen den Menschen und die Natur, zwischen den Menschen und seine eigene Natur hat die Technik eine zweite Natur geschaltet. Doch heute ist diese zweite Natürlichkeit nicht mehr die Stadt oder die Kunst oder die Sprache, nicht einmal mehr die gegenständliche Welt allgemein, sondern eben jene Technik, die zugleich Instrument, Mittel, Vermittlung, Mitte und eher trübes als durchsichtiges Milieu ist. Diese Technik imitiert die Natur und den Menschen, die sich ihrerseits gegenseitig imitieren. Und darin finden die Menschen offenbar Befriedigung und Glück. Zeit der Massen. Zeit der Kumpel. Zeit des Pleonasmus. Zeit auch der Proteste, der Verweigerungen, der Frustrationen und einer allgemein um sich greifenden Malaise: eines verallgemeinerten Unbe-

hagens, das sich innerhalb der Mimesis nicht zurückweisen läßt und das sich über den Klassentrennungen und jenseits der ökonomisch-politisch definierten Forderungen kristallisieren könnte.

Im Zuge unserer Darlegungen sind wir mehreren wohlbekannten Definitionen des Menschen begegnet: *homo faber, homo sapiens, homo ludens.* Wir haben die Marxsche Anthropologie hervorgehoben (wenngleich das Marxsche Denken sich nicht auf Anthropologie reduzieren läßt): Der Mensch ist das Wesen, das eine Praxis begründet, das handelt und produziert, das sich in seinen Werken und Produkten entfremdet und wiedergewinnt - sich verliert, verirrt und von neuem findet. Der Mensch ist nach Marx der *homo faber im vertieften* Sinne des Begriffs.

Den angetroffenen Definitionen und Dimensionen haben wir einige weitere angefügt: Resultate einer anthropologischen Forschung und einer Kritik der Anthropologie, eines theoretischen Bemühens, das die Philosophie verlängert, indem es sie unter Verwendung von Begriffen, die der Philosophie entstammen, radikal in Frage stellt.

Der Mensch ist alltäglich. Der Mensch wird sich im Alltagsleben vollenden müssen: in einer *anderen* Alltäglichkeit als der, die sich rings um uns konsolidiert.

Der Mensch ist mimetisch. Er ändert sich, indem er imitiert, und er imitiert, indem er sich ändert. Er imitiert, ahmt sich selber nach, indem er diskursiv redet, indem er handelt, indem er pragmatisch lebt. Er schafft imitierend und imitiert schaffend. Was imitiert er? Die Sonne, die Götter, die Herren und Meister, die Olympier, die Idole und schließlich die Maschinen. Er parodiert die Natur in der Künstlichkeit; er karikiert sich selbst, indem er Modelle des Menschen kopiert und sich Regeln und Normen der Imitation setzt: die Moral, die Philosophie usw.

Und doch gilt auch dies: *Der Mensch ist poetisch.* Er entsteht aus und mit der *Poiesis.* Er stirbt fern von ihr, seiner Heimat. Er muß sie wiederfinden. Indem wir die Poiesis als das Fundament des Menschen anerkennen, gehen wir über den Gegensatz zwischen Vernunft und Unvernunft hinaus und lassen die Anthropologie hinter uns: Wir nähern uns der »Natur« oder dem »Sein« und dem entferntest Möglichen, dem Horizont der Horizonte. Der »Kampf gegen die Natur«, so wesentlich er auch sein mag, ist nicht die erschöpfende Bestimmung des Verhältnisses zwischen

Mensch und Natur. Gewiß wird dieser Kampf geführt, und zwar mit technischen Mitteln und Instrumenten; aber das Verhältnis ist noch in Kampf und Konflikt zugleich Einheit, Aneignung. Es ist Poiesis. Es bezeugt sich als solches in den Werken - mit einem Schuß Ungewißheit, Unvorhersehbarkeit und Unvorhergesehenem.

Nun bliebe zu fordern, daß Verweigerung die Mimesis verwerfe. Daß der erneuerte Wunsch zur theoretischen

Entscheidung des Verweigerns führe. Im unvermeidlichen Durchgang durch die Verzweiflung der Reife oder die Zerstreuungen der Jugend. Durch das Unbehagen und die Revolte. Und durch Selbstzerstörungen.

In diesem Sinne wird die theoretische Entscheidung imstande sein, sich mit einer revolutionären Praxis (deren politische und gesellschaftliche Elemente zum Teil aus anderer Quelle kommen mögen) zu vereinigen.

In diesem Sinne erhält die Poesie ihre Chance. Sehr langfristig setzen wir auf die Poesie, das Residuum der Mimesis.

VI. Über die Philosophie als Nachricht

Machen wir uns nun daran, die Philosophie als Nachricht zu betrachten. Nicht als »Botschaft« oder »Zeugnis« im vagen Sinne derer, denen die Philosophie als Künderin einer wie immer gearteten Hoffnung gilt, sondern als Nachricht in dem präzisen Sinn, den der Terminus in der Semantik und in der Kommunikations- oder Informationstheorie angenommen hat. Anders gesagt, wir werden die Methoden der semantischen und semiologischen Analyse auf die Philosophie anwenden. Wir fragen nach den Strukturen des philosophischen Diskurses und versuchen, eine Antwort zu geben. Dabei verfolgen wir zwei verschiedene Absichten: Erstens geht es darum, den Begriff der Struktur bis an die Grenzen seines Gültigkeitsbereiches auszunutzen, und zweitens kommt es darauf an, den philosophischen Diskurs - oder, wenn man so will, die Philosophie als Diskurs - zu definieren, um so zu seiner Bestimmung und Begrenzung zu gelangen. Das Verfahren ist unumgänglich, um objektiv Bilanz zu ziehen über das, was die Philosophie an »Positivem« besaß (wobei dann das »Positive« als Negatives und das Negative als Positives erscheinen mögen); zugleich ist es notwendig, um der Infragestellung und (dialektischen) Negation der Philosophie die während ihrer Aufhebung hervortretende metaphilosophische Meditation an die Seite zu stellen. Indem wir die Philosophie überschreiten und während wir sie aufheben, werden wir sagen, was sie war.

Im Laufe unserer bisherigen Darlegungen haben wir schon einige Begriffe der Semantik, der Semiologie, der Informationstheorie und des strukturalistischen Denkens eingeführt. Es sind keineswegs neue Begriffe, die meisten sind sogar schon seit langem bekannt. Wir nehmen sie hier wieder auf. Wir stellen uns eine Reihe von Fragen: Inwieweit kann sich die Philosophie als eine Metasprache (Universalsprache) bezeichnen oder als Suche nach einer solchen ausgeben? Leidet der Philosoph nicht zuweilen an einer Hypertrophie von Signifikanten, die sich von ihren Signifikaten abgelöst haben? Strebt er nicht nach Akkumulation dessen, was sich nicht akkumulieren läßt? Welche Rollen spielen die Redundanz (Verständlichkeit) und das Neue (die Information) im

philosophischen Diskurs? Was denotiert er, und worin bestehen seine Konnotationen? Was läßt sich im Wandel der philosophischen Systeme als Diachronie und was als Synchronie begreifen? Jeder Begriff kann uns dazu dienen, die Philosophie und den Philosophen zu befragen. Als Bemühung um System und Totalität, als Suche nach den Bedeutungen in den Tatsachen und Begriffen gehört die Philosophie unbestreitbar in den Bereich der Semiologie.[1] Dennoch ist es durchaus nicht evident oder gewiß, daß Semantik und Semiologie die Philosophie restlos erklären. Wohl ist die Philosophie ein Bedeutungssystem, aber ist sie *nur* das? Vielleicht erlaubt uns die Anwendung der semiologischen Analyse, in der Philosophie ein Residuum, etwas Nichtreduzierbares freizulegen: jenes, das ihr im allgemeinen verbietet, sich vollständig in ein geschlossenes und gegebenes Bedeutungssystem einschließen zu lassen und ein System wie die anderen zu sein jenes also, worin sich die Philosophie stets auch zu etwas *anderem* öffnet. Ist dieses Nichtreduzierbare eine Poesie oder *Poiesis*, ist es das »Projekt«? Vielleicht. Bestünde es etwa in jenem schemenhaft wahrgenommenen, Bündnis, in der Wiederversöhnung mit der »Natur« und dem »Sein?« Schon möglich. Es wäre denkbar, daß die Philosophie, obzwar in gewisser Hinsicht durchaus reiner Diskurs, sich in anderer Hinsicht doch jenen Formen nähert, die Elemente natürlicher Herkunft in sich aufnehmen - Symbole, expressive Gesten, naturwüchsige Expressivität - und die Saussure als die Schwierigkeiten benannte, denen seine analytische Methode begegnet.[2]

Bevor wir diese Fragen genauer untersuchen, betrachten wir zunächst die *semantische Reduktion.* Wir meinen die Operation, durch die der Linguist die einzelne Sprache *(langue)* sowohl vom Sprechen *(parole)* als auch von der Sprache überhaupt *(langage)* unterscheidet, d. h. durch die er die *langue* aus dem Chaos der sprachlichen Tatsachen herausisoliert. Innerhalb des Gesamtphänomens (der Sprache als *langage)* werden zwei Aspekte getrennt: die Einzelsprache *(langue)* und das Sprechen *(parole).* Von nun an ist *langue* die Sprache *(langage)* ohne das Sprechen *(parole).* Durch Ausklammerung trennt man ab, was sich nicht ins Zeichensystem einfügt. Durch die semantische Reduktion wird die *langue* zum klar definierten, aus dem heterokliten Haufen der Tatsachen herausgelösten Objekt. Damit ist sie ein Gegenstand, den man gesondert erforschen kann. Derart eingegrenzt ist Spra-

che ein System von Zeichen, dessen Wesen in der Verbindung von Signifikant und Signifikat, von Bedeutung und akustischem Bild liegt. Die Sprache als *langue* ist eine Form, allerdings eine konkrete (wie die Schrift bezeugt). Mithin enthält die semantische Reduktion eine dichotomische Gegenüberstellung von *langue* und *parole* (wobei erstere immer virtuell und letztere - das Sprechen - stets aktuell ist), von Signifikant und Signifikat (aus deren Verbindung das Zeichen hervorgeht) und von Diachronie und Synchronie (wobei die Linguistik immer zuerst die Funktionsweise der *langue* als des von einer bestimmten Menschengruppe gebrauchten Zeichensystems zu erforschen hat, während die diachronische oder historische Forschung erst an zweiter Stelle erfolgt und der ersten untergeordnet ist).

Betrachten wir diese semantische Reduktion als sicheren Erwerb. Sie gestattet uns die Herausarbeitung einer konkreten Abstraktion: eben der *langue.* Die Operation entspricht jener phänomenologischen Reduktion (Husserl), durch welche die Reflexion alle Aspekte des Wirklichen oder der Idee ausklammert, die sie momentan nicht ins Zentrum ihrer analytischen oder deskriptiven Forschung stellt. Im übrigen scheint die semantische Reduktion jenem Verfahren analog, mit dem Marx eine andere konkrete Abstraktion entwickeln konnte: die *Ware,* ausgesondert aus dem Chaos der menschlichen Konsumtions-, Produktions- und Tauschakte, hervorgeholt aus der Kluft zwischen Bedürfnissen und Gütern. Die Analogie oder vielleicht Homologie geht recht weit: Besitzt die Sprache als *langue* nicht ebenso wie die Ware eine entfremdende und sogar verdinglichende Kraft, die von den Individuen und Gruppen hingenommen, benutzt oder auch unklar bekämpft wird? Wie die Ware ist auch die Sprache in dialektischen Bewegungen verhaftet; für sich allein »ist« sie nichtdialektisch: Sie ist eine Form, eine Struktur, die es als solche zu analysieren gilt.

Unser Vorschlag (hier wie an anderer Stelle) lautet nun, diese semantische Reduktion *dialektisch umzukehren,* d. h. all das, was sie beiseite schiebt oder in Klammern setzt, Stück für Stück wiederherzustellen. So gelangen wir von der Sprache als ganzer *(langage),* die nicht mit der Praxis identisch ist und deren Praxis in der Analyse suspendiert wird, zur Praxis als ganzer. Es ist durchaus möglich, die ausgegrenzten Elemente wieder einzubeziehen, ohne damit ins ursprüngliche Chaos zurückzufallen:

indem man sie mit der gewonnenen Abstraktion, hier also mit der *langue* und dem Diskurs, *in ein Verhältnis setzt.* Ähnlich ging Marx im *Kapital* vor: Nachdem er zunächst die Ware als formale Struktur analysiert hatte, kam er zurück zur Arbeitsteilung und zu den realen Gruppen und Klassen, aus denen die Gesellschaft besteht. Eine Operation, die umgekehrt zur semantischen Reduktion verläuft, dabei aber von dieser ausgeht, würde uns erlauben, das Sprechen *(la parole),* die Gesten, die expressiven Elemente und die Systeme mit natürlichen Gegebenheiten wieder einzuholen. Anstatt das Sprechen und die Sprache *(langage)* mit ihren Mannigfaltigkeiten (Stimmlage, Mimik etc.) von der *langue* und dem Diskurs abzusondern, finden wir zu ihren *Interaktionen* zurück. Gehen diese nun ihrerseits in Begriffe und Kategorien ein? Wir können diese Frage, die sich dem Denken unmittelbar aufdrängt, wohl bejahen. Die verschiedenen Intonationen des Sprechens, die den Diskurs beleben und mannigfaltig machen, sind zwar Besonderheiten des jeweiligen Individuums, aber sie gehen in säuberlich klassifizierte und wohlbekannte Allgemeinheiten ein: in die *Figuren der Rhetorik.* Es wäre leicht, die Anzeichen dieser Bewegung bei Saussure, in seinen Vorlesungen über allgemeine Sprachwissenschaft aufzuzeigen. Seine Reflexion folgte einer doppelten Bewegung: Reduzierung und Rückkehr (Schicht um Schicht, Stück für Stück) zu dem, was die Reduzierung beiseite geschoben hatte. Auf diese Weise formulierte Saussure gleichzeitig die Prinzipien der Semantik, die auf einer Reduktion basiert, und die der Semiologie, die das in der Reduktion verdrängte Konkrete zurückgewinnt. Seither hat sich diese Doppelbewegung in den Interdependenzen und Interaktionen zwischen der Semantik und strukturalen Linguistik einerseits und der Semiologie andererseits fortgesetzt. R. Jakobson hat - in seinen *Essais de linguistique générale* - die Figuren der Rhetorik wieder in die Sprachforschung integriert, allerdings ohne bis ans Ende zu gehen, da er sie auf zwei gewiß besonders wichtige Figuren, auf die Metapher und die Metonymie beschränkte.[3] Insgesamt kann man sagen, daß sich die Forschungen und Arbeiten der Linguisten[4] und die der Semiologen[5] wechselseitig ergänzen.

Möglicherweise können wir bestimmen, welche Orte, Zonen, Stätten oder Situationen von den »Systemen« okkupiert werden, indem wir die Sprache *(langage)* als Bezugspunkt ins Auge fassen, und zwar ohne sie zu fetischisieren. Im Gegenteil: indem wir

aufhören, sie als den »strukturellen« Prototyp der Intelligibilität und der Realität anzusehen, indem wir sie andererseits auch nicht auseinanderreißen oder auflösen, sondern ihr mit gebührender Achtung begegnen und ihre Würde bewahren. Voraussetzung dafür ist, daß man die Sprache nicht länger als Zweck und Ziel nimmt, sondern sie als *Vermittlung* betrachtet: als etwas, das *mehr* ist als ein Instrument und bloßes Mittel und zugleich *weniger* als das Wesen des Menschen. Nicht zu vergessen schließlich, was wir bisher schon vorbrachten, um die Diachronie (die Geschichte) wieder voll in die Synchronie zu integrieren -namentlich das Gesetz der ungleichmäßigen Entwicklung aller Systeme und die Ansichten über den Zusammenbruch und die Auflösung der Strukturen, Gleichgewichte, Kohärenzen und

Selbstregulierungen, nicht zuletzt auch die Idee eines Zusammenbruchs der Philosophie als System seit dem 19. Jahrhundert. Auf diese Weise könnten sich die Topologie und die Typologie der »Systeme« in einem abstrakten und zugleich konkreten Bild der »Wirklichkeit« bestimmen und orten lassen.

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir nun versuchen, einige präzise Fragen zu beantworten.

1. Ist die Philosophie eine Metasprache? Kann sie als die Suche nach einer Metasprache angesehen werden?

Tatsächlich wollte der Philosoph seit je, seitdem sich die Philosophie gebildet hatte, das gemeinsame Maß aller menschlichen Werke, der ästhetischen (literarischen, künstlerischen) ebenso wie der wissenschaftlichen, politischen usw. finden. Er wollte eine allgemeine Sprache entwickeln, die es erlauben sollte, die »Disziplinen«, »Sektoren«, »Bereiche« und »Wissenszweige«, die verschiedensten Modalitäten des Handelns in ihr System zu übersetzen. Wie sollte die Dekodierung, die Entzifferung aller partiellen und geteilten Tätigkeiten vor sich gehen? Durch die Philosophie, die allgemeingültige und klare Sprache. Die philosophische Haltung postuliert, daß diese allgemeine Übersetzung ohne jede Verzerrung und sogar ohne Rückstand, ohne Residuum vonstatten geht. Daher werde der philosophische Diskurs zur gemeinsamen Sprache, die sämtliche spezialisierten Menschen eines Tages benutzen können und sogar benutzen müssen. Jeder Philosoph,

275

gleichgültig, ob er sich auf den Standpunkt des »denkenden Denkens« oder des »gedachten Denkens« stellt, setzt voraus, daß sein Denken und sein Diskurs die anderen Attribute des menschlichen Wesens (den Willen, die Emotion, die Leidenschaft, das Handeln, das Schaffen) und das Wesen des Menschen selbst einholen und sie im Ausdruck der Substantialitäten oder in der Explikation der Bedeutungen restlos ausschöpfen. Anders gesagt, der Philosoph, der sein eigenes System konstituieren will, ist der Ansicht, daß alle anderen Systeme und Tätigkeiten den seinen homolog sind und sich in seinem *Paradigma* formulieren (in »Substanz-Akzidenz«, »Subjekt-Objekt«, »Endlich-tunendlich«, »Ansich-Fürsich« etc. - wir benutzen den Ausdruck »Paradigma« hier in einem etwas anderen Sinn als ihn die Grammatiker ausgearbeitet haben, bei denen er ein rein formales Ensemble von signifikativen Oppositionen bezeichnet).

Zweitens vermerken wir hier, daß der Philosoph über *Wörter* reflektiert. Zwar kehrt die Philosophie in periodischen Abständen zur Intuition zurück: Der Philosoph nimmt ein reinigendes Bad in der Unmittelbarkeit; er will den Schleier der Worte wegreißen und direkt auf die Dinge losgehen, sich in die Abgründe stürzen. Doch die meiste Zeit verbringt er mit Begriffen, mit Zeichen (Signifikanten und Signifikaten). Diese nimmt er entweder je einzeln oder in ihrer Verkettung auf, aber stets in der Sprache *(langue).* Mithin verwandelt er die Sprache zum Objekt. Er reflektiert über sie (selbst wenn er sich letztlich für die Objekte, für das »Sein«, für die Signifikate interessiert). Daher verfährt er analog zu den Linguisten, Semantikern und Semiologen. Auch sie bemühen sich redlich, eine zweite Sprache zu konstituieren, in der und mit der sie über die erste sprechen.

Allerdings will sich der Philosoph eine *eigene* Sprache schaffen. Dazu bemächtigt er sich gängiger Symbole: Himmel und Erde, Licht und Finsternis, Fläche und Tiefe usw. Aber er lädt sie übermäßig auf, er überdeterminiert sie, er läßt sie anderes als in der gewöhnlichen Sprache sagen. *Schafft* er Symbole und Symbolismen? Nur eine detaillierte Untersuchung der Philosophien und der gesamten Philosophiegeschichte würde eine Antwort erlauben. Indessen liegt der Unterschied zwischen der vom Philosophen gesuchten syntagmatischen Verbindung und denen der Umgangssprache allein in der Strenge. Die Philosophie begibt sich bereitwillig in die Nähe der Logik, der Algebra, der Geometrie,

276

der verschiedenen Formen des mathematischen Kalküls, der Ordnung klarer und evidenter Gründe. Und genau an diesem Punkt, anhand dieses spezifischen Merkmals erprobt der Philosoph seine Metasprache. Dabei verfügt er über ein eigenes Paradigma, das mit keinem der sprachlichen Paradigmen koinzidiert, das sich als Träger eines privilegierten *Inhalts* versteht und nicht als Form oder Liste formal unterschiedener Differenzen, die nur durch ihre Opposition bestimmt werden.

Infolgedessen kommt die Philosophie als solche aus einer merkwürdigen Ambiguität nicht heraus. Sie will Metasprache sein und will es auch wieder nicht. Sie hat zwar den Ehrgeiz, aber sie verfolgt ihn nicht bis zum Ende. Wer greift ihn auf? Der Semantiker und der Semiologe? Gewiß; aber es liegt ein tiefer Abgrund zwischen dem Vorgehen, das die Sprache zum Objekt macht, und der Konstitution einer universalen Sprache. Die Ingenieure der Übersetzungsmaschinen und der Automaten zur Speicherung des Wissens sind, zusammen mit den reinen Logikern, der Metasprache vielleicht näher. Freilich sind die heutigen Maschinensprachen (Algol, Syntol etc.) nur erste Etappen auf dem Wege zu jener allgemeinen Metasprache, von der wir nicht wissen, ob sie sich tatsächlich realisieren läßt oder nur der Horizont und die unendliche Grenze einer unbestimmten Suche ist. B. Mandelbrojt hat uns gelehrt, daß eine Sprache, die

diskontinuierliche signifikante Einheiten enthält (die durch Lücken, durch »Stops« getrennten Wörter), nicht vollständig entziffert werden kann. Demnach wird es den absoluten und totalen Diskurs niemals geben; er wäre unmöglich, wenngleich die Philosophen und Logiker ihn als möglich träumen. Wie dem auch sei, in jedem Fall gibt es in der Philosophie sowohl *Diskurs* (doppelt systematisiert: zum einen nach den strengstmöglichen Verbindungen, zum andern nach einem möglichst kompletten Paradigma) als auch gesprochenes *Wort,* Sprechen *(la parole);* letzteres will lebendig und schöpferisch sein. Um eine Wahrheit zu verkünden oder den Menschen eine Befriedigung (ein Glück) zu verschaffen, benutzt es Symbole, vollbringt es Metamorphosen oder bewirkt Verklärungen. Anders gesagt, jede Philosophie hat einen gewissen Stil. Aus alledem ergibt sich: Sofern die Philosophie sich als Metasprache versteht, muß sie scheitern. Sofern sie etwas anderes als Metasprache sein will, verfehlt sie eines ihrer Ziele: die Strenge, den Beweis. Als Reflexion (oder Reflex) will die Philosophie Meta-

277

sprache sein. Als Vorschlag und Projektion (Projekt, Entwurf) dementiert sie dieses Vorhaben. Als gesprochenes Wort *(parole)* und als Stil zerstört sie es gar. Durch solches Vorgehen stellt der Philosoph die verdinglichende und entfremdende Macht der Sprache überhaupt *(langage)* in Frage (jene *selbe Macht,* die durch die *semantische Reduktion* kristallisiert und gefestigt worden ist). So *etabliert sich* die Philosophie in der Dualität: Diskurs und mehr als Diskurs, Entfremdung und Kampf *gegen Entfrem*dung. *Wieder stehen* wir, diesmal von einer anderen Seite her, vor den oben *herausgestrichenen Aporien*.

2. Verurteilt man aber nicht, wenn man der Philosophie die Fähigkeit zur Ausarbeitung einer Metasprache abspricht, das Denken damit zur Ohnmacht? Wie soll man von einem Bereich zum anderen übergehen? Läßt man die Resultate der Arbeitsteilung, die je einzelnen Werke nicht unverbunden nebeneinander stehen? Und wenn andererseits der Vorschlag einer Metaphilosophie einen Sinn haben soll, bestünde dann diese neue Form nicht genau in jener Semantik und Semiologie, denen die Sprache als Wesensmerkmal des Menschen und die Linguistik als Basiswissenschaft gilt?

Beachten wir zunächst, daß die »intersektoralen« Beziehungen in der Erkenntnis nicht nur eine Angelegenheit der Terminologie sind. Es genügt nicht, bloß zu dekodieren oder zu entziffern und dann zu *übersetzen. Das* hieße, die Frage formal stellen, unter Mißachtung des Inhalts, der Bewegung des Denkens und der *realen Interaktionen* und Interferenzen. Wenn eine Entdeckung oder Erfindung geschieht, wenn ein fruchtbares Zusammentreffen verschiedener Forschungsrichtungen stattfindet, dann passiert mehr als nur, daß ein *neues Wort* in Umlauf gebracht wird. Eher könnte man sagen, daß in solchem Falle ein Widerspruch innerhalb der Erkenntnis oder zwischen dem Denken und den Dingen zu *einer (provisorischen,* relativen) Lösung gelangt. Was den Wortschatz, das Vokabular angeht, so muß jeder Benutzer jederzeit imstande sein, sämtliche Bedeutungen jedes einzelnen Wortes *freizulegen und* die Wörter mit ihren anerkannten und üblichen Gebrauchsweisen zu verbinden. Freilich wird *diese Forderung selten so* kraß aufgestellt, und mehr als ein Benutzer (auch in den Sozialwissenschaften, wo es *eine fundamentale* Bedingung ist)

278

kann ihr nicht *Genüge tun*. Es handelt sich also eher um eine Art Fiktion oder Utopie. Gleichwohl hängt die Semantik in *diesem* Fall eindeutig von der Diachronie, von der *Geschichte (der* Erkenntnis) ab. Denn wie sollte man z. B. die Bedeutung des Wortes »Atom« benennen, ohne daran zu erinnern, daß es *eine einfache,* unteilbare physische Realität *bezeichnete, bevor* es durch eine *beachtliche Umkehrung* dazu gelangte, eine *hochkomplexe Realit*ät zu bedeuten? Die Semantik der Erkenntnis kann sich durchaus innerhalb der Erkenntnis bilden, ohne von irgendeiner Philosophie abhängig zu sein, *vorausgesetzt, man* bezieht die Gesamtheit der Denkbewegungen mit ein.

Das zunehmende Gewicht der Semantik und der *Semiologie* geht Hand in Hand mit dem Niedergang der Philosophie. Die Unterordnung der Philosophie unter *diese Forschungsrichtungen* oder die Bejahung *einer Relevanz* der Philosophie als Weltinter*pretationssystem gegenüber der* Semiologie sind nur Betonungen dieses Niedergangs - auch wenn die Analyse in der Philosophie ein Nichtreduzierbares *freilegt. Gleichwohl* münden Semantik und *Semiologie, wenn* sie nicht überhaupt einen Neopositivismus ergeben, der die *faits accomplis* der Sprache mit denen der *Gesellschaft* billigend hinnimmt, *ihrerseits bei* einer Rekonstitution der Philosophie. Der Strukturalismus zögert und schwankt zwischen Szientismus und Weltkonzeption, zwischen dem »Wie?« und dem »Warum?«, zwischen *einer Superwissenschaft und* einer Weltanschauung*. Dagegen *versteht sich* die metaphilosophische Meditation sehr viel *entschiedener als eine* Infragestellung. Sie beruht auf der radikalen Kritik. Sie billigt kein *einziges fait* accompli, keinerlei »Seiendes«. Sie faßt alles - »Dinge« und *»Wesen«, Werke* und Tätigkeiten - von der vergänglichen Seite. Sie stellt sich mitten in die Bewegung der Destruktion und Selbstdestruktion, der Auflösung aller Stabilitäten (Strukturen, *Gleichgewichte, feed-backs,* Selbstregulierungen etc.), also in die *restituierte G*eschichtlichkeit, in die über der Synchronie wieder*hergestellte Diachronie*. Was sich der Struktur und dem Operationalismus *widersetzt, ist* nicht nur der Tod und das Bewußtsein des Sterbens, sondern das Ende überhaupt, mithin das Werden. Hier gewinnt die Argumentation eine präzise Form. Die metaphilosophische Meditation (die sich in der Tat zur *Meditation*

* Im Original deutsch. *Anm. d. Übers.*

279

im Sinne von *Nachdenken* - erklärt, während der Terminus »Reflexion« eher der Philosophie gebührt) verwirft das Prinzip der Immanenz, das Saussure formulierte[6] und das die nachfolgenden Semantiker, Semiologen und Strukturalisten übernahmen. Dieses Prinzip verlangt, daß die Forschung sich innerhalb der Systeme festmacht. Der Analytiker muß jedes System *von innen* erfassen. Er versetzt sich laut Saussure in die Lage eines Schach-Spielers, der die Anzahl der Figuren und die Regeln ihres Vorrückens, also die ganze Grammatik des Spiels akzeptiert und nicht danach fragt, ob die Spielfiguren aus Holz oder Elfenbein gemacht sind. Der Begriff des Systems verbindet sich eng mit dem der inneren Erforschung dieses Systems, die es in sich selber faßt als eine Mitteilung oder Nachricht mit ihrem Repertoire und ihrer Erinnerung. Die Metaphilosophie verwirft und widerlegt das Immanenzpostulat, da es eine Konsequenz des Systempostulats ist. Freilich tut sie das nicht im Namen der Totalität. Eine Widerlegung im Namen der Totalität wäre ja auch vergebens, da Totalität als solche selbst nur postuliert werden kann - und zwar als das größte aller Systeme, das System der Systeme, das Weltsystem, d. h. als Philosophie der Totalität. Die Metaphilosophie bestreitet das Immanenzprinzip im Namen der *Negativität.* Sie läßt die Totalität nur mit Einschränkungen gelten: als fragmentierte und gebrochene, als offene und partielle, als virtuelle Totalität.

Semantiker und Semiologen lassen die Praxis beiseite oder mißtrauen ihr gar. Sie ziehen sich zurück auf den formalen, nichtdialektischen Charakter der Sprache, zugleich auf den Umstand, daß die Sprache eben *nicht* die Praxis ist (denn reden ist nicht handeln oder produzieren). Es stimmt, daß die Sprache - wie ihre Nachbarn, der analytische Verstand und die formale Logik - nichtdialektisch »ist«. Um die Widersprüche zur Sprache zu bringen, muß man diese zuweilen verzerren, vergewaltigen, aufs äußerste anspannen. Die Strukturalisten lehnen zusammen mit der Geschichte und der Geschichtlichkeit auch die Praxis und die Dialektik ab. Sie finden in ihnen nicht den sicheren Boden, den sie sich wünschen und den die semantische Reduktion ihnen bietet. Wir meinen jedoch, daß man gerade die Systeme besser erfassen und ihre Gesetze genauer erkennen wird, wenn man die Bewegung der semantischen Reduktion in umgekehrter Richtung weiterverfolgt, d. h. wenn man sie als eine Reduktion akzeptiert und

280

jenes Immanenzprinzip verwirft, das den Systemcharakter, den es ja erst zu erkennen gilt, schon vorher fetischisiert. Ist es nicht auffällig, daß auch die hervorragendsten Semiologen (Roland Barthes) vor der Philosophie zögernd innegehalten haben und sich darauf beschränkten, dieses oder jenes sekundäre »System« zu erforschen, z. B. die Mode? Insbesondere wird es uns vielleicht gelingen, bestimmte Gesetze zu entdecken: die Gesetze der Auflösungen und der Zusammenbrüche. Das jedenfalls wäre der Sinn, in dem wir uns bemühen, residuale, nicht klassifizierbare, also scheinbar nichtsignifikante Elemente herauszuarbeiten. Daraus folgt dann, gegenüber der Semantik und Semiologie, eine Art von Rehabilitierung des Über- und des Untersprachlichen, der Geschichte und der Natur, auch eine Rehabilitierung des Symbols, dem wir zwar keine bedingungslose »Tiefe« und emotionale »Teilhabe« zusprechen werden, das wir aber auch nicht zu einer bloßen Modalität des Zeichens oder zu einer Variante des Bewußtseins von der Bedeutung reduzieren. Und zwar ohne deswegen die Sprache oder die Begriffe zu simplen *Reflexen* ei her »tieferen« Wahrheit zu machen.

Letzter Punkt: Die metaphilosophische Meditation stößt die charakteristischen (pertinenten oder impertinenten) Merkmale des Systems ab. Sie ist keineswegs eine neue Systematisierung, die gewisse Bedeutungen der philosophischen Systeme oder der Philosophie als System noch einmal auffrischt, anstatt sie vollends verkommen zu lassen. Nicht dies ist der Sinn, in welchem sie die Philosophie aufnimmt, durchleuchtet und weiterführt, nachdem diese einen radikalen Bruch und Zusammenbruch erlitten hat.

3. Was kann die neuaufgekommene Informationstheorie zum Verständnis der Philosophie beitragen (außer der szientistischen Anmaßung, an ihre Stelle zu treten)?

Erinnern wir zunächst daran, daß die Informationstheorie weder als eine wissenschaftliche Erkenntnistheorie noch als ein Ersatz für die philosophische Erkenntnistheorie angesehen werden kann; sie geht Hand in Hand mit der Zersetzung der letzteren. Sie macht sie überflüssig. Zugleich aber stellt sie eine »Theorie des Wirklichen« dar. Gemeinsam mit ihrem Komplement, der Kybernetik, enthält sie ein Programm der Verwirklichung. Sie vollendet auf dem Felde der Gesellschaftswissenschaften, was die

281

Analytiker der Naturwissenschaften (Bachelard) und die Kritiker der Wissenschaftsphilosophie (Heidegger) vorausgeahnt hatten. Sie erforscht keine Realität, sondern *konstituiert* sie und hat die Tendenz, sie zu *produzieren.* Sie produziert nicht nur dieses oder jenes Objekt, diese oder jene Objektgruppierung nach dem Muster der gewöhnlichen Wissenschaft, die sich in einem Objekt (Waage, Hebel, Atwood-Maschine, Glaskolben, Pendeluhr etc.) oder in einer Versammlung von Objekten (z. B. Laborausrüstung) »realisierte«. Sie hat die Tendenz, sich global zu realisieren und

die Praxis buchstäblich zu besetzen. Damit gerät sie ins Schußfeld einer radikalen Kritik, die aus der Praxis kommt. Diese Kritik zeigt zum Beispiel, daß im selben Moment, in dem man sich anschickt, die Kommunikation zu »theoretisieren« oder eine menschliche Realität nach dem Schema der Kommunikationstheorie zu produzieren, die Wirklichkeit sich verflüchtigt und die Kommunikation aufhört. Dasselbe gilt für die Sprache: Fetischismus und Selbstzerstörung.

Dennoch hat die Analyse der Nachricht ein beachtliches Gewicht. Was man vor allem in ihr entdeckt, ist die dichotomische Opposition »Redundanz vs. Information«. In diesem Punkt ist die Übereinstimmung zwischen Linguisten (R. Jakobson) und Informationstheoretikern (A. Moles) beträchtlich. Wie wir wissen, konstituiert Redundanz die Verständlichkeit (Intelligibilität) einer Nachricht. An ihrer untersten Grenze, in der reinen Wiederholung, gibt es keine Nachricht mehr, jedoch komplette Verständlichkeit; an der obersten Schwelle macht der Exzeß an Neuheit und Überraschung die Nachricht unverständlich und annulliert sie damit ebenfalls.

Betrachten wir nun die Philosophie. Die philosophische Nachricht ist notgedrungen redundant. Sie bezieht sich auf Bekanntes und Gesichertes: Erfahrungen, Begriffe, Symbole. Sie will aber Neues bringen oder besser: Neues »in der Welt« auffangen und bündeln. Es erhebt sich der Verdacht, daß sie zwischen der unteren Grenze (der Wiederholung, bei Gelegenheit auch »Wiedererkennen« oder »Rückkehr zu den Ursprüngen« genannt) und der oberen Grenze (auch »Intuition« oder »höchste Erkenntnis«) unstet hin- und herschwankt. Aber vielleicht liegt noch etwas mehr darin. Vermischt der Philosoph nicht häufig, in einer eminenten oder besser transzendenten Einheit, das Verständliche und das Überraschende?

282

Denken wir an die platonische *Idee,* den aristotelischen reinen *Akt* oder das transzendentale *Eins* bei anderen Philosophen. Diese absoluten Größen sind den relativen Wahrheiten und Existenzen inhärent. Sie wiederholen sich in jedem Denkakt und in jeder Erfassung des Wirklichen. Sie konstituieren die Redundanz (die Verständlichkeit) des Wirklichen: die Form der Formen, die Einheit in der Mannigfaltigkeit. Gleichwohl heißt es von all diesen spekulativen Größen, daß sie - als die Quellen des Seins und der Verschiedenheit aller Wesen - die grenzenlose Überraschung herbeiführen: die ausschlaggebende und stets durch den philosophischen Dolmetsch erneuerte Information.

Wäre diese häufige Vermischung vielleicht die Erklärung für die eigentümliche Spannung gewisser philosophischer Stile, in denen .das Redundante als Überraschung präsentiert wird? Dann würde der Philosoph auch hier noch auf den Kopf stellen, was auf den Füßen laufen sollte.

4. Was kann die in Saussures Linguistik ausgearbeitete berühmte Unterscheidung im Zeichen zwischen Signifikat und Signifikant zu einem kritischen Verständnis der Philosophie beitragen?

Prüfen wir also die philosophische Nachricht als Zeichen, als Träger von Bedeutungen, d. h. als System von Bedeutungen. Wer erklärt diese Bedeutungen? jemand, der in kritischer Weise die semiologische Analyse benutzt. Dieser »Jemand« ist kein Teil eines transzendenten Geistes, der die Totalität der Welt oder die Welt als Totalität beurteilt, so daß das Problem und seine Situation in und vor dieser Totalität einen Sinn bekäme. Diesen »Jemand« nennen wir unserer Hypothese zufolge hier die »metaphilosophische Meditation«, also jenes Denken, das radikale Kritik der Philosophie als einer Ideologie, Utopie, Mythologie impliziert und gleichwohl die von dieser Philosophie konstituierten Formen und Inhalte, die das Kritisierte überdauernden theoretischen Kerne freilegt.

Der Philosoph schöpfte die Signifikanten aus einem kollektiven Repertoire, das zur allgemeinen Erinnerung der gesellschaftlichen Menschen gehört oder sie definiert. Er schöpfte zwei Arten von Signifikanten: Symbole und Begriffe. Letztere kommen indirekt oder direkt aus der Praxis; in manchen Fällen sind sie durch frühere Philosophien hindurchgegangen; in jedem Falle befinden

283

sie sich in einer Entwicklung und gehören einer Geschichte an, z. B. der Begriff des Staates, der Arbeit, oder auch der Gleichgültigkeit (mit ihrem Gegenstück, dem Engagement). Hierin hat die Philosophie eine Beziehung zur Praxis: Sie entsteht zum Teil aus der Praxis; sie kehrt zur Praxis zurück und fügt sich in sie ein; sie hat praktische Konsequenzen, falsche oder richtige, illusorische oder reale. Sie kann behaupten, daß sie sich auf die Praxis einläßt und in ihr sich verifiziert.

Was die Symbole betrifft, so sind sie ursprünglich »Naturphänomene«: das Licht, das Feuer, die Quelle, die Höhe usw. Oder sie sind das Ergebnis einer einfachen, elementaren, archaischen Einwirkung der Menschen auf die Natur: der Weg, das Heim, das Haus (die Wohnung) usw. All diese Symbole wurden anfangs erlebt, und zwar in unmittelbarer Nähe zum Wirklichen. In jenem ersten Stadium waren sie noch keine Symbole. In den archaischen Mythen hatten diese Signifikanten (das Feuer, der Weg, der Stern etc.) vielleicht nur die Rolle einer Unterscheidung und Verbindung. Magie

und Religion (denen die Philosophie nachfolgte) hätten also lediglich ihre Bedeutungen überhöht, indem sie sie privilegierten. Infolgedessen erscheint der Symbolismus als tiefgründig. Er *ist* es aber nicht. Wer (wie gewisse Psychologen und Soziologen) an die Tiefe der Symbolismen glaubt, läßt sich von jener Entrückung täuschen, die für das Prestige der Symbole unabdingbar ist und ihre spezifische »Distanziertheit« ausmacht. Gleichwohl können die Symbole nur Wirkung und Dauer haben, wenn sie den Eindruck von poetischer, psychischer, philosophischer usw. »Tiefe« erwecken und ihn immer wieder stärken oder stärken lassen. Gerade in diesem Bereich sind Schein und Wirklichkeit eng benachbart. Um Symbol zu sein, muß das Symbol als solches anerkannt werden; es bedarf also einer symbolbildenden Kraft in der Anerkennung, in einer »wechselseitigen Anerkennung der Subjekte«. Die zugleich illusorische und reale »Tiefe« der Symbole rührt daher, daß sie etwas sagen und auch wieder nichts sagen (oder suggerieren oder »ausdrücken«). Dadurch werden sie zu einem Teil des Inhalts, obwohl sie keinen Inhalt haben. So gesehen sind sie keine gewöhnlichen Wörter, keine Zeichen wie die anderen. Sie sagen etwas und sagen nichts. Sie enthüllen und enthüllen nicht. Es ist unmöglich, z. B. die Worte »das Feuer der Liebe« ohne Emphase oder Ironie auszusprechen. jeder weiß, was sie bedeuten, und

284

doch bedeuten sie gar nichts Besonderes. Würden wir die Analyse hier noch weitertreiben, so kämen wir zu einem Verständnis der Doppelnatur des Symbolismus: Tiefe und Kombination, dunkle Symbolismen und logisch-mathematische Symbole. Wir würden einige Fragen lösen können, die aus Mißverständnissen über diese Dualität oder doppelte Bestimmung herrühren.

Die *Signifikanten* der Philosophie sind die *Teilstücke* des Menschen, der aus der Natur hervortritt, sich ihrer bemächtigt und sie sich aneignet, damit aber nicht zu Rande kommt, nur Teile seiner selbst vollendet oder scheitert. Der Mensch sucht sich durch das Medium der Philosophie, die nach seiner Wahrheit sucht. Er liefert ihr die Signifikanten (das Repertoire, die Erinnerung). Das *Signifikat* dagegen ist der definierte, in der Welt geortete, zur Natur in ein Verhältnis gesetzte Mensch, also der gemachte, der *fertige* Mensch.

Der philosophische Diskurs unterscheidet sich von der gewöhnlichen Sprache darin, daß er nicht im Verlauf einer praktischen Lehrzeit erlernt worden ist. Er gehört zur Kultur: zu dem, was im zweiten Grade kommt. Als Diskurs über den Diskurs (über die Symbole und Begriffe der gewöhnlichen Sprache) ist die philosophische Reflexion sogar das Modell all jener der Kultur inhärenten Erkenntnisse zweiten Grades: Dichtung über schon bekannte Dichtung, Malerei über eine Malerei, Musik über Musik usw. Haben wir hier nicht die »Dämmerung« (Hegel) der Philosophie?

Somit besteht der philosophische Diskurs aus einer großen Zahl von Signifikanten. Wie aber steht es mit dem Verhältnis von Signifikanten und Signifikaten? Dies ist die jeder einzelnen Philosophie eigene Problematik. Hier ließe sich die semantische Analyse spezifizieren, diversifizieren und qualifizieren. Sie würde die Motivationen der einzelnen Philosophen angeben und die Umstände, die Biographien, den Kontext wiederfinden. Kann man die Philosophien nicht nach Arten und Gattungen klassifizieren, in anerkannte Klassen einteilen? Für den Rationalismus, den Mystizismus und den philosophischen Idealismus überhaupt gibt es Signifikanten, in Hülle und Fülle. Der Rationalismus bedient sich mit Vorliebe der Entnahmen aus der Praxis, will sagen der Begriffe, Acht ohne die Beigabe einiger geschickt aus der Reserve geschöpfter Symbole (z. B. die Sonne des Verstandes, das Licht der Vernunft, die klaren Ideen). Der Mystizismus bietet sämtliche

285

Symbole auf, doch nicht ohne ihnen ein paar Begriffe beizumischen (z. B. die Identität, die er mit dreistem Griff aus der Logik genommen und zur kontemplativen oder affektiven Teilhabe extrapoliert hat). Die Signifikate indessen sind spärlich. Für den Rationalismus ist es der Mensch des Logos, der homo *sapiens*. Für den Mystizismus ist es das Menschliche vor dem Absoluten oder auch im Absoluten. Anders steht es mit dem Empirismus: Bei ihm sind die Signifikanten armselig und kümmerlich; er versagt sie sich. Er hat nur den Menschen, der betrachtet, konstatiert, einen Pfad sucht. Dafür sind seine Signifikate zahlreich: das ganze empirische Leben in seiner Mannigfaltigkeit, die im Namen der Philosophie verdeckt worden ist. Wo Signifikanten im Übermaß zur Verfügung stehen, kommt es zu einer trügerischen Euphorie, die das Unbehagen verschleiert und angesichts der Ärmlichkeit des Signifikats zusammenbricht. Was den Empirismus und Positivismus betrifft, so haben sie trotz ihrer Ärmlichkeit nie an Einfluß verloren und konnten sich immer wieder von neuem bilden (mit ihren Varianten, dem Skeptizismus, dem Pluralismus, dem totalen Relativismus). Warum? Unserer Hypothese zufolge, weil sie gestatten, das Sinnliche und das Wirkliche wiederzufinden, freilich ohne es in voller Würde wiederherzustellen.

Könnte man in der Diskrepanz zwischen Signifikanten und Signifikaten nicht das Symptom einer leichten Erkrankung sehen? Es gibt in der Tat eine Schizophrenie des Philosophen, die proportional zum Niedergang der Philosophie wächst. Der Philosoph sondert sich ab von der »Welt«, d. h. von der Praxis. Er vollzieht eine *»epoché",* er suspendiert das Wirkliche oder klammert aus, was ihm mißfällt. Er »reduziert« die »Welt« durch eine spekulative Reduktion, die sich von der semantischen Reduktion durchaus unterscheidet. Nutzen wir die Gelegenheit, um die Analogie der beiden

reduzierenden Operationen zu unterstreichen: die Sterilität der einen, die innerhalb der Philosophie verbleibt (die »phänomenologische Reduktion« auf der spekulativen Linie von Descartes bis Husserl), und die Fruchtbarkeit der anderen. Durch Absonderung und Reduktion treibt der Philosoph die mißlichen Konsequenzen der Arbeitsteilung bis zur äußersten Grenze: bis zur Separation, Dissoziation, Schizophreme. Er verheimlicht die Folgen vor sich selbst, indem er sich mitten in einer Masse von Signifikanten bewegt, ihren Überfluß bestaunt und dabei die Signifikate vergißt, die er in seine Reduk-

tion miteinbezogen hat. Aufgrund der technischen und gesellschaftlichen Arbeitsteilung ist es so weit gekommen, daß der Intellektuelle allgemein die Signifikanten bedenkt: Er bewegt sich unter ihnen, er »ist« in ihrer Mitte. Die anderen Menschen indessen, namentlich die körperlich Arbeitenden, »sind« eher inmitten der Signifikate. Der Bruch und das Auskoppeln in der Sprache (die ja gesellschaftliche Gegebenheit ist) fänden sich mithin in der Gesellschaft wieder. Es gäbe also eine Konvergenz zwischen der Analyse, die von der Ware ausgeht, und der Analyse, die bei der Sprache ansetzt. Wir wollen diese Hypothese hier nicht weiterverfolgen. Begnügen wir uns mit dem Hinweis, daß der Philosoph die Situation des Intellektuellen auf die Spitze treibt.

Die sogenannten philosophischen Werke von Marx sollten das Auskoppeln und die Ungleichheit zwischen Signifikanten und Signifikaten verhindern. Dies war der »Sinn« oder jedenfalls einer der »Sinne«, den die Rehabilitierung der *Sinne* (als Organe, Richtung und Bedeutung) in den *Manuskripten* von 1844 ansteuerte. Leider hat der marxistisch inspirierte Materialismus im folgenden sowohl die Signifikanten als auch die Signifikate ausgetrocknet, indem er ihre Entsprechung durch Aushöhlung beider gewährleistete. So hat nun der halsstarrige Philosoph die Wahl zwischen einer ärmlichen und ob ihrer Armut beschämten Philosophie, dem mehr oder weniger dialektisierten Materialismus, der vor allem den *homo faber* bezeichnet, und einer signifikantenreichen Philosophie, die ihres Signifikats beraubt ist: dem guten alten Idealismus.

Der moderne Philosoph kämpft auf seine Weise gegen die Verarmung und Austrocknung, gegen die beklemmende Diskrepanz von Signifikant und Signifikat, gegen die Spaltung zwischen philosophischer Haltung und Praxis. Er wendet sich in seinem Kampf gegen die Entfremdung an die Poesie, an die Literatur, an die Physik, an die Biologie usw.

5. Was gewinnt die Erkenntnis der Philosophie als solcher aus den in Linguistik und Semiologie offenbar gleichermaßen anerkannten Unterscheidungen zwischen Symbolen, Paradigmen und Sytagmen?

Was die syntagmatischen Verbindungen angeht, so haben wir bereits darauf hingewiesen, daß sie im philosophischen Diskurs

zur reinen und simplen Logik tendieren. Der Philosoph nimmt harte Entbehrungen auf sich, weil er nach der Strenge strebt, nach der eindeutigen Demonstration. Tendenziell wird die Logik zur Syntax dieses Diskurses, der sich darin ebensosehr von der geläufigen und gesellschaftlich erlernten Sprache wie vom Diskurs des Traumes oder vom poetischen Wort unterscheidet. Institutionell nach der Art der geläufigen Sprache wird der philosophische Diskurs nur dann, wenn eine Philosophie offiziell wird: Staatsideologie (wobei dieser Staat auch die Kirche sein kann). Mehr noch: Die Philosophie - Vokabular und Syntax kann auf die geläufige Sprache zurückwirken.

Was den Symbolismus betrifft, so haben wir seinen Ursprung, sein Gewicht und seine Natur schon vermerkt.

Man kann in der Philosophie drei Dimensionen feststellen. Zunächst die Dimension der *Symbole:*

Licht und Finsternis
Höhe und Tiefe
Aufstieg und Fall
Adel und Gemeinheit
gut und schlecht
Schmutz und Reinheit (rein und unrein)
göttlich und dämonisch
Gesicht und Gehör (gehörtes und vernommenes Wort)
Wanderung und Verirrung
Nähe und Ferne, usw.
dazu auch:
der Baum
das Feuer

die Quelle
der Horizont
der Himmel
die Erde
das Meer
die Blume
der Spiegel, usw.

Sodann die paradigmatische Dimension, das Paradigma der (aus der Praxis stammenden) *Begriffe:*

Praxis und Theorie
Bedürfnis und Wunsch
Unbehagen und Heiterkeit

288

Interesse und Gleichgültigkeit
Handeln und Leiden
Arbeit und Ruhe
Stärke und Schwäche
Fähigkeit und Unfähigkeit
Ursache und Wirkung
Eintracht und Kampf, usw.

Schließlich die Dimension der philosophischen *Kategorien:*

Subjekt und Objekt (subjektiv und objektiv)
unendlich und endlich
relativ und absolut
partiell und total
wahr und falsch
konfus und klar
intuitiv und diskursiv
empirisch und rational
sinnlich und intellektuell
Kausalität und Finalität
Determinismus und Kontingenz
Zufall und Notwendigkeit
Wesen und Erscheinung
Realität und Phänomen
Identität und Widerspruch
Konflikt und Harmonie
Ansich und Fürsich
Substanz und Akzidenz
Sein und Nichts
aktuell und möglich
Raum und Zeit, usw.

Der verführerische Reiz der Philosophie rührt daher, daß der Philosoph mit einer großen Wahlfreiheit aus dieser paradigmatischen Reserve herausgreifen kann, was immer er braucht, um sich auszudrücken oder zu formulieren. Der Reichtum dieser Reserve kontrastiert mit der Strenge der syntagmatischen (d. h. logischen) Zwänge. Daher umfaßt die philosophische Operation mehrere Takte: erstens den Griff ins Reservoir (d. h. in diese oder jene Klasse von Signifikanten), zweitens die Konfrontation der ausgewählten Elemente, drittens die Ausarbeitung unter rigorosen Zwingen (die im Namen einer fundamentalen Forderung - der Kohärenz - eine Reihe von Kombinationen eliminieren). jeder

289

Philosoph vollzieht diese Operationen auf seine Weise in Konsequenz seiner Problematik, die er von seinen Vorgängern übernimmt oder aus seiner Epoche erhält. Diese Analyse (für die Philosophie wie für die Praxis sind mehrere Analysen möglich!) liefert uns drei Elemente: eins, das zum Philosophen aus der Vergangenheit kommt (Probleme, Begriffe), ein zweites aus seiner Umwelt und ein drittes aus der Erkundung des Möglichen, das er seinerseits seinen Nachfolgern weitergibt (Begriffe, Probleme, Projekte). Der Zauber der Philosophie verdeckt mehr als

nur eine Falle. Im Niedergang wird Philosophie zum Spiel des Geistes, zur relativ unbeschwerten Kombinatorik. Das erleichtert die Rekrutierung neuer Philosophen und verschafft ihnen die Illusion, sie befinden sich in der Nachfolge der großen Schöpfer, derer, die eine erleuchtende oder fruchtbare Kombination entdeckten oder derer, die einen Symbolismus poetisch zu benutzen verstanden. Wie lehrt man die Philosophie? Wie dringt man in die vergangene Philosophie ein, wie in die Philosophie überhaupt und wie in jede einzelne Lehre? Anhand der *Paradigmen* sowie anhand der *syntagmatischen* Verbindungen, indem man die logische Strenge als impliziten oder expliziten Bezugspunkt nimmt. Die Paradigmen der Philosophie gestatten, die innere Architektur jedes einzelnen Systems zu erfassen: seine eigentümliche Kombination aus Symbolen, bestimmten Begriffen, die- mit optimaler Strenge verknüpft sind, und postulierten oder explizit legitimierten Kategorien. Die Paradigmen liefern uns den Code, mit dem der Historiker die Nachrichten decodieren (entziffern) kann. Die strukturale Untersuchung der Philosophien und der Begriffsarchitektur ihrer Systeme funktioniert, sie hat Erfolg. Sind sich ihre Initiatoren und Anhänger darüber im klaren, daß dieser Erfolg den Niedergang der Philosophie sanktioniert und sie in den Status einer toten Sprache versetzt?

6. Was für Konnotationen hat die philosophische Sprache?

Hier kommen wir zur schwierigen Untersuchung der rhetorischen Figuren, des Symbolgebrauchs und all dessen, was den philosophischen Diskurs in die Nähe eines (poetischen) Wortes oder (literarischen) Stils bringt. Die gerade Linie des (logischen) Diskurses mit seinen Konstatierungen (Denotationen) wird unab-

290

lässig durch zarte Anstöße verbogen: durch Ironie, Vorbehalte, Verlegenheit, Zurückhaltung, Euphorie, Emphase, Herabsetzung usw. Zuweilen wird sie sogar schroff unterbrochen. Wodurch? Durch die Einführung eines *Bildes* oder eines Symbols, durch den Auftritt einer großen Figur der klassischen *Rhetorik:* einer Metapher oder Metonymie, Hyperbel oder Parabel, Prosopopöie, Redundanz oder Ellipse.

Jorge Luis Borges hat in seiner *Geschichte der Ewigkeit*[7] mit der Bestandsaufnahme der Figuren oder Quasifiguren der philosophischen Rhetorik begonnen. Er zählt auf: Notwendigkeit, Vernunft, Zurücksetzung, Beziehung, Betrachtung, Umfang, Ordnung, Langsamkeit, Stellung, Erklärung, Unordnung. Es liegt auf der Hand, daß Borges hier Kategorien und Figuren vermischt hat. Wir können diese unvollständige Liste von Archetypen oder Stereotypen im Diskurs über die Wahrheit (den wir unterscheiden vom Diskurs schlechthin und vom wahren - poetischen Wort, das die Wahrheit des Diskurses macht) ohne weiteres verlängern:

Emphase und Zurückhaltung
Befehl und Verbot
Lob und Herabsetzung
Ausweitung und Einengung
Breite und Widerspruch
Erregung und Mattigkeit
Überbetonung und Spott
Ironie und Naivität
Stärke und Entspannung
Einordnung und Abweichung
Ablenkung und Einkreisung
Vertrauen und Bestürzung
Verewigung und Vertagung, usw.

Man könnte die Liste noch erweitern und verbessern. Schon so hat sie einen recht präzisen Sinn. Der Empirismus z. B. ist eine zurückhaltende, vorsichtige Philosophie, die aufmerksam darauf bedacht ist, nicht die Signifikanten zu überschreiten, die sie aus der Praxis schöpft. Der Skeptizismus war und bleibt eine Philosophie des Zauderns und der Vorbehalte. Die Emphase entfesselt den mystischen Philosophen und befreit ihn aus allen Zwängen, auf daß er seine schöne Seele ausdrücken kann. Sie gestattet ihm,

291

die Nötigungen (der Kohärenz) abzuschütteln und die Verkoppelung von Signifikanten und Signifikaten *zu* lösen. Systeme mit starker Denotation und geringer Konnotation (so der Empirismus, der Szientismus und der Positivismus) gebrauchen wenig rhetorische Figuren. Dagegen spielen Konnotationen und Figuren eine große Rolle in allen Spielarten der Metaphysik, im Idealismus, im Rationalismus und im Mystizismus.

Wir können dieser ersten Figurenliste gleich noch eine zweite beigeben:

Bejahung, Verneinung, Verleugnung Gebrauch, Ablehnung, Mißbrauch, (Er-)Kenntnis, Unkenntnis, Verkennung

Billigung, Verweigerung, Infragestellung Übereinkunft, Konflikt, Mißhelligkeit, Verständnis, Unverständnis, Mißverständnis Vertrauen, Herausforderung, Mißtrauen, usw.

Es ist wichtig für unsere Argumentation und Methode, die Dreiergruppierung dieser Kategorien zu unterstreichen. Sie alle skizzieren, ausgehend von dichotomischen Oppositionen, die Restitution dialektischer Bewegungen. Zudem erfassen sie die Affektivität und die Ambiguität, deren unbestreitbar große Rolle sich den Dichotomien entzieht. Die affektiven Nebenbedeutungen (Konnotationen), die tastenden Versuche und Irrtümer in der gesellschaftlichen Kommunikation und im Ausdruck werden in die Forschung wieder einbezogen. Der Rationalismus, der in der Fetischisierung des Diskursiven steckt, wird korrigiert, ohne dabei auseinanderzufallen. Hier und auf diese Weise können wir, ausgehend von der Reduktion auf die Sprache und den Diskurs (der semantischen Reduktion), jene »Realitäten« wieder in den Griff bekommen, die durch eben diese Reduktion ausgeklammert wurden, aber durch sie auch geordnet und situiert werden können. Damit erhalten wir »semi-rigorose« Strukturen[8], die sich von den Dichotomien und rigorosen Strukturen des reinen Diskurses und der Logik (Ein- und Ausschluß, Inhärenz und Nicht-Inhärenz) unterscheiden. Man darf annehmen, daß die alte Rhetorik mehr als nur ein Repertoire veralteter und abgenutzter literarischer Floskeln ist. Haben wir in ihr nicht eine jener großen Formen, die sich quer durch die Jahrhunderte, über die Grenzen

292

historischer Epochen und Produktionsweisen hinaus gehalten und entwickelt haben und von denen wir zweien bereits begegnet sind: der Logik und dem Recht? Die Formen der Rede und des Wortes, die Konnotationen der Sprache sind nicht weniger wichtig als die Formen der Verkettung von Begriffen und die Formen der Tauschakte und Verträge; sie sind nur anders. Wenn dem so ist, dann läuft die Vernachlässigung der Rhetorik auf eine Zerstörung der organisierten Rede, des Diskurses hinaus; allerdings steht ihre Rehabilitierung in der Gefahr, mit einer Fetischisierung des Logos zusammenzugehen, die ihrerseits (wir sagten es schon) das Korrelat seiner Selbstzerstörung ist.

Ohne Zweifel gebrauchen die Philosophen Metaphern. Sie fügen sie, wo immer sie können, in ihre syntagmatischen Verbindungen ein (die so streng wie irgend möglich zu sein haben, wobei jeder Philosoph die Ordnung der strengen Gründe auf seine Weise definiert, stets jedoch unter Bezugnahme auf die reine Logik). Aus den verfügbaren Klassen von Signifikanten nehmen sie sich diesen oder jenen heraus, um mit ihm einen anderen zu ersetzen. Einige dieser Signifikanten erhalten nun ein Privileg wegen ihres Ursprungs aus dem Umkreis des Sehens (»Licht«, »Idee«, »Klarheit«, »Sicht« oder »Vision«, »durchschauen« etc.) oder des Hörens (»verstehen«, »Verstand«, »Gehör« etc.). Sie werden häufiger als andere in metaphorischen Substitutionen verwandt. Wenn der Philosoph sie allzu häufig gebraucht, wenn jede Seite seiner Werke von »Klarheit«, »Licht«, »Beleuchtung«, »Perspektiven«, »Dunkelheiten« usw. nur so wimmelt, dann nähert er sich einem pathologischen Zustand.

Desgleichen gebraucht der Philosoph die *Metonymie.* Zuweilen mißbraucht er sie. Betrachten wir die illustre Deklaration: *»Ich denke, also bin ich.«* Akzeptiert man sie einfach als Deklaration, so begibt man sich schutzlos ins Reich des cartesianischen Denkens. So tun es im allgemeinen die Schüler und Studenten der Philosophie. Anspruchsvoller wird der Semantiker nach der exakten Bedeutung jedes einzelnen Wortes fragen. Er wird entdecken, daß es für jedes mehrere gibt. Wir gehen noch ein Stück weiter. Wir stellen fest, daß die berühmte Formel in einem Dilemma steckt: Sie ist entweder Tautologie oder Metonymie. Die Tautologie ist sogar doppelt: Sage ich *»ich«,* so heißt das *»Denken«* (Hegel); sage ich: *»ich denke«,* so ist das eine erste Tautologie; sage ich schließlich: »Ich *denke, also bin ich«* und

293

meint diese Formel eine Definition des Seins und definiert sie das Sein durch das Denken und im Denken, so sage ich dasselbe zweimal, es sei denn, ich betrachte die Formel als eine Ausweitung, eine Ersetzung des *Ganzen* (des gedachten und durchs Denken definierten Seins) durch einen *Teil* (das »denkende Ich«) oder des *Absoluten* (des denkenden Denkens, des universal gefaßten Denkens) durch das *Relative* (das Ich, das reflektiert) - in welchem Falle die cartesianische Formel eine Metonymie wäre. Will sie »Sein« und »Denken« *nicht* gleichsetzen, so kann sie nur als inkohärent gelten.

Faßt man die cartesianische Formel als eine Tautologie, so ist sie vollkommen klar, streng und kohärent. Sie ist eine Deduktion; aber sie ist leer. Das Bezeichnete (Signifikat) ist dem Bezeichnenden (Signifikanten) nicht bloß analog, sondern es ist mit ihm identisch: *ich denke, daß ich denke.* Faßt man die Formel dagegen als Metonymie, so ist sie voller Bedeutung, doch jeder Strenge beraubt. So schwankt sie unstet zwischen leerer Strenge und voller Inkohärenz. Was sie *bezeichnet?* Sie bezeichnet die Anmaßung des Philosophen, das Sein durch das Denken zu definieren (unter Ausschluß des Willens, des Gefühls, des Handelns usw.) - und zwar durch *sein* Denken, durch sein »denkendes Ich«. Zugleich ist sie bezeichnend für die rationalistische Individuation der aufsteigenden Bourgeoisie, auch für den Stolz und die Großzügigkeit des *honnête homme* im 17. Jahrhundert, der die neuen Tugenden der Bourgeoisie in ihrer prächtigsten Epoche erwirbt, ohne die alten des Adels zu verlieren, und schließlich für einen Stoizismus, eine kraft- und

würdevolle Entschlossenheit usw.

Wir sehen hier einen Konflikt zwischen der (logischen) Strenge und der Befruchtung durch die Figuren der Rhetorik. An der untersten Grenze verliert sich das Denken in Repetition, Pleonasmus, Tautologie und Redundanz; an der obersten Grenze verirrt es sich im Paradox, in der Überraschung, in Sprüngen von einem zum anderen, in unbedachten Substitutionen: im Mißbrauch der Metaphern und Metonymien.

Die Bedeutung dieser beiden Figuren darf uns nicht dazu verleiten, die anderen zu übersehen. Die philosophischen Konnotationen sind viel zu komplex, um sich auf zwei Figuren und deren Gegensatz reduzieren zu lassen, um so weniger als wir keineswegs der Ansicht sind, man könne die ganze Philosophie mit all

ihren Sätzen und Aussagen erschöpfend behandeln, indem man die Paradigmen, Syntagmen und rhetorischen Figuren untersucht. Besonders die Symbole bilden eine Klasse von Signifikanten, also einen Teil des paradigmatischen Reservoirs. Sie unterwerfen sich wohl oder übel den syntagmatischen Verbindungen, d. h. jener Strenge, die der Philosoph als Regel (Syntax, Grammatik) seines Diskurses begreift. Sie lassen sich auch rhetorisch gebrauchen, sie sperren sich nicht gegen Metaphern und Metonymien, gegen Emphase und Zurückhaltung, Ironie und Personifizierung. Gleichwohl stören sie gelegentlich die Kontinuität des philosophischen Diskurses und seinen Übergang durch Negation von einem Philosophen zum anderen. Die Sprünge des Denkens, die Einführung von Bildern und Symbolen bringen etwas Diskontinuierliches und Inkohärentes in diesen Diskurs. Bringen sie damit aber nicht manchmal (keineswegs immer) seinen kostbarsten Inhalt? Quer durch die Zeichen, im Verhältnis zwischen Signifikant und Signifikat, tritt eine ungenaue und weitläufige Bedeutung zutage: das Projekt des Menschen. »Ich denke, also bin ich«: das bezeichnet *auch* den Vorschlag eines Bewußtseins, das seinen Inhalt ungeschmälert denkt, das sich die äußere und die innere Welt gänzlich unterwirft und aneignet.

7. Beschränkt sich die Untersuchung der Philosophie als Bedeutungssystem auf diese Allgemeinheiten? Ist sie nur ein Versuch zur Klassifizierung der Systeme?

Gewiß nicht. Die semantische und semiologische Textanalyse ließe sich anhand der Philosophie ebenso wie der Poesie bis ins

Detail vorantreiben, und zwar noch besser als anhand der Werbetexte oder der Mode. Wir haben uns den Besonderheiten der philosophischen Sprache noch kaum angenähert. Im Grunde haben wir bisher nur festgestellt, daß die philosophischen Systeme einen »Korpus« bilden, um in der Terminologie der Semiologen zu bleiben. Kann man sich daranmachen, die philosophischen Texte in signifikante Einheiten, in typische Konstellationen der Elemente zu zerlegen? Ohne Zweifel. Man müßte, um so zu sezieren, die einzelnen Figuren, Metaphern und Metonymien, Vorbehalte und Verzögerungen, Emphasen, Prosopopöien, Euphemismen, Ironien usw. registrieren und vergleichen, ebenso die Symbole, Kategorien und Begriffe. Wie überhaupt gelangten

zusammen mit dem Licht und der Finsternis (diesem latenten Manichäismus vieler Systeme) - einzelne und keinem Paradigma angehörige Symbole in die Philosophie, z. B. der Spiegel und der Reflex, der Baum, der Keim, die Blume, der Horizont, der Weg, die Herde usw.?

Forscht man in dieser Richtung, so könnte man eventuell zeigen, daß die Verbindung der Begriffe und Systeme dem Prinzip größtmöglicher Sparsamkeit oder geringster Unterscheidung gehorcht.9 Sind die Unterschiede zwischen »Bewußtsein« und »Selbstbewußtsein«, »Fürsich« und »Beisich«, oder auch zwischen »Sein« und »Substanz«, »Absolut« und »Ansich« nicht jeweils so gering wie möglich? Bestehen die voll etablierten Paradigmen nicht allesamt aus Symbolen und Begriffen, die so wenig wie möglich voneinander abweichen, gleichwohl aber verschieden sind? Untersucht man die synchrone Verknüpfung der Systeme, so findet man womöglich je eine Philosophie an jedem Ort, der sich von seinem Nachbarort minimal unterscheidet. jedes System weicht so wenig wie möglich von seiner benachbarten Lehre ab, jedoch deutlich genug, um sich von ihr zu unterscheiden. Durch Ortung im Felde der Gesamtphilosophie würde man bei sorgfältiger Suche vielleicht sogar einige vergessene Lehren wiederfinden.

Würden wir die Hypothese bis zum Paradox vorantreiben, so behielten wir von der Philosophie letztlich nur eine Dimension. die innere Kohärenz. Wir könnten dann in der Geschichte der Philosophie und in der Abfolge der Systeme (unter Berücksichtigung der vernachlässigten oder vergessenen Lehren) eine regelrechte *Kette* aufzeigen, eine Folge von signifikativen Einheiten, zwischen denen zufällige Elemente stünden. Wir könnten uns damit amüsieren, die Transitionsmatrix zu formulieren, die sich aus der Tabelle der Transitionswahrscheinlichkeiten von einem Gleichgewichtszustand zu einem anderen der möglichen Zustände ergibt.[10] In einer solchen Formulierung würden die Elemente, die sonst als bestimmend gelten (Biographien, historischer und gesellschaftlicher Kontext etc.), nur als

Eingriffe des Zufalls in den Übergang des Systems von einem Zustand zum anderen auftreten. Noch amüsanter wäre es, zu demonstrieren, daß besagtes System einen Zustand endgültigen Gleichgewichts anstrebt (der eintritt, wenn - um es mathematisch zu sagen - die Markoff-Kette regelmäßig ist und die Transitionsmatrix zumindest eine

296

aus positiven Zahlen bestehende Kolonne aufweist). Dieser Endzustand wäre, verstehen wir uns recht, nichts anderes als der Hegelianismus!

In dieser Weise würden wir den Begriff des (philosophischen) Systems bis zu den letzten Konsequenzen treiben. Wir würden besonders die Idee des *Paradigmas* der Philosophie als des kohärentesten aller Diskurse entfalten. Wir würden zeigen, daß die formale Strenge die Rolle einer Zwangsjacke und zugleich Bedingung der Stabilität des Systems hat und daß diese Rolle ständig wächst, bis sie sich in der vollständigen Systematisierung erfüllt. Wir würden sogar so weit gehen, im Bemühen des Philosophen und im philosophischen System eine »Institutionalisierung« der kühnsten subjektiven Bestrebungen einer Epoche aufzuzeigen. Wir würden die Doppelrolle der Umstände berücksichtigen (der biographischen und historischen Kontexte: der Umwelt* des professionellen Denkers): Einerseits beflügeln sie die Hoffnung und die Reflexion; sie gehen über in das *Wort,* solange und soweit das Wort die diskursive Nachricht noch beherrscht. Zur gleichen Zeit aber schlägt die kohärente Konstruktion des philosophischen Diskurses brutal Schneisen in das Dickicht der umstandsbedingten (zufälligen) Phänomene in Natur, Gesellschaft und Individuum; sie kämpft für die Regelmäßigkeit des Denkens und seines Werkes und gegen die Zufälle der Subjektivität und der Praxis. Die Philosophie, betrachtet als eine Kommunikationsstruktur, erzwingt einen Typus von Ordnung: den Diskurs, den verkörperten Logos. Somit hätte das philosophische Spiel oder die Philosophie als Spiel eine eigene Strategie. Theorien und Probleme, tradiert von einer philosophischen Generation zur nächsten (von den Meistern zu den Schülern, die das Joch ihrer Meister dulden oder abschütteln), hätten die Rolle von Filtern, Serien, wiederkehrenden Einheiten, regelmäßigen Arrangements und Verbindungen von Größen, die den Gang des Diskurses formen. So würden wir die Philosophie und die Philosophen restlos jenen allgemeinen Regeln der Montage und Komposition unterwerfen, die jede Nachricht, jeden Diskurs, jedes als Nachricht und Diskurs betrachtete Werk beherrschen. Sodann würden wir die spezifischen Regeln der philosophischen Kombination im formalen Rahmen der allgemeineren Kombinationen bestimmen. So

* Im Original deutsch. Anm. d. Übers.

297

erhielten wir schließlich die großen Linien einer Wissenschaft der philosophischen *Systeme* und der nicht mehr diachronisch, sondern nun *synchronisch* betrachteten Philosophie überhaupt.

Wir werden nicht bis zu dieser detaillierten Analyse gehen. Warum nicht? Weil das bisher Gesagte für unsere Zwecke genügt. In Anlehnung an eine ironische Bemerkung Hegels über jene Leute, die alles deduzieren wollen (bis hin zu diesem Bleistift und seinem Platz im Universum), halten wir es hier für überflüssig, ins Detail zu gehen. Im übrigen wäre es nur ein Spiel. Wir würden mit den großen Systemen wie mit einem Puzzle spielen. Schließlich brächte diese Anwendung des Strukturalismus auf die philosophischen Systeme auch die Gefahr, daß sich unser Ziel im Nebel verliert. Denn wir wollen ja auch zeigen, daß der Triumph des Strukturalismus seinen Untergang markiert. Als Philosophie der Struktur, die Struktur der Philosophie enthüllend, befördert der Strukturalismus die Aufhebung der Philosophie und befeuert im gleichen Zuge seine eigene Kritik als Philosophie, mithin seine eigene Aufhebung als eine der letzten Formen von Philosophie. Indem wir ihn auf die Spitze treiben und den Begriff der Struktur bis zum äußersten ausnutzen, kehren wir den Strukturalismus gegen sich selbst und zeigen, daß er tiefe Widersprüche enthält, die seine Form, seine formale Theorie auseinandersprengen. Die Philosophie als *diskursive Imitation* des Universums, des Kosmos oder der Welt findet ihr Ende in einer Theorie der *Mimesis.* Der Philosoph war der Simulator der Totalität und konstruierte mit seinem System ein Simulacrum des Alls. Er denunziert sich in dieser Formgebung, die ihn vollendet: in der allgemeinen Theorie der Modelle, der Analogien und Homologien, der Simulierungen, in jener Systemtheorie, die sich am Ende in den Maschinen verkörpert (wenn der Ausdruck erlaubt ist) und die man getrost den Robotern überlassen kann ...

jenseits einer bestimmten Grenze wird die strukturalistische Analyse der philosophischen Systeme falsch. Sie pfeift auf die Geschichte und den geschichtlichen Wandel in der Praxis, wenn sie die Synchronie (das *System* und den Systemcharakter) auf Kosten der Diachronie extrapoliert. An diesem Punkt gelangt die Entfaltung der Theorie zum Absurden. Es ist absurd, die Erforschung der Systeme, sei sie kritisch oder nicht, zu systematisieren. Wo sie ihre Grenzen und ihren Gültigkeitsbereich verläßt, wird die auf eine vorgängige Reduktion begründete Analyse zum

298

Unsinn. Niemals gelingt es dem philosophischen Diskurs, reiner Diskurs zu »sein«. Niemals reduziert er sich auf bloße

Kommunikabilität und Kommunikation. Stets gibt ihm das *Wort* eine (mehr oder weniger klare) Richtung - das Wort, das nicht nur etwas Gesichertes und Festgefügtes kommunizieren, sondern etwas *verändern will.* Die Philosophie war Akt, Projekt; also Bild und Poesie; also Geschichte und Geschichtlichkeit. Wenn sie sich erschöpft und aufhebt, dann nur, indem sie ihr Projekt freisetzt und sich selbst verwirklicht. Noch in dieser Erschöpfung der Philosophie als solcher manifestiert sich ein nichtreduzierbares Element, das dem strukturalistischen Verstand nur als Residuum erscheint, uns aber als das Kostbarste überhaupt. Denn auf der ganzen Linie setzen wir auf diesen Restbestand, den der analytische und operationale Verstand nicht auszulöschen vermag und den wir *Poiesis* nennen. Wir können sagen, daß die Philosophie in einem zeitlosen Paradigma niemals ganz aufgeht. Nur eine semantische Reduktion, die um jeden Preis durchgezogen wird, kann sie an eine solche Bestimmung fesseln. Die Philosophien sind mehr als der philosophische Logos; es ist ziemlich unwahrscheinlich, daß die Übersetzungsmaschinen imstande sind, sie in eine Metasprache zu bringen. Etwas wird sich widersetzen, ähnlich wie in den Gedichten. Die Philosophie wird nicht reduzierbar sein, weil die philosophische Mimesis ein Ziel verfolgte, das ihr selbst als dem philosophischen Diskurs zwar unerreichbar war, dem sie sich aber öffnete: Sie nannte es den *Weg,* die *Totalität,* das *Universum* (den *Kosmos* oder die *Welt),* und sie verfolgte es, ohne es jemals fassen oder gar verwirklichen zu können. Deutlicher als anderswo machte sich in ihr jenes unverkürzbare Element bemerkbar, dessen Erforschung besonders interessant wäre: der anhaltende Konflikt zwischen der Trägheit (der Sprache und dessen, der sich ausdrückt) und den Anforderungen an Kommunikation und Ausdruck, wenn es »wirklich etwas zu sagen gibt«. Die philosophische Rede als geordneter und strukturierter Diskurs offenbart die Grenzen des strukturalen Intellekts. Umgekehrt offenbart die vom strukturalen Verstand an den philosophischen (oder sonstigen) Systemen vollzogene Analyse die Grenzen der Systematisierung und enthüllt zugleich, was in jeder philosophischen Systematisierung über diese selbst *schon hinausgeht.* Diese Bemerkungen verdrängen keineswegs die sonstigen Kritiken, die man aus verschiedenen Blickwinkeln ge-

gen den »Semantismus« und integralen Strukturalismus vorbringen kann. Die Bedeutungen nutzen sich ab, und die Signifikanten bleiben ohne Signifikat. Nichts ist hohler und enttäuschender als eine »Welt« von Bedeutungen ohne jede Substanz. Sind nicht analog zur Sprache *(langue)* auch das Geld und die Ware Zeichen von Zeichen, höchste Signifikanten und Signifikate in einer ökonomischen und sozialen »Struktur«, die sich noch in der Sprache *(langage,* also Denotationen und Konnotationen miteingeschlossen) -erkennen läßt? Sind die Funktionen der Sprache nicht komplexer und zahlreicher als es die Kommunikationstheorie nahelegt? Neben ihrer Funktion gesellschaftlicher Kommunikation hat die Sprache auch eine des Ausdrucks, der Veräußerung und der Ausarbeitung. Wenn es gelingt, die Bewegung in der Sprache wiederherzustellen, wird man die Sprache wieder ins dialektische Werden einbeziehen, so wie Marx die Ware in die inneren Konflikte und Widersprüche der Arbeit einzubeziehen vermochte. Erinnern wir nochmals daran, daß Sprachfetischismus und Sprachzerstörung oder Selbstzerstörung eng zusammengehen.

8. Ist es nicht aber sehr gefährlich, die symbolische Dimension zu privilegieren und den veralteten Begriff des Ausdrucks neu zu beleben, um ihn neben den der Bedeutung zu stellen? Wie kann man, wenn man den philosophischen Diskurs in drei Dimensionen analysiert - nach Paradigmen, Syntax und Symbolen -, nun plötzlich die symbolische Dimension über die anderen stellen? Kompromittiert man damit nicht die ganze Bestimmung der Struktur des philosophischen Diskurses? Ist das nicht überhaupt eine Rückkehr zu jener fast mystischen Theorie des Teilhabe vermittelnden Symbols, mit der gewisse Soziologen, die Religionen zu erklären meinten, dem religiösen Denken so merkwürdig nahe kamen?

Wenn wir den Symbolismus beiseite lassen, dann ist die philosophische Reflexion nur noch ein Sonderfall der *Mimesis.* Sie verliert jede Verbindung mit der Poesie oder *Poiesis* und mit der *Praxis.* Sie ist nichts anderes als maskierte Redundanz: Diskurs über den Diskurs, Wiederholung dessen, was bereits vollendet wurde in Repräsentationen, die aus empirischer Tätigkeit hervorgegangen sind. Das »Wirkliche« und das »Wahre«, das sie anstrebt, aber niemals erreicht und das sich ihr auch niemals offen

hart, würde sie nur um so eindeutiger in die Zone der Mimesis verweisen.

Bilder und Symbole sind »Fakten« der Natur, beladen mit einem Sinn, der das Verhältnis zwischen Mensch (allgemein) und Natur oder Sein ausdrücken soll. Insistieren wir auf dieser Doppelbestimmung von Bild und Symbol in der Philosophie: Ein »Gegebenes«, das an und für sich keinen allgemeinen Sinn hat (z. B. der *Baum),* belädt sich in einem bestimmten Kontext mit Bedeutungen. Herausgelöst aus dem Empirischen und unmittelbar Praktischen gelangt es zum Universalen. Mit den Bildern und Symbolen bringt sich der Philosoph zum Ausdruck. Zuweilen sagt er mit ihnen etwas, das über ihn selbst hinausgeht und den Blick auf die Aufhebung der Philosophie eröffnet. Gibt es in manchen Texten der Philosophen nicht in der Tat ein »Träumerei-Denken«[11], das Inneres und Äußeres, Subjektives und Objektives verbindet und der Reflexion Dynamik und Bewegung verleiht?

Dennoch stimmt es, daß Bilder und Symbole nicht ungefährlich sind. Sie bieten sich, wie man weiß, bereitwillig der

Rhetorik dar. Sie treten an die Stelle von Begriffen. Sie gestatten den Mißbrauch jener Droge, die nicht das Bild ist, aber das Bild umfaßt: des von seinem Signifikat abgekoppelten Signifikanten.

Einen Teil ihres Bild- und Symbolmaterials bezog die Philosophie aus den Kosmogonien und Mythologien. Mehrere große Dichter-Philosophen (z. B. Platon) haben dieses Repertoire mit ihren Bildern und Symbolen gefüllt. Andere Philosophen wollten auf Bilder und Symbole verzichten, doch es wäre recht aufschlußreich, durch eine minuziöse Analyse auch bei ihnen Bilder zu entdecken (z. B. bei Leibniz den Bild-Begriff der »Harmonie«). Schließlich gab es große Erfinder von Bildern, so Augustin, der zugleich auch ein großer Rhetor war. Die Untersuchung der' Bilder und Symbole gibt der Geschichte (der Diachronie) den Primat vor der Synchronie.

Das Inventar der augustinischen Bilder und Symbole ist besonders interessant, denn man begegnet ihnen erneut auf einer Linie, die von Jansenius und Pascal bis zu Freud und sogar zu Heidegger reicht. Vor allem entdeckt der Leser bei Augustin eine verschwenderische Fülle von *kosmologischen* Bildern, die zur Bezeichnung der Lage des Menschen dienen: der Sturm, der Wind, der Orkan, das Toben des Meeres, der Strudel. Das Kreuz

301

ist das Schiff, das den wilden Ozean des Lebens zu überqueren erlaubt. Eher landgebunden wäre dagegen der Abgrund *(mundus)* mit seiner Öffnung und seinem Ausgang zum Göttlichen. Manche Bilder entstammen auch der Wüste: das Herumirren, die Leere. Andere wieder sind *physiologischer* Herkunft. Was ist die Sünde? Eine Krankheit, ein Geschwür, eine Krätze. Der Arzt? Der Heiland. Das Heilmittel? Die Gnade. Doch das größte Bild, das Augustin entfaltet und dem »existentiellen« Denken übermittelt hatte, ist das der Wanderschaft *(peregrinatio):* Die Seele wandert auf den Wegen des Heils oder der Verdammnis; sie hat während ihres Herumirrens das Vaterhaus, die Wohnung, das Heim und die Heimat verloren. Sie ist auf der Suche nach der himmlischen Stadt und der ewigen Ruhe, die zugleich die Rückkehr zur verlorenen Heimat wäre.[12]

Es ist klar, daß die hier angeschnittenen Fragen und Antworten weit davon entfernt sind, die begonnene Forschung und Diskussion auszuschöpfen. Versuchen wir dennoch an dieser Stelle, einen Gesamtabriß zu entwerfen. Rekapitulieren wir die bisherigen Ergebnisse, skizzieren wir eine Geschichte.

Daß die Philosophie in ihrer Gesamtheit ein doppeltes Projekt impliziert - das eines (totalen und vollendeten) *Diskurses* und das einer *Repräsentation,* die die mögliche *Erfüllung* bezeichnet und sogar die *Befriedigung* einer wirklichen Vollendung herbeiführt betrachten wir seit langem als gesichert. Gleichwohl tritt dieser Begriff von Philosophie noch nicht aus der »Wüste des Wesens« heraus. Er wird noch nicht zum Begriff der Philosophie insgesamt, ihres Wesens und ihrer Erscheinungen. Indessen hat sich das allgemeine Projekt im Laufe der philosophischen Geschichte perfektioniert. Es wurde explizit und offenbarte zugleich seine Wahrheit: Reflexion über die Rede der naiven und vulgären Meinung, Diskurs über den Diskurs. Dieses Merkmal schob sich immer mehr in den Vordergrund und verdrängte oder überlagerte damit das breitere Projekt, das den Menschen betraf. insofern jeder Diskurs eine Struktur hat, ist es wahrscheinlich, daß jede Philosophie - und zwar von Mal zu Mal eindeutiger - aus einem Diskurs mit sehr klaren Strukturen besteht. Wir haben die allgemeine Struktur der Philosophie überhaupt und die Struktur jeder besonderen Philosophie enthüllen können. Im Rahmen des allgemeinen Projektes - eben des notwendigen und hinreichenden Diskurses - bringt jede Philosophie ihre eigenen Vorschläge. Sie

302

entwirft eine eigene Figur des menschlichen Wesens, die alsdann in die vorausschauende Bestandsaufnahme der Lage oder der Situationen des Menschen eingeht. Die äußeren Umstände (die historischen und biographischen, also die nähere oder fernere Umwelt* des Philosophen, die nicht vernachlässigt werden darf, obgleich sie bislang nur unzulänglich definiert worden ist) spielen eine gewisse Rolle bei der Formulierung der einzelnen Vorschläge; danach aber fallen die bloß anekdotischen und sekundären Momente der Philosophie unter den Tisch. Sie erscheinen als Phantasien oder Ideologien, die aus individuellen Situationen, gruppenspezifischen Einstellungen oder geschichtlichen Zufällen erwachsen sind. Sie sind die vergänglichen Elemente. Die Geschichte, die allgemeine und die der Philosophie (sofern man überhaupt von einer Geschichte der Philosophie sprechen kann), trifft eine Auslese. Diejenigen Philosophien, die nur Ideologien sind (im Dienst momentaner Interessen bestimmter Gesellschaftsgruppen), verschwinden früher oder später. Sie sind »Überstrukturen« im genauen Sinne des Wortes, d. h. *Überbauten,* die gewisse konjunkturale (umstandsbedingte) Momente der Geschichte zu Allgemeingültigkeiten aufblähen. Andere, »tiefere« Philosophien erscheinen zwar im nachhinein als mangelhafte Systeme, da sie sich einen Teil des »Wirklichen« entgehen lassen, aber sie haben ihre Beiträge in das Wachstum der Kultur, der Zivilisation, der Erkenntnis und der Praxis selbst eingefügt. Das Interesse an diesen Beiträgen nötigt die Reflexion, rückblickend nochmals das Gesamtwerk des betreffenden Philosophen zu betrachten, um es zu rekonstituieren und einzuordnen. Nun erst erscheint dieses Werk ganz und gar in seinem Charakter als systematischer Diskurs, als Architektur, als Struktur - und das wiederum gibt Raum für die Geschichte der Philosophie (und für den Anschein einer selbständigen Geschichte des philosophischen Denkens).

Um die in die allgemeine Entwicklung eingegangenen Elemente - die »Momente« in diesem spezifischen Sinn des Wortes - im einzelnen zu erkennen, müssen wir die erwähnten Perioden nochmals aufgreifen und die Analyse in einem anderen Licht vertiefen. Sokrates und Platon hatten entdeckt, daß der Mensch (gemeint ist der in seiner natürlichen und gesellschaftlichen Um-

* Im Original deutsch. Anm. d. Übers.

gebung gefaßte, also geschichtliche Mensch) nicht nur materielle Instrumente und Werkzeuge benutzt (die er übrigens in der Antike den Sklaven überließ), sondern auch Begriffe, Ideen und Zeichen. Er gebraucht den Logos. Der korrekte Gebrauch des Diskurses verlangt die Unterwerfung der Gelegenheitsdiskurse der Meinungen, die sich in unterschiedlichen und widersprüchlichen Reden ausdrücken - unter die Begriffe, mithin unter den kohärenten und rationalen Diskurs. Der Philosoph kennt die Gesetze des kohärenten Diskurses, er beherrscht sie in der Wahrheit.

Die Zeit des Sokrates und Platons ist zugleich auch die Epoche, in der man beginnt, den als Vermittlung in der gesellschaftlichen Praxis anerkannten Diskurs zum Mittel in der politischen Praxis zu machen. Wenn aber der Diskurs der Ort der Wahrheit ist, dann kann er nicht Machtinstrument sein. Dies ist der innere Widerspruch, den die Anerkennung des Diskurses enthüllt: Sokrates ist daran gestorben; Platon hat ihn vergeblich zu lösen versucht, indem er nach einer politischen Wahrheit und einer Politik der Wahrheit suchte (vgl. *Gesetze* und *Der Staat).* Haben wir hier nicht denselben Widerspruch wie in der griechischen Polis-Demokratie und in der ganzen griechischen Kultur? Der Logos wird souverän. Die Erkenntnis spezialisiert sich in die formalen Kenntnisse des Logos (Grammatik, Rhetorik, Sophistik). Im selben Moment, da man den Logos zur höchsten Form und zum Selbstzweck proklamiert, fällt er auf die Stufe des Mittels und Machtinstruments, verkommt er zu der von Rhetorikern, Sophisten und Grammatikern (den »Strukturalisten« jener Epoche) feilgebotenen Ware. Die Struktur der sokratisch-platonischen Philosophie bestimmt sich im Angesicht des analytischen Verstandes, der schon in dieser Philosophie am Werk war.

Wir anerkennen in ihr:

a) ein großes poetisches Bild: die *Mäeutik.* Der Mensch wird aus der Physis geboren, mit den Risiken jeder Geburt. Um ohne Komplikationen zu verlaufen, verlangt die Geburt des Menschen, daß der Philosoph forschend in zwei Richtungen schaut: zum Ursprung und mythisch Vergangenen sowie zum Möglichen und Unmöglichen. Als Projekt des Menschen ist die Mäeutik nicht imstande, den Menschen zu definieren. Sie fragt, was er sein wird. Sie begreift ihn in den Gefahren der Niederkunft;

b) die Theorie einer praktischen Technik: rationaler Gebrauch

des Diskurses, korrekte Anwendung der geläufigen Begriffe, Bemühung um Enthüllung des wahren Begriffs (der Idee) der verschiedenen Meinungen *(doxai).* Die philosophische Kritik der *doxai* erstreckt sich auf die Gesamtheit der Nicht-Philosophie;

c) eine metaphysische Systematisierung, errichtet anhand einer übersinnlichen Extrapolation, in der die diskursive und begriffliche Abstraktion sich zur *absoluten Idee* erhebt. Diese Idee ist Prinzip der Teilhabe *(metexis)* oder der partizipierenden Imitation *(mimesis),* wie wir bereits wissen. Was wir nicht wissen, ist, ob sich die partizipierende Imitation durch das Sehen vollzieht, wie es die visuelle Metapher der *Idee* (»das, was man sehen kann«) nahelegt. Vielleicht war es für Platon auch die Musik, jene »höchste Philosophie« *(Phaidon, 610),* die am ehesten erlaubt, die Mimesis zu verstehen (da sie Zahl und Drama ist). Andererseits ist die Idee bei Platon die Sonne des Verstandes in hyberbolischem Gebrauch eines Symbols.

Was behält die spätere Philosophie von alledem? Aus der griechischen Kultur und dem sokratisch-platonischen Denken übernehmen die nachfolgende Kultur und Philosophie fast alles. Allerdings besetzen sie die Elemente anders. Wo immer es Staat gibt, bleibt der Diskurs ein Instrument des Handelns, der Überredung und der Einschüchterung; als solches wird er kultiviert. Grammatik, Rhetorik, Eristik, Sophistik, Dialektik (verstanden als Kunst des Disputierens und Technik des Advokaten) werden Teile der Initiation einer Kultur, deren Krönung die Philosophie ist. Das Bild der Mäeutik hört auf, ein großes poetisches Bildnis zu sein und wird zur Metapher für Erziehung, Pädagogik, für das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler. Der Gebrauch des Begriffs verallgemeinert sich in den Wissenschaften, in der Technik und in der Praxis (ohne freilich die Verschiedenheiten der Meinungen in der Praxis abzuschaffen - eben dort, wo es Unterschiede gibt: zwischen Gruppen und Individuen). Was die Theorie der Ideen angeht, so bleibt sie eine Lieblingshypothese für die nach Ewigkeit gierenden und das Sinnliche verachtenden Meta-Physiker. Von Platon bis Hegel ist die Ideentheorie der formale Ausdruck, die Wirkung und die Ursache der philosophischen Entfremdung.

Mit Aristoteles präzisiert sich ein Merkmal des philosophischen Systems. Obwohl er die Tragweite der platonischen Mimesis (die u. E. aufs engste mit der *metexis* zusammenhängt) verringert hat,

305

ist das System bei ihm eindeutig Mimesis: Reproduktion oder imitative Repräsentation des Kosmos. Die Repräsentation definiert sich als Mimesis, die ein bevorzugtes Werkzeug benutzt: den Diskurs. Kunst und Technik imitieren, jede auf ihre Weise, die Natur. Der Philosoph imitiert die Totalität. Er erfaßt sie, weil er, der Philosoph (und nicht der Demiurg oder die Weltseele wie noch bei Platon) auf der höchsten Stufe der Intellekte steht, weil er im Sinnlichen das höchste der irdischen Wesen, das niederste der höheren Wesen ist. Der *Kosmos* (den wir unterscheiden von der *Welt,* die in ihrer Endlichkeit eine Öffnung zum Unendlichen hat) ist gesetzt als das Endliche, das im Raum Geordnete und Hierarchisierte. Das philosophische System ist die Imitation der autonomen und automatischen Ordnung, die sich nach eigenen Gesetzen etabliert und in den Grenzen des Kosmos aufrechterhält. Es sagt, wie das Sein beschaffen *war* (wir insistieren auf dem »war«, das die Abgeschlossenheit und Vollendung eines Kosmos betont, der als solcher über der Zeitlichkeit dessen steht, was in Erzeugung und Auflösung aufkommt und vergeht). Es ist der reine, agierende Intellekt, *poietikos,* Schöpfer und intelligibles Modell jeder Intelligenz und allen Seins. Das geht freilich nicht ohne erhebliche Schwierigkeiten, wie L. Robin in seinem Buch über Aristoteles (S. 204 f.) notiert hat: Dieser agierende Intellekt muß dem Logos (oder Diskurs) *immanent* und zugleich, weil absolutes Sein, *transzendent* sein. In »moderner« Sprache: Er ist gleichzeitig reine Redundanz und reine Information.

Im gleichen Zuge enthüllt Aristoteles in reiner (zeitloser) Form die Gesetze des kohärenten Diskurses: die Logik als die stabile Form der Stabilität, als Herrin der Rede, als Technik und Erkenntnis. Endlich werden Diskurs und Diskursives auf ihre eigene Ebene gehoben und als autonome Größen ausgearbeitet. Die Form des Diskurses - eben die Logik - verbindet sich mit der dichotomischen Klassifizierung durch effizienten Gebrauch des Begriffs: Einteilung in Arten, Gattungen, gemeinsame Merkmale und spezifische Unterschiede. Diese Methodologie wird in den Wissenschaften ebenso wie in der Praxis angewandt. Zunächst als Klassifikation in der Biologie entwickelt, verallgemeinert sie sich rasch, weil mit dem Logos verbündet. Wissenschaft definiert sich fortan als »Wissenschaft des Allgemeinen«. Jahrhundertelang wird sie nun keine Wissenschaft des Besonderen oder des (einzelnen) Individuums sein -und schon gar nicht Erkenntnis der

306

Freiheit oder Freiheit durch Erkenntnis. Der Logos verdrängt den Mythos und die Poesie (die sich allerdings später rächen werden). Aristoteles definiert den Menschen an seinem Ort im Kosmos als Funktion des kohärentesten aller Diskurse. Der Mensch als das politische Lebewesen lebt in der politischen Stadt; in ihr findet er seinen Ort, seine Funktion, seine Vollendung und Befriedigung. Er ist das Objekt des politischen Diskurses, der die Verfassung der Polis etabliert. Subjekt ist der Staatsmann.

Mithin umfaßt die Struktur des Aristotelismus.

a) ein Bild, dessen poetischer ('kreativer) Charakter sich angesichts der passiven und vorsichtigen Anerkennung des Endlichen und Fertigen abstumpft: den Kosmos. Immerhin fehlt es diesem Bild nicht an Weite. In seiner Majestät beschwört es eine wunderbare Ordnung als Anfang und Ende des Alls. Die Kritik und das Projekt werden stumpf, während die Poesie entschwindet. Alles wird akzeptiert, expliziert und an seinem gebührenden Ort gerechtfertigt;

b) eine Theorie und Technik der voll ausgearbeiteten diskurven Form. Diese strenge Diskursform erlaubt die *Mimesis* (Re-Produktion und Re-Präsentation) alles Seienden im Himmel und auf Erden, im Kosmos, in der Stadt und im Intellekt. Logik, Rhetorik und Poetik entfalten die Ordnung des perfekten Diskurses;

c) eine Metaphysik der Substanz (des als Substantialität vorgestellten Seins), der ungeformten Materie an diesem oder jenem Ort in hierarchischer Staffelung zwischen totaler Formlosigkeit (reiner Potenz) und perfekter, unerreichbarer Form (reinem Akt). Die Sterne - reines Feuer, himmlische Glut, höhere Orte werden durch Metonymie zu Intellekten und Intelligibilitäten, zu

vermittelnden Formen. Diese Elemente des Aristotelismus gehen in die spätere Kultur und Philosophie ein und bleiben über Jahrhunderte dominant. Sehr viel später, in der mittelalterlichen Stadt (die im Verhältnis zur Polis ein neues und originelles Werk ist) wird die Logik zur Form der Akkumulation von Kenntnissen und Techniken im Okzident. Sie trifft und vereinigt sich dort mit der in der römischen Urbs entwickelten Form: dem Recht als der Form für die Akkumulation des Kapitals.

Nach Aristoteles triumphiert die Spaltung des Philosophen. Abgehoben betrachtet er aus der Ferne »etwas«: einen durch die Zeit der Geschichte (der Polis und der antiken Gesellschaft)

307

zersetzten Kosmos, eine zeitliche Welt, der ein inneres und zeitloses Gesetz zwar noch immer eminente Form und Ordnung aufzwingt, die aber schon offen ist. Offen wofür? Für den Zusammenbruch, die Katastrophe, das dramatische Ende. Die auf der Spaltung zwischen Philosophie und realen Menschen begründete Kritik denunziert die Tollheit der Menschen.

Der Philosoph sucht. Er sucht nach der Wahrheit. Er denkt an den guten Souverän. Das Gute und die Weisheit werden sein Teil - jene Weisheit, die er ohne viel Hoffnung den Narren, den Entfremdeten predigt, jene ungewisse Befriedigung und unvollendete Erfüllung, die er inmitten der Krise der unfertig gebliebenen Polis erprobt. Das poetische Wort gewinnt wieder an Bedeutung, und mancher Philosoph wird auch wieder Poet, doch in Furcht und Zittern um eine Wahrheit, die sich ihrer selbst kaum sicher ist. Die Philosophie präsentiert im zerbrochenen' Spiegel ein Bildnis dessen, was draußen ist. Und was den Philosophen betrifft, so kümmert er sich nur noch um seine autonome Vernunft (im Stoizismus) oder um sein persönliches Vergnügen (im Epikureismus).

Wann immer fortan der Philosoph oder auch nur das Individuum sich durch eine (mehr oder weniger illusorische oder reale) Absetzung von der umgebenden Praxis konstituieren, gelangen sie wieder zu dieser Spaltung und zu den Optionen, die sich aus ihr ergeben: individuelle Suche nach Befriedigung entweder in persönlicher Bewußtseinsautarkie oder im Genuß.

Was Augustin in die Philosophie gebracht oder besser wieder eingebracht hat (und zwar im gleichen Augenblick, da die Stadtstaaten zugrunde gingen und die antiken Gesellschaften zerstört wurden), ist die von den Philosophen vergessene *Zeit.* Bei ihm tritt der räumliche Kosmos in den Hintergrund, um der Welt (mitsamt der »Weltlichkeit« und der Herabsetzung des »Weltlichen«) den ersten Platz zu lassen. Die augustinische Welt verbreitet sich nicht im Raum. Sie ist Abgrund der Finsternis in der Zeit und labyrinthischer Weg zur Sonne. Von Augustin stammt die christliche Parole *»mundus est immundus«.* Der *mundus* aber ist man weiß es von Heidegger, der den ursprünglichen Sinn ins Gedächtnis zurückgerufen hat - der Schattenmund, das Loch, der tödliche Schlund, der sich gleichwohl zum Licht auftut. Das Wortspiel -mundus *est immundus - taugt* auch nicht mehr als andere. Die augustinische Welt ist zerrissen, durch die Ursünde

308

gänzlich verderbt. Als solche tut sie sich auf zu Gott. Gespalten durch die Sünde, in Finsternis gestürzt, hat sie eine doppelte Geschichte: eine profane und eine heilige. Die profane Welt wird vergehen, wenn das Heilige hereinbricht. Die Zeit, die das Weltliche und die Welt konstitutiert, wendet sie um zur göttlichen Transzendenz. Die Theorie der Substanz und der metaphysischen Idee wird kraftlos im Angesicht zweier Entdeckungen. Die erste lautet: Der Mensch ist Verlangen, unendliches Verlangen, Verlangen nach dem Unendlichen, aber gebrochen. Daher besteht sein Wesen (seine verderbte Natur) aus einem dreigeteilten Verlangen, das dem unendlichen Verlangen unentwegt nacheifert, es imitiert, ohne es je zu erreichen. *»Haec sunt capita iniquitatis, quae pullulant principandi et spectandi et sentiendi libidine« (Confessiones,* Buch III). Das Böse ist eine Krankheit des Verlangens. Die Symbole der Krankheit und der Beschmutzung werden hier ohne Skrupel und Mäßigung metaphorisch ausgenutzt. Die dreifache *libido* sucht in der weltlichen Kreatur vergebens nach einem Analogen der göttlichen Unendlichkeit. Dieses Verlangen durchläuft - zusammen mit seiner Vergeblichkeit - die Zeit. Mehr noch: Es *macht* die Zeitlichkeit. Im Durchgang durch die zeitliche Entfaltung des fundamentalen Verlangens wird der transzendente Gott selbst zur weltimmanenten Zeit. Das ruhelose Verlangen, der unerfüllte Wunsch kann Befriedigung und Ruhe nur in Gott finden. An die Stelle des Problems der Vernunft und der Anerkennung des Logos tritt nun das Problem der individuellen *memoria,* der dunklen Erinnerung an die Urzeit (vor dem Sündenfall), der Zusammenfassung aller verstreuten Einzelerinnerungen. »Siehe wie ich meine Erinnerung auf der Suche nach Dir durchforscht habe, oh mein Gott, und ich habe Dich außer ihr nicht gefunden. [...] Hier ist's, wo ich Dich finde, wenn ich mich Deiner erinnere und glücklich in Dir bin.« Man muß transzendieren, was aus den Sinnen und dem natürlichen Licht kommt, aus dem, was nach draußen, zum Raum, zur Lust tendiert: »Ich werde dieses Vermögen meiner Natur transzendieren *(transibo).«* Hauptthema der *Confessiones:* Die Erinnerung imitiert Gott, sie sucht ihn und ahnt ihn. Sie ist Wiederaufnahme und *Anspannung,* um jene *distentio zu* beherrschen, die die Zeit, die Welt und das Verlangen als gebrochene Totalität konstituiert. Jeder Augenblick des Lebens und des Bewußtseins reproduziert auf seine Weise den ursprünglichen Riß, indem er die *distentio*

309

reproduziert, jene *Entfremdung,* die das irdische und weltliche Individuum von der transzendenten Einheit abhält, die es doch in sich trägt. Der Abstand vom Sich zum Sich, von der Erinnerung zum Sinn und zum Denken, ist zugleich auch die Distanz vorn Sich zum Göttlichen - eine Distanz, die einzig die Gnade überwindet, jene Gnade, welche die verderbte Natur noch in ihren tiefsten Gründen umwandelt und das Verlangen wiederherstellt. Das Heil ist zugleich auch die Rückkehr zur Gesundheit und zur Unschuld des Verlangens. Allein der Anruf Gottes, jenseits der Erinnerung,

verkündet das Heil. Ohne Gott kann das Verlangen nur wieder Verlangen nach Gott werden.

Mithin enthält die augustinische Lehre:

a) ein *Bild:* das Bild der (zerrissenen) *Welt.* Augustinus meint es poetisch: als Beschwörung der Verlassenheit in der Welt, als ReKreation der verlorenen Einheit, als Antrieb für die Wanderung durch die gebrochene Welt, hin zur neugewonnenen Einheit und zum Heil. Das griechische Menschenbild und die Mäeutik werden ersetzt durch das christliche Bild der Reinigung und des Rückkaufs durch das göttliche Opfer. Hier gebraucht und mißbraucht die Rhetorik Metaphern. Sie benutzt die Metonymie, urn das Ende, den Tod und die Ruhe als Seligkeit darzustellen. Das geht auch nicht ohne Hyperbeln und Parabeln vonstatten. Der Mensch als Mensch ist krank. Die Natur ist nicht mehr die Erzeugerin - Mutter und Matrix - des Menschen, sondern Zeit und Ort seiner »weltlichen« Verdammnis. Die Kritik der »Welt«, die das Leben systematisch herabsetzt, wird zur Anklammerung an die Hoffnung auf eine andere Welt jenseits des Todes. »Welt« und »Weltliches« werden als solche begründet durch den Akt, der sie transzendiert. Augustin denkt die Welt und das Weltliche als Gott. Das Verhältnis zur Welt vollzieht sich in drei Etappen: zuerst die radikale Negation und Abwertung, durch die sie als »Welt« entdeckt wird; danach, als Folge dieser Entdeckung der Falschheit und Schuldhaftigkeit des »Weltlichen«, die Konstitution eines höheren Daseins; schließlich, in äußerster Anspannung der Seele, der Eingriff der göttlichen Gnade;

b) eine *Theorie über die Struktur* des menschlichen Wesens als der zerrissenen und gebrochenen Totalität. Daher gibt es mehrere getrennte Strukturen. Erstens eine *sinnliche,* die tief und naiv erfahren wird: die fünf Sinne mit ihren Versuchungen und Zerstreuungen, die die Seele von sich selber ablenken. Zweitens eine

310

affektive: das fundamentale Verlangen und seine Brechung in die dreigeteilte *libido.* Drittens eine *intellektuelle* Struktur: die *memoria* als Zusammenfassung der zerstreuten Erinnerungen und, in einer höheren und bereits transzendenten Ordnung, als die übersinnliche Einheit, vorausgeahnt in der Erkenntnis der reinen Ideen, namentlich jener der Zahl. Hier fängt Augustin die johanneische Theorie des in Christus verkörperten Logos (des *Wortes),* deren metaphorischer Charakter recht klar zutage liegt, gleichsam im Fluge auf;

c) *eine Rhetorik. SanktAugustin,* der fromme Redner, benutzt die diskursive Überredung und sämtliche bekannten Figuren äußerst geschickt. Er betreibt die Apologie der Religion; die Philosophie dient ihm zur Herabsetzung der »Welt«, deren Bild sie formt. In den *Bekenntnissen* unterwirft er den Diskurs nicht den Erfordernissen eines Denkens, das ausgeht von der (dialektischen) Zeit, die alles Seiende verschwinden läßt; er benutzt ihn zur bedingungslosen Lobpreisung einer abstrakten Sache: der Kirche. Er ist ein Advokat, dem alle Register der Dialektik, der Sophistik und der Eristik zur Verfügung stehen.

Augustins Bedeutung für die spätere Philosophie ist kaum zu überschätzen. Gegen das Bild des räumlich Seienden (im Kosmos) entwirft er ein Bild der Zeitlichkeit (die Welt). Zugleich begründet er die Vorherrschaft der Zeitlichkeit (des Werdens in Wachstum und Niedergang, Aufstieg und Fall) vor der Räumlichkeit. Das Nichts und die »Nichtung« (des Vollendeten, des Vergangenen, der begangenen Fehler) gelangen in die Philosophie. Aufgrund seiner sukzessiven Verdoppelungen des »Ich« kommt Augustin dazu, sowohl das Gewesene als auch das Seiende als Fremder, also von außen zu betrachten. Das bewußte Sein definiert sich durch die Verlassenheit, die Verirrung, durch die Geworfenheit der Ek-sistenz (im Sinne Heideggers). Die hochgespannte Seele wird ek-statisch. Sie strebt nach jenem verschleierten Sein, das sich offenbart und entzieht, das ruft und nicht zu fassen ist. Es gibt eine *andere Welt:* die des Wahren und des Seins, dessen Aufruf die Abtrennung des »weltlichen« Lebens verlangt. Augustin begründet - durchaus im Rahmen der christlichen Daseinsinterpretation - eine Linie, die sich der bequemen aristotelischthomistischen Konzeption widersetzt, da diese jede Art von Hierarchie, die gesellschaftliche, die kirchliche und die politische, in der Repräsentation einer räumlichen Hierarchie des

311

Kosmos festmacht. Somit steht die augustinische Lehre auch am Ursprung der meisten Häresien, um so mehr, als sie dazu neigt, mit der »Weltlichkeit« auch alle Institutionen geringzuschätzen und hinzuweisen auf die Gewalt und den Zorn Gottes in der Zeit, der auflöst, was sich etabliert. So kehrt sich die Apologie der Religion und der Kirche als ihrer Institution gegen die Intentionen ihres Urhebers.

Indem Augustin das Verlangen als das aktive Fundament des Bewußtseins einführt, setzt er den Anfang einer Linie, auf der man unschwer Jansen und Pascal, Schelling und Schopenhauer, Freud und schließlich auch Heidegger orten kann. Von Hegel hat man gesagt, er sei Aristoteles revidiert durch Spinoza. Ebensogut könnte man sagen, er habe eine Synthese zwischen Kosmos und Welt versucht, zwischen der raumgebundenen Hierarchie des Aristoteles und der Zeitlichkeit Augustins. Wäre der Augustinismus nicht eine entfremdete Theorie (Philosophie) der Entfremdung? Doch es ist klar, daß die funktionalen Analogien oder Homologien uns nicht ermächtigen, die genannten Philosophien als

Folgen der Lehre Augustins zu einer theoretischen Einheit zusammenzufassen. Die Freudsche Libido ist keineswegs mehr die Libido Jansens und Augustins, trotz der Namensgleichheit und trotz der funktionalen Analogien oder Homologien in dieser oder jener Philosophie.

Augustin, der besessen ist von der Vorstellung einer anderen Welt, der die Philosophie mit der Religion verknüpft und sie als Redner benutzt, um das »weltliche« Leben zu verunglimpfen und die Transzendenz einer Religion zu etablieren, die er zuvor auf die Philosophie begründet hatte, macht den Niedergang und das Absterben der Philosophie auf sehr lange Sicht unausweichlich. Gleichwohl ist das Absterben der Philosophie seiner Lehre vollkommen fremd. Bei ihm hat die Philosophie denselben Inhalt wie die Religion, nur auf tieferer Stufe. Dieser Umstand verbietet es, Augustin als den Initiator einer *geistigen Struktur zu* betrachten (Denken, das in der Zeit wurzelt, tragische Dialektik, Theorie einer »Welt«, die durch eine ideale Stadtgemeinschaft, das himmlische Jerusalem oder die verwandelte Menschenstadt, ersetzt werden müßte), einer *Denkstruktur,* die weit in die Zukunft reichte und gar noch Marx und den Marxismus mit umgriffe. Eine solche These überginge achtlos das Wichtigste: die,Marxsche Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, die nichts ge-

312

mein hat mit jener apologetischen Funktion, die Augustins Lehre dem philosophierenden Denken zuweist.

Zuweilen heißt es, daß die Philosophien in den weitergespannten »Weltanschauungen« aufgingen. Indessen zwingt die Kritik der Philosophie *a fortiori* dazu, die *Vision der Welt* zu verwerfen. Auch wenn man z. B. die *Mäeutik* auf mehrere Philosophien ausdehnt, die Philosophien in gewissem Grade als Mäeutiken ansieht und die Philosophie insgesamt als eine bald offen erklärte, bald verschleierte große Mäeutik faßt, rehabilitiert man deswegen noch nicht die »Weltanschauung«. Die Mäeutik ist keine Vision der Welt, sondern ein (ungewisses, ruheloses, abenteuerliches) *Projekt* des Menschen, von dem sie annimmt, daß er selbst in ein (ungewisses) Abenteuer geworfen ist.

Verfolgt man die philosophische Geschichte ein Stück weiter in dieser Richtung, so könnte man sich veranlaßt sehen, den Akzent auf die unterirdischen, nur in wenigen Zeugnissen sichtbaren »Denkströmungen« zu legen. Diese Strömungen werden durchaus nicht immer von erstrangigen Denkern repräsentiert und begrifflich gefaßt. Bilder oder Bild-Begriffe, einmal verschwommene, ein andermal kraftvolle sind ihr Stimulans. Sie halten sich oft über lange Zeit, woran ersichtlich ist, daß es sich bei ihnen mitnichten um bloße Ideologien oder schlichte »Überbauphänomene« auf einer klar definierten Basis handelt, sondern zumindest um Synkretismen. Wir erblicken in ihnen die bemerkenswerten, oft abweichenden, zuweilen abwegigen, also für die Ideengeschichte besonders aufschlußreichen Fälle (denn es geht uns ja nicht darum, diese Geschichte zu »normalisieren«, sie auf genau festgelegte allgemeine Strukturen zu zentrieren, sondern im Gegenteil sie von diesen wohlgebahnten Wegen abzubringen).

Ein typischer Fall ist die über Jahrhunderte sich hinziehende parakletistische Häresie, der Kult des Heiligen Geistes. Dieser Ketzerei zufolge hat die Inkarnation des Christus die Welt nicht zu retten vermocht. Die vom Ewigen Vater versuchte Operation ist mißglückt. Die Welt ist schlimmer als zuvor; außer den bereits herrschenden säkularen Mächten gibt es nun noch die Korruption und Tyrannei der Kirche. Das Wort allein (der Logos) reicht zum Heil der Weit nicht aus. Die Welt, trotz Jesu Opfertod noch immer eine Beute des Bösen, muß als ganze gerettet werden, und das Heil der individuellen Seele ist nichts als Betrug. Um aber die ganze Welt in die Ära des Heils, der Gerechtigkeit und des

313

Friedens zu führen, bedarf es einer ne uen Inkamation: der Fleischwerdung des Geistes, des Dritten im dreifaltigen Bunde. Diese Inkarnation bereitet sich vor in subversiven Aktionen, die der Heilige Geist inspiriert.

Diese Häresie des Geistes, aufs schärfste von der Kirche bekämpft, durchzieht und belebt (direkt oder im Gegenzug) das ganze Denken des Mittelalters. Namentlich präsent ist sie im Werk des Theologen Joachim von Fiore, der sich um eine Synthese der Philosophien des Orients und des Okzidents bemühte und deswegen von der offiziellen kirchlichen und laizistischen Ideengeschichte verschwiegen wurde. Indirekt steht sie hinter dem Nominalismus Abälards, der die Begriffe, die Wörter und den Diskurs, also auch *das Wort* anzweifelte und dieses Rütteln am offiziellen Dogmatismus teuer bezahlen mußte. Ebenso steckt sie in der Franziskanischen Dichtung. Der Parakletismus, der die Verachtung der offiziellen Kirche, der feudalen »Welt« und der Herren dieser Welt predigte, rechtfertigte schließlich die großen Bauernaufstände. Wahrscheinlich beeinflußte er auch den Katharismus, die albingensische Lehre vom Geist als dem Rettet.

Noch tiefer im Untergrund würde eine vollständige Geschichte der Philosophie die konkreten Modalitäten der Wahrnehmung von Zeit und Raum, von gesellschaftlicher und natürlicher »Umwelt«* entdecken. Damit bekäme sie das Bindeglied oder Scharnier zwischen dem »Erlebten« und dem »Vorgestellten« (»Repräsentierten«), zwischen Praxis und Theorie zu fassen. Auf dieser Ebene verbände sich die Geschichte der Repräsentationen mit der Geschichte der Stadt, in der die Repräsentationen von Raum und Zeit sich ins Gelände projizieren und in Praxis umsetzen, um sich

praktisch zu verändern. Hier endlich würden Ideengeschichte und konkrete Soziologie einander begegnen.

Descartes? Wir sehen bei ihm zunächst ein fruchtbares Bild. Der Mensch erschafft sich durch die Erkenntnis, durch die Vernunft und ihre (technischen) Anwendungen. Der Mensch Descartes und der Mensch allgemein erziehen und bilden sich, aber nicht durch autoritäre Dressur, sondern durch die Lektüre des großen Buches, das offen vor ihnen liegt. Die Erkenntnis ist ein *Baum* mit Stamm, mit Ästen und mit Zweigen. Wenn dieser Baum zur vollen Größe herangewachsen ist und seine Früchte zeitigt, dann

* Im Original deutsch. Anm. d. *Übers.*

wird der Mensch, der ihn gepflegt und ausgerichtet hat, zur Erfüllung gelangen: Er wird zum Herrn der Welt. Er wird sich die Welt zu eigen machen.

Hinsichtlich der *Form* erweitert Descartes den Diskursverlauf um die Techniken der seinerzeit neuesten Mathematik. Aristoteles kannte die euklidische Methode (Axiorne, Postulate, Definitionen, Deduktionen), die er nicht ohne gewisse Vergröberungen mit einer auf biologische Klassifikation nach Arten und Gattungen (Dichotomien) begründeten Logik gleichsetzte. Descartes führt die Algebra und die fortschreitende Konstruktion des ‚Komplexen durch Kombination einfacher Elemente ein.

Die Metaphysik setzt bei ihm ausdrücklich bei einer *Hyperbel* an. Zunächst gibt es den methodischen Zweifel, der jeder rationalen Kritik des in Wissen und Wirklichkeit Vollendeten inhärent ist; sodann den hyperbolischen Zweifel, der noch in den sichersten Erfahrungen und noch in der Praxis Erschütterungen bewirkt. Im Laufe dieses hyperbolischen Zweifels interveniert der böse Geist, will sagen ein recht räsonabler, gar nicht allzu diabolischer Dämon, der an seinen Platz gelangt und sich zähmen läßt durch die Vernunft und den metaphysischen Gott. Der cartesianische Mephisto, der dem Philosophen in der berühmten *»nuit du poêle«* erscheint, zersetzt die Einheit von Körper und Geist. Er schafft den Zweifel an der äußeren Welt, am Körper, an den Wahrnehmungen und Empfindungen und reduziert damit das Denken auf den reinen Denkakt. Durch diesen Zweifel und die Trennung des physischen (natürlichen) Gemischs aus Materie und Denken installiert sich die Meta-Physik. Diese denkt nun einerseits das reine Bewußtsein, die Seele, das *cogito* oder die denkende Substanz *(res cogitans)* und andererseits die Materie, den Körper, das räumlich Ausgedehnte und seine automatischen Bewegungen *(res extensa)*. Es ist wahrhaftig eine Meta-Physik, in der wir uns niederlassen, da die Physis von der Hyperbel, vom absoluten Zweifel, vom bösen Geist zerbrochen worden ist. Der *bomo* des Projekts teilt sich in zwei. Nichts kann nunmehr den Mißbrauch der Metaphern und Metonymien noch verhindern. Durch Metapher verwandelt sich das Objekt zum Raum und das Lebewesen zur Maschine; nach solchem Mißbrauch findet das Lebendige keinen Platz mehr. Durch Metonymie definiert sich das Absolute durch das Denken, in dem es gedacht wird. Es ist nun *»duplex«*. Wonach dann Materie und Geist, Körper und

Seele, *res extensa* und *res cogitans* sich aufmachen, der verlorenen Einheit nachzulaufen. Zum Glück ist der ganze Bruch kein wirklicher Akt. Halb Fiktion, halb Realität und eher Fiktion als Realität (wegen des Eingriffs der Fiktion des hyperbolischen Zweifels sowie der weiteren Fiktion des bösen Geistes), läßt er den wirklichen Menschen, den Menschen Descartes und den Menschen allgemein fast ungeschoren. Dennoch entspricht er einer in ihm vollzogenen Spaltung. Denn der Mensch ist nicht und ist gleichwohl doch in gewissem Grade einerseits Materialität und andererseits Spiritualität. Hyperbel und Parabel sind nicht gänzlich ohne Inhalt und Fundament. Hier haben wir den genauen Ort der philosophischen Entfremdung, die ihrerseits auf das systematisierte Ganze zurückwirkt. Die Spaltung zwischen Seele und Fleisch, die dem Christentum inhärent war und in der aristotelisch-thomistischen Unterscheidung zwischen Stoff und Form leicht abgeschwächt wurde, vertieft sich von neuem; in der Metaphysik wird sie sanktioniert und vervielfacht unter der Schirmherrschaft des göttlichen Dämons, des bösen Geistes. In der späteren Metaphysik werden Objekt und Subjekt es schwer haben, einander zu begegnen, und schwerer noch, einander zu erkennen. Die Metaphysik, die sich entweder zum reinen Subjekt (Bewußtseinsphilosophie) oder zum reinen Sein (absolute Identität) hinbewegt, wird den Gegensatz weiter vertiefen, mag sie ihn auch ansonsten oder gar gleichzeitig lösen wollen.

Spinoza? Ein Bild der Glückseligkeit: der Weise, der alles versteht, alles erklärt, alles annimmt in der Vision des Alls (dritter Grad der Erkenntnis). Dazu eine aufs äußerste gestraffte Formalisierung und Systematisierung des philosophischen Diskurses, ergänzt um eine absolute, quasitautologische Setzung der göttlichen Identität als Ursache ihrer selbst und immanente Vernunft der von ihr gezeugten Unterschiede (Modi und Attribute). Spinoza bejaht das Unbegrenzt-Unendliche der Substanz, um dann jedoch, statt nun auch die Unbegrenztheit der unendlichen Modi und Attribute zu entdecken, nur zwei von ihnen anzuerkennen: die Ausdehnung und das Denken. Die Identität der göttlichen Substanz *(causa sui)* offenbart sich in der Zusammengehörigkeit der Ausdehnung und des Denkens, das die absolute Erkenntnis betrachtet. Eine faszinierende Vision, da in ihr das *Gleiche* (die Identität, die Substantialität, die Wiederholung, das reine »Bewußtsein«) und das *Andere* (die Differenz, das Attribut) unent-

316

wegt ineinander übergehen. Man weiß nie, ob man sich in der perfekten Tautologie etabliert oder die Genesis des »Wirklichen« in Totalität erfaßt. Der Spiegel der Philosophie bietet dem Denken sein Doppel an, jenem Denken, das sich selber verdoppelt, indem es sich verzweifelt bemüht, die Einheit, die Totalität, die Identität zu erlangen. Pleonasmus und Metonymie suchen einander zu begegnen. In der Identität A = A (oder besser: A ist A) wiederholt das zweite A das erste und tut es doch wieder nicht. Es ist dasselbe und doch nicht dasselbe, weil es eben das zweite ist. Das zweite unterscheidet sich so wenig wie möglich vorn ersten, aber es unterscheidet sich. Wenn wir das Gleiche im Anderen betonen, so erhalten wir im Geiste nur die allgemeine Form der strengen, klaren und leeren Logik. Betonen wir indessen das Andere im Gleichen, so haben wir den Eindruck (die Illusion), daß wir auf einsichtige Weise ausgehend von der Identität den Unterschied und die Differenzen erschaffen; daß wir also ausgehend vom Sein die Wesenheiten und das Denken als Denken des Seins und der Wesen im Geiste reproduzieren. Mithin hat Spinoza das im Cartesianismus enthaltene Schema der Metaphysik korrekt entfaltet. Es ist ein formales Schema, das danach

strebt, sich einen Inhalt zu geben, und das sich diesen Inhalt aus eigener Kraft zu beschaffen sucht. Es vollzieht die Formalisierung des Denkens und ist zugleich ihr Resultat. Von der soweit wie möglich perfektionierten und geläuterten Form - eben der des kohärenten und strengen Diskurses -springt es über, zu absoluten Behauptungen über das Absolute. Dabei bedient es sich einer Extrapolation, die so wenig wie möglich von der rein formalen Strenge abweicht. Die spekulative Entfremdung gewinnt hier die Form einer präzisen Illusion: der Illusion, in Einheit mit Gott zu schaffen, das Universum neu zu erschaffen. Das formale Denken des Verstandes glaubt, es könne von der Identität (der tautologischen: der Wiederholung) zur Differenz übergehen, indem es eine Differenz kleinstmöglichen Umfangs annimmt; zugleich glaubt es, von der Deduktion überzuspringen zur Kreation, zur Produktion, zur Erzeugung - oder eher doch wohl vorn Pleonasmus zur Metonymie.

Leibniz? Um ihn zu verstehen, stellen wir uns vor, daß schon er versucht, den Kosmos und die Welt, den Raum und die Zeit zu vereinen; daß er zurückkehrt zu Platon und dessen Konzeption der partizipierenden Imitation und zugleich zu Aristoteles und

317

seiner Philosophie des Logos. Leibniz: Das ist zunächst und vor allem ein poetisches und musikalisches Bild, entnommen aus der entfalteten Zahlentheorie der Mathematik und Physik sowie aus der zeitgenössischen Musik: die *Harmonie* und der *Kontrapunkt.* Descartes hatte in seiner Jugend eine Abhandlung über die Musik geschrieben, in der die Elemente seiner Lehre bereits vorhanden oder spürbar waren. Mersenne hatte die cartesianische Theorie der Einheit von Zahl und physischer Erscheinung in einem Werk über die »universale Harmonie« weiterentwickelt und eine Reihe von Gesetzen der vibrierenden Saite formuliert. Sauveur entdeckte die Oberschwingungen (1701), und Rameau zog die theoretischen Konsequenzen aus dieser Entdeckung. Bach schließlich war es, der die Fülle der bereits alten Kunst der Fuge und des Kontrapunkts mit der aufkommenden Theorie und Praxis der Harmonie vereinigen sollte; aber schon seit dem Ende des 17. Jahrhunderts kündigt sich diese Vereinigung bei den großen französischen Musikern an, namentlich bei Couperin. Wir werden also versuchen, Leibniz musikalisch zu verstehen, nicht durch die komprommittierende Metapher der Uhr, die es dem göttlichen Uhrmacher gestattet, die Monaden aufeinander abzustimmen. Die Harmonie wird bei Leibniz metonymisch gebraucht, wenn auch (scheinbar) ohne Rhetorik. Gleichwohl ist sein Plädoyer für Gott (in der *Theodizee)* nicht frei von Emphase. In der allgemeinsten Theorie, worin die partiellen Gesichtspunkte und Perspektiven enthalten sind, werden die Monaden »vertikal« durch Gott harmonisiert, während »horizontal« ein immenser Kontrapunkt ihre Wahrnehmungen und Gedanken zu einer gewaltigen Fuge verkettet. Die Monaden singen den Lobgesang Gottes, und Gott dirigiert einen ewigen Chor. Der Philosoph durchschaut die Harmonie, mit Gott und als Gott. Er betrachtet sie und erfaßt sie durch Kontemplation.

Außerdem ist die Monade für Leibniz Verlangen und Anstrengung *(appetitus et conatus).* Sie hat also nichts Träges an sich, und ihre »Materie« ist keine ausgedehnte und gedachte Substanz, sondern die Begrenzung jeder endlichen Wirklichkeit. Dieses »Wirkliche«, das sich als Wille dartut, ist Thema der Analyse; es ist sogar ihr Inhalt. Leibniz wechselt mühelos - durch Metonymie - vom agierenden Denken zum (gedachten) Objekt-Denken und von diesem zum Willen über. Zudem erweitert er die Formalisierung um neue und entscheidende Elemente. über den doppelten

318

Weg des Kontinuierlichen (Differential- und Integralrechnung) und des Diskontinuierlichen dringt er zur gleichzeitig kontinuierlichen und diskontinuierlichen »Wirklichkeit« vor. Er enthüllt einen bislang nur impliziten Aspekt des diskursiven, kombinatorischen und operationalen Verstandes. Schon in jungen Jahren wurde Leibniz klar, »daß man durch Kombination der Buchstaben des Alphabets und durch Zerlegung der aus diesen Buchstaben gebildeten Wörter alles entdecken konnte«.[13] Die *ars combinatoria* produziert für ihn keine Abstraktionen; sie ist die Kunst, mit der man aus einfachen und diskontinuierlichen (klar abgegrenzten) Elementen das Wirkliche konstruiert. Gott rechnet. *Aus null*

und *eins* (das Gleiche und das Andere) erzeugt er die distinkte Zahl und das infinitesimale Kontinuum (wobei die mathematischen Reihen den Zusammenhang zwischen distinkten Zahlen und kontinuierlichen Funktionen, zwischen Maß und kombinatorischer Ordnung garantieren). Der Leibnizsche Intellektualismus will das Diskontinuierliche und das Kontinuierliche in einer *perfekten Mimesis* des göttlichen Zeugungsaktes zur Übereinstimmung bringen. Mit Leibniz bemächtigt sich der Verstand des Wirklichen, zerlegt es in seine ursprünglichen Elemente (in Atome: null und eins) und'setzt es wieder zusammen. Er führt die Intelligibilität in die Wirklichkeit ein, nachdem er einen wichtigen Sieg über die Resistenz und Undurchdringlichkeit des Wirklichen errungen hat. Der Intellekt tritt nicht von außen an das Objekt heran; er *fabriziert* durch operationale und kombinatorische Verfahrensweisen ein »Wirkliches«, das ebenso wirklich, wenn nicht gar wirklicher als das Vorgegebene ist. Das Endliche imitiert das Unendliche so lange, bis es ihm nahekommt, es einholt und sich mit ihm vereint. Komposition und Disposition sind Schöpfung: Kreation - und umgekehrt. Leibniz glaubt allen Dualismus zu überwinden: von Ausdehnung und Seele, von Objekt und Subjekt, von Quantität und Qualität, Endlichem und Unendlichem, Mechanismus und Finalismus.[14]

Die Monade hat das Prinzip ihrer Bewegung in sich; sie bewegt sich von selbst. Mithin ist sie Automat. Die Gesetze sind ihr inhärent; der Kontrapunkt der Monaden überläßt jedes Thema und jede Stimme der »freien« Entfaltung. Dabei ist der spirituelle oder immaterielle Automat gegenüber dem materiellen oder konstruierten nicht transzendent. Gott wahrt ihre Einheit, nicht nur die des Endlichen und des Unendlichen, sondern auch

die des Kontinuierlichen und des Diskontinuierlichen, der Kreation und der Kalkulation, der Spontaneität und der praktischen Fabrikation durch Zerlegung und Zusammensetzung (durch Operationen: Arrangements und Kombinationen). *»Dum Deus calculat, fit mundus.,* Er disponiert die Substanzen, Geister oder nicht, wie ein Ingenieur seine Maschinen. Somit steht Leibniz am Anfang einer breiten Denkbewegung, die ihre Krönung und ihren Abschluß in unseren Tagen findet. Zuweilen verleugnet diese Bewegung der Erkenntnis und Spekulation ihre leibnizschen Ursprünge; sie verwischt ihre Spuren und entledigt sich des metaphysischen Gepäcks, um sich ganz und nur als Technik, ganz und nur als Wissenschaft zu geben. In Wahrheit ist sie für uns noch immer Philosophie und kann ihre philosophischen Wurzeln in Leibniz nicht dementieren.

Die Leibnizsche Metaphysik ist eine zusätzliche Ergänzung seiner formalen Theorie. Noch immer und weiterhin vollziehen sich die Transposition und die Extrapolation im Namen der Substantialität, d. h. durch Metonymie und Hyperbel. In der Identität des Gleichen und des Anderen - der Gleichheit und des Unterschieds - empfängt die reine Identität das Privileg des ontologischen Status. Gott - das Sein - ist die Identität von nun und eins, von Einheit und Vielfalt, von Wiederkehr und Ereignis: Er ist die ewige und unverrückbare Wahrheit. Dieses Sein setzt sich, präsentiert sich, setzt sich voraus, verlangt sich, so wie es ist und trotz seiner Unendlichkeit, im Angesicht des reflektierenden Denkens. In der endlosen Zahl der endlichen Monaden tritt es nicht aus sich selbst heraus. *»Deus cogitat mundum«*. Das spinozistische Schema der Identität und der Differenz (des Gleichen und des Anderen) ist wieder da, mit neuen Bestimmungen, näher am »Wirklichen« oder jedenfalls an einer gewissen »Wirklichkeit« ... Aber wir haben nicht vor, die kritische Geschichte der Philosophie neu zu schreiben. Wir begnügen uns mit der Angabe einiger Grundzüge. Wir umreißen ein Programm. Wir werden es nicht bis zu Hegel durchziehen, dessen Strukturelemente wir ja nur zu gut kennen: die Rose der Welt, die Apotheose des Logos, die große rhetorische Figur der Idee.

Unsere Skizze hat uns dazu gebracht, den Begriff der Struktur zu gebrauchen - ein Umstand, der uns freilich nicht verbietet, seine Grenzen zu bestimmen, sondern es im Gegenteil geradezu gebietet. Nur durch die volle Anwendung eines Begriffs definiert

man die Grenzen, hinter denen sich seine Gültigkeit in Fehler und seine Tragweite in Ideologie verkehren. Die Philosophie der Struktur hat uns die Struktur der Philosophie enthüllt; aber die in unserer Analyse erneut bestätigte Kritik der Philosophie erlaubt eine radikale Kritik gerade auch dieser Philosophie der Struktur. Als Werk des Diskurses, der Mimesis und des analytischen Verstandes muß die Philosophie eine verborgene Struktur haben. Der damit geklärte und begrenzte Begriff der Philosophie hat uns erlaubt, den der Struktur einzugrenzen und umgekehrt. Die Aufhebung des einen zieht die des anderen nach sich.

In den genannten, von Mal zu Mal stärker systematisierten Philosophien haben wir jeweils drei Bestandteile unterschiedenerstens ein poetisches Bild, zweitens eine formale Theorie und drittens die eigentlich metaphysischen Metaphern, Metonymien oder Hyperbeln. Die Historiker der Philosophie, die sich vorwiegend mit dem Diskurs als solchem befaßten (was ihr gutes Recht ist, da sie die Wege der Philosophie ja als Philosophen verfolgen), haben das poetische Bild fast immer beiseite gelassen. Dabei enthält es nichts Geringeres als das Projekt des Menschen: Mäeutik in der sokratischen Linie, Krankheit und Heilung in der augustinischen. Dem Vorfindlichen entnommen, verwandelt sich das Bild zum Symbol des Virtuellen. Gleichzeitig zurückund vorausschauend, projektiert es die Zukunft und projiziert sich in sie, mit mehr oder weniger Weite. Es gibt, so meinen wir, eine funktionale Analogie (Homologie) der

poetischen Bilder in den philosophischen Systemen, auch wenn diese Bilder teils bis zum Gegensatz voneinander abweichen.

Der formale Teil ist methodologisch und erkenntnistheoretisch. Er enthält einen Beitrag zur Erkenntnis und zugleich eine Theorie der Erkenntnis als dem kohärentesten aller Diskurse. Das metaphysische Element entsteht aus einer Überbetonung (durch Metapher, Metonymie, Parabel, Hyperbel etc.); es wächst bis zu dem Punkt, an dem es die eine oder andere Entdeckung der Erkenntnis oder der Methode zur absoluten Wahrheit hypostasiert. Die gängige Geschichte der isoliert betrachteten Philosophie bauscht diesen ohnehin stark betonten Aspekt noch weiter auf; sie sieht darin das Wesentliche. Sie fügt einer vorgegebenen Überbetonung eine weitere hinzu. In Wahrheit jedoch war die in den Philosophien eingeschlossene Metaphysik stets der vergänglichste ihrer Bestandteile: die den Begriffen und Pro-

jekten übergestülpte Ideologie. Das Bild des Menschen war das stimulierendste und aktivste Element, aber auch das dunkelste und am meisten verdunkelte. Was, das formale Element betrifft, so fügt es sich wie von selbst und ohne große Schwierigkeiten ins kumulative Wachstum des Wissens und in die technischen Perfektionierungen der Methode.

VII. Metamorphose der Philosophie. Poiesis und Metaphilosophie

Die Erkenntnis der Philosophie schreitet voran, indem sie ihren Gegenstand eingrenzt und seinen Begriff bestimmt. Sie neigt dazu, die Philosophie als solche insgesamt auszuschöpfen und folglich aufzuheben, über sie hinauszugehen. Diesseits und jenseits des Begriffs von Philosophie als philosophischem Diskurs verweist sie auf etwas anderes: auf die *Poiesis* in ihrer noch unklaren Verbindung mit der Praxis. Hier tritt auch die *Mimesis* immer klarer in ihrer wesentlichen und begrenzten Funktion zutage: als Bindemittel und Vermittlung zwischen Praxis und Poiesis, zwischen Repetition und Kreation, zwischen der abstrakten Identität und den konkreten Unterschieden, zwischen dem kohärenten Diskurs und dem gesprochenen Wort. Wo die Vermittlung Totalität sein will und sich anmaßt, das Vermittelte zu beherrschen, kennt ihre Anmaßung nur noch eine Zeit.

Der Grundwiderspruch (der an erste Stelle gerückte und für uns grundlegend gewordene) ist der Widerspruch zwischen der Philosophie und der nichtphilosophischen *Welt.* An sich ist er nur einer der Widersprüche in der Praxis. Für unser Thema ist er jedoch der wichtigste, der essentielle. Marx zufolge wird ihn die Praxis lösen, indem sie die Philosophie in der nichtphilosophischen Welt verwirklicht - und nicht indem sie auf Philosophie verzichtet und die Welt ihrem Lauf überläßt. Fügen wir hinzu, daß dieser Widerspruch sich lösen wird, indem er den höheren Teil der menschlichen Tätigkeiten von ihrem niederen Teil befreit. Die Philosophie befand sich in beiden zugleich, im höheren und im verfluchten Teil. So trug sie machtvoll bei, den Menschen zu definieren. Ihre Aufhebung definiert ihn noch besser.

Was also bleibt von der Philosophie, wenn man ihre Aufhebung ansteuert? Wäre es etwa eine *Anthropologie?* jeder Philosoph hat einen charakteristischen Zug, einen Aspekt des Menschen entdeckt, jeweils gemäß seiner Zeit, seinen Erfahrungen und seiner Umwelt: der bestehenden Praxis und ihrer Probleme. Sodann hat er diesen Aspekt verabsolutiert.

Wir werden hier nicht so sehr von einer *philosophischen Anthro-*

pologie als vielmehr von der *Philosophie als Anthropologie* sprechen (bzw. von den Philosophien als Ansätzen zur Anthropologie). Allerdings zwingt uns dieser Begriff sogleich zu Abgrenzungen und Vorbehalten.

Erstens: Die Anthropologie macht den Menschen zum Objekt ihrer Forschung, sie sucht eine Definition (Determination) des Menschen als Objekt. So mündet sie eher in eine Abschließung nach außen als in eine Öffnung zu neuen Horizonten. Für die Theorie der Praxis indessen definiert sich der Mensch in dieser Praxis selber; seine Determinationen sind vielfältiger Art und keine davon ist erschöpfend. Im übrigen geht es weniger darum, den Menschen zu beschreiben, zu,analysieren, herauszustellen oder zu erklären, kurzum, zu *erkennen,* als vielmehr darum, ihn *zu erschaffen,* also auch nicht nur zu führen oder zu erziehen im Namen einer vorgängigen Erkenntnis oder Definition. Jede Definition oder Determination ist einschränkend. Der »totale« Mensch »ist« nicht »dies« oder »das«: *homo faber, sapiens, ludens, ridens* etc. Er »ist« dies alles und noch »anderes«, das noch nicht gesagt worden ist, weil es noch nicht erschaffen worden ist.

Zweitens: Die Anthropologie geht heute in eine eindeutig strukturalistische und »kulturalistische« Richtung. Sie stellt die Kultur gegen die Natur, indem sie den (gesellschaftlichen) Menschen anhand einer Kultur definiert. Lévi-Strauss hat die se ursprünglich amerikanische Anthropologie nach Frankreich transplantiert, nicht ohne einige ihrer Paradoxe gemildert zu haben. Die kulturalistische Anthropologie legt den Akzent auf die Gegen-Natur (die Anti-Physis) und auf das Spiel gegen die Natur im Kulturellen. Ihr zufolge ist die Struktur der Gesellschaft, der verschiedenen Kommunikations- und Tauschakte zumindest unabhängig von der Natur - was in gewissem Grade und bis zu einem gewissen Punkt zwar richtig ist, dahinter aber falsch wird und aus dem Begriff eine Philosophie macht. Wir haben dem Strukturbegriff seinen -sehr breiten - Platz eingeräumt, um die Extrapolationen besser widerlegen zu können. Die relative Unabhängigkeit der Kultur von der Natur gilt möglicherweise für jene »archaischen« Gesellschaften, die, ohne eine Geschichtlichkeit im weiten Sinne zu haben, sich gleichwohl durch Herausbildung von Lebensstilen und Weisheiten veränderten. Dies scheint uns die Evolutionsweise solcher Gesellschaften zu sein, die sich nicht im Sinne von

324

Akkumulation entwickeln und die sich als »Basis« die primitive Gemeinschaft bewahren. Was diese Gesellschaften betrifft, so haben wir uns, in Abgrenzung zu der These von der »Welt des Mangels« und zu den Auffassungen der strukturalistischen Anthropologie, eine eher dialektische und elastische These zueigen gemacht. Auf der »Basis« der Stammes- oder Bauerngemeinschaft rnit magerem gesellschaftlichen Mehrprodukt haben privilegierte Gruppen (die noch keine Klassen waren, wohl aber Kasten bilden konnten: Krieger, Priester, Lehnsherren, Notabeln etc.) auf verschiedenen Gebieten beachtliche *Werke* produziert, die der kumulative Prozeß im folgenden verwüsten sollte. Der kostspielige Aufwand dieser Gruppen rechtfertigte sie vor der Gemeinschaft, deren Urteil sie noch unterstanden. So kam es, daß jene Epoche des Mangels zugleich auch die der Feste, der Weisheiten, der Monumente und der *Stile* war (wobei Stil und Grausamkeit einander nicht ausschlossen; es gab sogar Stile der Grausamkeit, z. B. im präkolumbianischen Amerika). In diesen Kulturen und Stilen etablierte sich eine Distanz zwischen Mensch und Natur. Der Mensch hat eine Freiheitsspanne. Er spielt *mit* »seiner« Natur, nicht *gegen* sie. Er stellt sich Fragen, ohne die ursprünglichen und vitalen Gewißheiten dabei zu verlieren. Die Kosmogonien, Mythologien, Symbolismen sowie die entstehende Philosophie beantworten diese Fragen. Doch der Mensch war damals noch nicht von »der« Natur getrennt. Erst der Kapitalismus mit seiner grenzenlosen Ausweitung des Marktes und der Macht des Geldes sollte diesen Bruch vollziehen. Als einziger hat Marx, quer durch die Akkumulation des Kapitals und das Wachstum der Industrie, quer durch die Abstraktionen der Wissenschaft und des Begriffs, der Technik und der Kultur hindurch, eine Wiederversöhnung zwischen Mensch und Natur verkündet. Ohne es zu vertiefen, ohne anzugeben, worin sein Naturbegriff sich von der griechischen *physis* unterscheidet oder nicht unterscheidet und ohne in den abstrakten Lyrismus der Entwurzelung und Verwurzelung zu verfallen, hat er spezifiziert, daß die Spaltung zwischen Mensch und Natur sich nur quer durch eine unauflösbare (dialektische) Einheit vollziehen konnte. Und genau dies war einer der stärksten Gründe für seine Ablehnung der Meta-Physik. Marx zufolge wird sich das Verhältnis des Menschen zur Natur nach Vollendung der industriellen Ära nicht als instrumental erweisen, sondern als wechselseitige Wesenseinheit

325

und Zugehörigkeit. Fassen wir also zusammen: Die Philosophie entsteht mit den Anfängen des Akkumulationsprozesses (von Erkenntnissen, Techniken, Gütern und Reichtümern): mit seinen Ungewißheiten. Sie erreicht ihren Höhe- und Endpunkt, wenn dieser Prozeß Gestalt angenommen hat und sich, trotz der Fesseln, seinem Ende nähert. Der Industrialisierungsprozeß beantwortet nicht alle Fragen; viele hat er überflüssig gemacht, andere wirft er neu auf, Notwendig und unzureichend wie er ist, macht er die verschiedenen Interpretationen der Welt überflüssig und die Veränderung der Welt (seine eigene Veränderung) unabdingbar. Eine neue Form von Denken und Handeln zeichnet sich ab, ein anderes Verhältnis zur Natur.

Die Philosophie hat den Begriff und die Bilder der Physis allzu oft zerstört oder ausgetrocknet, vor allem seit Descartes, der sich an diesem Punkt in einem Konflikt zwischen der konkreten Einheit von Körper und Seele (die er vor allem im *Traité des passions* entdeckte) und der von seiner Substanztheorie geforderten Trennung verfing. Bei Kant, einem weiteren Beispiel dieser Austrocknung, reduziert sich die »Natur« auf den wirren Haufen der Erscheinungen, die nur durch Kategorien in eine Form gebracht und nur im Kunstwerk durch eine transzendentale Finalität konkreter vereinigt werden. Die Meta-Physis verfuhr im Sinne des Christentums: immer tiefere Spaltung, Verachtung des Sinnlichen und des Fleisches, Geringschätzung der »Welt«. Der Sinn und die Empfindung der Physis überdauerten die theoretische Herrschaft der Meta-Physis vor allem in den untergründigen Strömungen und Häresien: im Parakletismus, in der Lehre der Rosenkreuzer, in der Wiederbelebung des antiken DionysosKultes (Rabelais). In dieser Hinsicht fügen sich die traditionelle Philosophie und die metaphysischen Systeme recht glatt in eine strukturalistisch-kulturalistische Anthropologie. Aber wir wissen ja, daß man so nur einen Aspekt der Systeme erfaßt.

Was die Philosophien und die Philosophie zu einer allgemeinen Anthropologie beigesteuert haben, ermächtigt keineswegs zu einer Definition des Menschen außerhalb der Natur (z. B. durch die Kultur und *nur* durch sie). Eine solche Bestimmung verschärft nur die Abstraktionen und Extrapolationen (die Einseitigkeit) der spekulativen

Philosophie. Die Anthropologie, gefaßt als Forschung über den Menschen, verweist auf eine Klärung des menschlichen Verhältnisses zur »Natur« und zum »Sein« *in der*

326

Praxis, in der Geschichte. Es geht also nicht darum, den Menschen und das Menschliche zu *definieren,* sondern es kommt darauf an, die Repräsentationen beiseite zu schaffen, die ihn zu definieren beanspruchen, um ihn frei in der Praxis sich *selbst* definieren zu lassen. So allein öffnet man den Weg zur Freiheit, der sich jeder anderen Optik verschließt. Dies festgestellt, bleibt ein Problem: Wenn der Mensch das höchste oder eines der höchsten Wesen im Universum ist, *wie* und *warum* kann er das sein? Zufall? Gelungenes Experiment? Birgt der Mensch das Geheimnis der Welt, ist er ihr Anfang und ihr Gipfel? Wie das und warum? War es nicht vielmehr (wie es die Bolksche Theorie nahelegt) eine besondere Anhäufung von Mängeln, die dem menschlichen Wesen in überraschender dialektischer Umkehrung seine Chance gab? Man muß weitersuchen. Scheuen wir uns nicht, daran zu erinnern, daß es Marx selber war, der in diesem Punkt die Praxis befragte, die er in ihrer Komplexität überhaupt erst entdecken mußte. Gerade das Denken und die Methode von Marx gebieten uns, die Beziehungen zwischen Mensch und Natur *innerhalb der Praxis zu* untersuchen, und zwar in ihrem poietischen (kreativen) Teil ebenso wie in dem des Alltags und der Repetition - also diesseits und jenseits des Logos: diesseits und jenseits dessen, was historisch in den Diskurs der Philosophie eingegangen oder von den Philosophen zur Sprache gebracht worden ist; also in den ungewissen Regionen des Bedürfnisses und des Verlangens (Wunsches), des gesprochenen Wortes und der Bilder.

Die philosophischen Projekte und Bilder des Menschen sind nicht frei von Widersprüchen, die wir gelegentlich angedeutet haben und die erst in der Aufhebung der Philosophie vollständig freigelegt uni zugleich überwunden werden. So haben z. B. einige Philosophen den Menschen durch das Bedürfnis, den Mangel und das Verlangen definiert; sie entwickelten diese Bestimmungen gegen die Vernunft, gegen den kohärenten Diskurs. Andere Philosophen beriefen sich indes auf die reine Vernunft und verwarfen das Bedürfnis mitsamt dem Imaginären. Manche definierten den Menschen durch die Endlichkeit, sei's um sie als Mahnmal eines tragischen Geschicks zu beklagen, sei's um zu behaupten, die empirische Befriedigung im begrenzten Dasein sei leicht zu bestimmen. Wieder andere gingen vom grenzenlosen Verlangen aus, von der Unzufriedenheit und Unruhe, gar von der

327

Angst.

Aufhebung der Philosophie - das heißt auch Überwindung der Widersprüche zwischen den einzelnen Philosophien durch den Aufweis der virtuellen Einheit hinter den widersprüchlichen Angaben. Es heißt Integration des scheinbar Irrationalen in eine Ratio, die von ihrer abstrakten Einseitigkeit befreit, aus der Vermengung mit dem analytischen Verstand gelöst, der Meditation und dem poetischen Wort zurückerstattet worden ist. Es heißt zeigen, wie das Handeln, die Arbeit und die Erkenntnis in den Dienst der Bedürfnisse und Wünsche treten können, um sie zu konkreten Fähigkeiten zu machen. Es heißt schließlich, im Menschen eine dialektische Bewegung von Befriedigung und Unzufriedenheit enthüllen, und zwar in der Aufhebung des einen wie des anderen.

All dies wird nicht möglich sein ohne eine Wiederaufnahme des Begriffs der *Entfremdung* (die ihn bestimmt und folglich begrenzt). Die Philosophen haben diesen Begriff mit mehr oder weniger Klarheit benutzt, wenn sie Spaltungen und Brüche erklären wollten (Brüche zwischen Wirklichkeit und Wahrheit, zwischen >philosophischem Menschen< und >lebendigem Menschen< in der Praxis, zwischen Unendlichem und Endlichkeit, zwischen Wunsch und Befriedigung usw.). Indem die Philosophen den Menschen der Praxis und die nichtphilosophische Welt als »entfremdet« ansahen, setzten sie sie *per definitionem* ins Unrecht. Indem Marx dagegen zeigte, daß es auch eine philosophische Entfremdung gibt, vereinte er den philosophischen und den nichtphilosophischen Menschen unter ein und demselben Begriff; so öffnete er den Weg zur Aufhebung der Philosophie. Wir haben daher nicht das Recht, den Entfremdungsbegriff auf alles und jedes anzuwenden. Ein solcher Mißbrauch, durch Hyperbel oder Metapher, würde die Philosophie noch mitten in ihrer Aufhebung perpetuieren. Der Entfremdungsbegriff ist - ähnlich wie der Totalitätsbegriff - nicht so kraftvoll wie der des dialektischen Widerspruchs; er liefert uns lediglich einen Aspekt der totalen Geschichte.

Einer unserer schwersten Einwände gegen die Anthropologie ist der, daß sie, indem sie sich wissenschaftlich und *positiv* gibt, die Entfremdung tendenziell ausklammert, während umgekehrt wir diesen *negativen,* kritischen und nicht operationalen Begriff als geradezu essentiell für die Anthropologie erachten. Ebenso

328

werfen wir ihr vor, daß sie dazu neigt, sich gegen die Geschichte als Wahrheit aufzuwerfen: als eine Philosophie; schließlich ihre Tendenz, ausgerechnet das Beendete und Tote in der erforschten Praxis zu betonen: eben die Struktur.

Die Aufhebung der Philosophie nimmt programmatischen Charakter an, aber gleichzeitig wird sie konkret. Sie verlängert die Philosophie, indem sie die philosophische Haltung radikal verändert. Sie umschließt die Analyse der Praxis und zugleich die Darlegung der Praxis in der Totalität (der wirklichen und der möglichen, mit Schließungen und Öffnungen, Ebenen und Entnivellierungen), und im gleichen Zuge forscht sie nach der praktischen Energie, d. h. nach den gesellschaftlichen Kräften, die zur Intervention imstande sind.

Dieses Programm zielt darauf ab, die aus der Philosophie herausgelösten und übernommenen Elemente in die (revolutionäre) Praxis einzufügen. Nur unter dieser Bedingung hat es einen Sinn. Weder als Philosophie *außerhalb* der Praxis, noch als Philosophie *der* Praxis. Es überwindet diesen Unterschied ebenso wie den Gegensatz zwischen »Sein« und »Sollen«*, zwischen Tatsachen und Werten.

Zusammenfassend benennen wir die Artikel dieses Programms wie folgt:

a) *eine kritische Bestandsaufnahme der Momente,* von Platon bis Hegel, mit Unterscheidung nach *Vorschlägen* (poietischen Worten, Bildern, Projekten, Utopien), nach *Formalisierungen* (Logos) und nach Parablen, Metaphern, Metonymien etc., also nach der Rhetorik und den Konnotationen, die eine *Metaphysik* erlauben.

Unmöglich ist jede Art von *Deduzierung* philosophischer *Begriffe* (Entfremdung und Totalität eingeschlossen), die sich auf die Praxis beziehen. Gleichwohl sind diese Begriffe nützlich für die Analyse und Darlegung der Praxis und gehören infolgedessen als unverzichtbare Elemente in die Bestandsaufnahme;

b) eine *Explikation der verschiedenen Philosophien* (betrachtet als Abfolge von Versuchen, Projekten und Vorschlägen über den *Menschen* und mit der Absicht, ihn zu definieren), also der Philosophie im ganzen als einer *Anthropologie;*

*»Sein« und »Sollen« im Original deutsch. Anm. d. Übers.

c) eine Aufhebung der Abstraktheit, Unvollständigkeit und Widersprüchlichkeit des philosophischen Projekts vom Menschen (also nicht nur der Philosophie als solcher, sondern auch des >Menschen der Philosophie<), folglich auch eine Aufhebung des anthropologischen Blickwinkels;

d) *ein Exposé der philosophischen Entfremdung,* gemessen an der Entfremdung des wirklichen, des nichtphilosophischen Menschen;

e) *die Konfrontation des philosophischen Projekts mit dem "Wirklichen",* d. h. mit der Praxis, durch die »gekreuzte Kritik«: der Philosophie durch die Praxis und der Praxis durch die philosophischen Begriffe;

f) *eine Verwirklichung oder zumindest ein Ansatz zur Verwirklichung des (revidierten und korrigierten) philosophischen Projekts in der Praxis.* Hier geht es nicht mehr darum, das Sein zu denken, sondern es zu *schaffen.* Und zunächst einmal gilt es nachzudenken über das schöpferische Vermögen, nachdem man es befreit hat von den Simulacren, die es sich konstruiert, auf seinem Wege hinterlassen oder als Stützen bewahrt hat.

Das Thema der Aufhebung zwingt dazu, die gesamte Philosophiegeschichte neu zu betrachten, also neu zu schreiben.

Die Aufhebung der Philosophie ist kein Verfahren, das den Widerspruch zwischen Philosophie und Nichtphilosophie durch eine vollkommene Kohärenz, eine endgültige Versöhnung zwischen (philosophischer) Vernunft und (nichtphilosophischer) Wirklichkeit ersetzt; sie ist vielmehr die Einführung der Meditation und des Handelns in die Praxis, in eine unumgängliche dialektische Bewegung innerhalb der Praxis zwischen der Verwirklichung des Vernünftigen und der Meditation über das Wirkliche und das Mögliche, d. h. über die Kreation, die Poiesis.

Zur radikalen Negativität gelangt man erst wieder und nur durch die radikale Kritik der Alltäglichkeit. Doppelte und einheitliche Bewegung: Unmöglich kann man den Alltag verstehen, ohne ihn abzulehnen, und unmöglich kann man ihn erkennen, ohne ihn verändern zu wollen. Die Alltäglichkeit und ihre Ablehnung stellen die Gesamtheit der modernen Welt Stück um

Stück radikal in Frage: die Kultur, den Staat, die Technik, die Institutionen, die Strukturen, die konstituierten Gruppen, das analytische und operationale Denken, die Trennungen, auf denen das alles beruht usw. Die derart privilegierte Kritik macht Schluß mit der Fragmentierung des Ganzen; sie rekonstituiert es zu einer neuen Gesamtheit. Dabei inkriminiert sie den bestehenden Kapitalismus und auch (wenngleich nicht in derselben Weise) den bestehenden Sozialismus, also die (gebrochene) Totalität des Bestehenden insgesamt. Sie läßt die Entsprechungen, die Analogien

und die Unterschiede hervortreten. Mehr noch: Diese radikale Kritik, die über die partiellen Kritiken und Proteste hinausgeht und sie in sich aufhebt, ist unvermeidlich. Niemand kann die Alltäglichkeit ertragen. Sie ist unerträglich, unannehmbar. Man macht sich etwas vor über sie, man verleugnet sie, man verkennt sie. Keiner akzeptiert sie. Mithin wäre die Kritik des Alltagslebens - und nur sie allein - imstande, die vielfältigen Einzelkritiken und Proteste zu einem Bündel zusammenzufassen. Den neuen Reichtum kann man nur definieren, wenn man die neue Armut erkannt hat: die des »privaten«, d. h. sämtlicher bereichernden Elemente beraubten Alltags. Wir bemerken ein allgemein um sich greifendes latentes Unbehagen und einzelne Kristallisationspunkte der Unzufriedenheit und der Verweigerung (z. B. in der Kunst oder in dem, was an ihre Stelle getreten ist, in den Fragen des Wohnens und des Urbanismus, in den Diskussionen über Erziehung und Bildung etc.). Wir entdecken auch direkte und indirekte Herausforderungen (direkte in den Aktionen der gesellschaftlichen und politischen Kräfte, indirekte z. B. in den ungeschickten Bemühungen um eine Neubelebung des spielerischen Tuns). Die gesellschaftlichen Teilgruppen - die jugendlichen, die Frauen, die Intellektuellen und, wohlgemerkt, auch die Arbeiterklasse - machen sich eine nach der anderen zu Trägern verschiedener Momente der radikalen Kritik. Die Totalität dieser Kritiken und die radikale Kritik der Totalität, d. h. die Negativität rekonstituiert sich nur, wenn man beim Alltag ansetzt.[1]

Diese umfassende Kritik, die zur Marxschen radikalen Negation wieder zurückfindet, hätte freilich keinerlei Sinn, wenn es eine *Konvergenz* der etablierten Systeme und der Formen des Bestehenden gäbe. Eine solche Konvergenz würde die ganze Situation blockieren; sie würde dem Werden ein Ende setzen, und zwar

331

nicht durch definitive Verkündung eines einzigen Systems (sei es philosophischer, staatlicher, ideologischer, moralischer und sonstiger Art), sondern durch Totalisierung der bestehenden Systeme. Indes haben wir uns hier bemüht, die *Nichtkonvergenz zu* untermauern. Das Gesetz der ungleichmäßigen Entwicklung, das wir sehr allgemein auf die Bedeutungs- und Operationssysteme angewandt haben, bezeichnet genau dies: Erstens sind diese Systeme vielfältig; sie lassen sich nicht auf ein einzelnes reduzieren. Zweitens haben wir immer wieder die Phänomene der Destruktion (DestrukturierungundSelbstdestruktion) herausgestellt.[2] Drittens: Formen und Systeme schließen und konsolidieren sich, zerfallen oder zerspringen mit einer gewissen Unabhängigkeit voneinander, also gerade auch relativ unabhängig von der Frage, ob eines von ihnen eben im Begriff ist, sich zu verselbständigen und in oder über dem »Wirklichen« absolut zu setzen. Mehr noch: Wenn es überhaupt Konvergenz gibt, so eher *gegen* die Systeme, unter den Kräften der Infragestellung und der Kritik, mithin Konvergenz in der Negativität, die sich gegen die Positivität der Systeme behauptet und deren wahre Positivität in sich hat.[3] jedes System hinterläßt ein *Residuum,* das ihm widersteht und an dem ein effektiver (praktischer) Widerstand ansetzen kann. Besonders die semantische Reduktion, die ein System - den Strukturalismus - zu begründen sucht, kehrt sich um; sie stellt ein überaus wichtiges residuales Element heraus, nämlich nichts Geringeres als die *Zeit.* Das menschliche Denken und Handeln könne, so heißt es, nur diskontinuierliche Teilstücke, »diskrete« Einheiten und Größen erfassen und realisieren, nur solche, die es operational demontiert und rekonstruiert. Mag sein, aber was ist mit der Zeit? Sie gilt als der allgemeine und allen gemeinsame Hintergrund, auf dem sich die Formen abzeichnen; sie greift in die Formwerdung der Formen nicht ein; sie ist weder von Bedeutung noch von Belang. Sie ist ungreifbar: unmöglich zu greifen und zu manipulieren. Doch gerade in dieser Perspektive ist sie das, was die Abfolge der Formen ordnet und ihren Zusammenhang absteckt. Die Zeit ist das, woraus die Formen hervorgehen. Und über diesen Umweg wird das sichtbar gemachte »Residuum« allmählich zur *Essenz,* die gerade durch diese Reduktion klarer zu erkennen und besser einzuschätzen ist.[4] Woher kommen die Residuen? Aus Transzendenzen, die sich in ihnen offenbaren? Aus einer spezifischen Interpretationsmethode, also aus einer

332

Hermeneutik, die immer noch Philosophie wäre? Nein. Das Wesen jedes einzelnen Reduktionsversuches (oder besser gesagt: die Tatsache, daß jede Reduktion eine Essenz hat, insofern sie darauf abzielt, ein spezifisches System, eine »Welt« zu errichten: den Staat, die Technik usw.) zeigt deutlich, daß von Transzendenz nicht die Rede sein kann. Die Verschiedenheit der Residuen und ihr residualer Charakter sind sinnvoll nur in Systemen und nur durch Systeme, die versuchen, sie gänzlich zu absorbieren. Selbst die Symbole, als Residuen, die sich nicht auf die reine Bedeutung reduzieren lassen, kommen nicht aus einer Hermeneutik, sondern aus der Physis (aus der »Natur«, jenem Residuum, das Kultur und Kulturalismus sichtbar machen). Ausdruck und Symbolismus sind Teile des semantischen Feldes, das seinerseits Teil der Praxis ist.

War für Marx nicht das *Proletariat* gleichsam ein residuales Element der kapitalistischen Gesellschaft, das, was ihr inhärent ist und zugleich über sie hinausweist? Diese Gesellschaft ist außerstande, sich das Proletariat vom Halse zu schaffen, wie sehr sie sich auch bemüht. Erhob sich für Marx das Proletariat nicht gerade als das Abgeleitete, also seinem Wesen nach Negative und als Negativ seiner eigenen Negation zur Würde der universalen Klasse? Und wird es, mag es auch heute nicht danach aussehen, sich wieder zu ihr erheben? Vielleicht und mit neuen Elementen in einer neuen Situation. Indes bleibt es nach wir vor das Nichtreduzierbare dieser Gesellschaft, das, was sich in ihr nicht auflösen läßt. Für den Augenblick setzen wir auf die Gesamtheit aller Residuen, auf das anhaltende Unbehagen und die nichtreduzierbare Unzufriedenheit hinter und unter den zerstückelten Befriedigungen: auf die Alltäglichkeit, die Jugend,

die Devianz, die Unterentwicklung usw. Ein positivistischer Soziologe würde sagen: »Sie vertrauen auf das Anomische, das Unklassifizierbare!« Wir stimmen dem zu.[5]

Die Theorie der Residuen nimmt in modernen Begriffen ein Thema der Romantik auf. Wir unterstützen mithin die These einer neuen, tendenziell oder eher fundamental revolutionären Romantik, die sich einige wesentliche Themen des Marxismus (Negativität, radikale Kritik) zu eigen macht. Wichtig ist hier: Diese neue Romantik beruht nicht auf Abkehr oder Ausbruch; sie bietet sich nicht als Fluchtweg an. Sie setzt das Wesentliche nicht außerhalb des »Wirklichen« und läßt dennoch das Imaginä-

re und Utopische gelten. Selbst wenn wir dem existentiellen Denken zugestehen wollen, daß Kierkegaard zu Recht gegen »das System« (Hegels) protestierte, haben wir doch mit seinem Existentialismus nichts gemein. Er blieb ein philosophischer Protest gegen die Philosophie Hegels. Er protestierte, ohne radikal zu kritisieren. Dabei landete er wieder bei der Religiosität und schlimmsten Metaphysik (in der Theorie von der Wiederholung, nach welcher der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs denen alles zurückgibt, die im Werden und durch den Tod alles verloren haben ...).

Wir gelangen zum Vorschlag einer *Methode der Residuen* (in Parodie jener bekannten und von den Wissenschaftlern selten angewandten wissenschaftlichen Methode, deren Theorie uns der empinstische Philosoph J. St. Mill hinterlassen hat). Unsere Residuen-Methode enthält mehrere Schritte: Man spürt die Residuen auf, man setzt auf sie, man enthüllt ihre kostbare Essenz, man faßt sie zusammen, man organisiert ihre Revolte und totalisiert sie. Jedes Residuum ist ein Nichtreduzierbares, das man sich anzueignen hat.

Poiesis geht, hier und jetzt, vom Residualen aus. Ihr erster Akt: die Versammlung der Residuen als der Ablagerungen jener Systeme, die verbissen, aber erfolglos bemüht sind, sich zu Totalitären zu erheben, sich zu »mondialisieren«. Die *Religion* ließ und läßt noch, trotz all ihrer Mühen, einen Rest: das fleischliche Leben, die spontane Vitalität. Die *Philosophie* stellt das Spielerische heraus, das sie nicht zu absorbieren vermag, desgleichen den Alltag (den nichtphilosophischen Menschen), den sie durch ihre Verfolgung sichtbar macht. Die *Mathematik* bringt das Drama zutage. *Struktur* und *Strukturalismus* verweisen auf vielfache Residuen: auf die Zeit, die Geschichte, das Besondere und die spezifischen Besonderheiten. *Technik* und *Maschine* zeigen gleichsam mit dem Finger auf das, was sich ihnen widersetzt: die Sexualität, das Verlangen, überhaupt das Abweichende, das Ungewöhnliche. Die *Mimesis* zeigt auf die Poiesis. Der *Staat* kämpft verbissen gegen die Freiheit und bezeichnet sie. Die staatliche *Zentralisierung* (und selbst noch die vom zentralisierten Staat in kurioser Parodie besorgte notwendige Dezentralisierung) stellt die residuale und nichtreduzierbare Wirklichkeit der Regionen voll ins Licht. Die zur Kultur gewordene *Kunst* hinterläßt als Residuum die »Kreativität«. Die *Bürokratie* malträtiert vergebens

das Individuelle, das Einzigartige, das Deviante. Die *Organisation* ist außerstande, das spontane Leben und den Wunsch auszulöschen. Und was die *Alltäglichkeit* angeht, so öffnet sie sich, ihr selbst zum Trotz, der von der Poiesis wiederaufgenommenen und erneuerten Totalität. Diese aber, die Poiesis, beginnt damit, daß sie all diese Nichtreduzierbarkeiten versammelt. Ihre Strategie beruht auf der Vielfalt und Heterogenität, auf der »Nicht-Konvergenz« der diversen »Welten«, auf ihren Diskrepanzen, Disharmonien und Dysfunktionen, in einem Wort: auf ihren *Konflikten.* Ein Residuum hervortreiben, seine Essenz (und seinen essentiellen Charakter) aufzeigen, im Gegenzug zu der Macht oder Kraft, die es niederdrückt und dabei ungewollt herausstellt das ist eine Revolte. Die Residuen versammeln und zusammenbündeln - das ist ein revolutionärer Gedanke, ein handelndes Denken.

Diese »Methode der Residuen« ist nicht utopisch, weder abstrakt noch konkret; die genannten Residuen sind da, *hic et nunc* vorhanden. Sie ist auch keine bloße Voraussagung; sie zeigt kein trügerisches Bild der Zukunft, obwohl sie dem Zukünftigen zugewandt ist und an das Mögliche appelliert (mithin auch an die Phantasie). Sie geht aus vom aktuell Vorhandenen, ohne zu vergessen, daß es Unvorhergesehenes und Unvorhersehbares gibt - jene Residuen der rationalen Voraussicht, die immer wieder ins Spiel kommen und dazu führen, daß aus der Geschichte Neues hervorgeht, anderes als man dachte und wollte. Kurzum, sie ist Akt und Methode *in actu.* Was ihren zweiten Schritt, das »Setzen« auf die Residuen angeht, so fügt er ihnen nichts hinzu. Für sich allein genommen ist er gar nichts. Er ist nicht »operational«. Und doch ist er das Entscheidende. Er enthält die Idee, daß nichts ewig währt, daß nichts von unendlicher Dauer ist. Die Residuen sind nicht nur das Kostbarste, sondern auch das, was die Systeme, die es aufsaugen wollen, von innen zerstört. In diesem Sinne muß sich die Poiesis, die sich dieser Residuen bemächtigt, als schöpferisches Vermögen erweisen, als Kreation von Objekten, Akten und, allgemeiner, von Situationen.

Die derart in Angriff genommene metaphilosophische Meditation: das wäre mithin eine Methode und schon eher ein Stil als eine klar definierte Form.[6] Sie versteht sich vor allem als etwas, das sich in den üblichen Kategorien *nicht klassifizieren läßt.* Die Philosophen werden sie - nicht ohne hervorragende Gründe

335

verschmähen. Die Anthropologen, Soziologen und Psychologen werden in ihr eine (schlechte) Philosophie erblicken. Sie hat keinen Namen. Sie nimmt sich lieber das *Namenlose* zum Ausgangspunkt, eben die Gesamtheit der Residuen, also die Unordnung, die aus der künstlichen Ordnung erwächst, genauer: aus der Vielfalt der künstlichen Ordnungen, die sich allesamt durchsetzen wollen. Sie erhebt sich aus der PseudoNichtigkeit der Residuen, die sich hartnäckig zwischen den Formen und Systemen halten wie Keime zwischen trockenem Gestein. Sie beginnt beim Un-Wert, bei dem, was wertlos ist oder seinen Wert verloren hat: bei der Alltäglichkeit, beim ungewissen Sprechen, bei der getrübten Situation, bei der Zweideutigkeit, und durchaus nicht, um neue Werte, Karikaturen von Wert zu »schaffen«. Sie geht vom Insignifikanten aus: von der Bedeutung des Bedeutungslosen.

Im Laufe dieser theoretischen und praktischen Versammlung müssen die residualen Elemente einander begegnen und anerkennen. Sie müssen sich auch verändern: durch Konvergenz und Kampf gegen die Systeme, von denen sie ausgestoßen und durch den Ausstoß bestimmt werden. Das kann nicht durch bloße Koalition oder Addition möglichst vieler Residuen geschehen. Die Welt verändern - das heißt auch die Residuen umwandeln: auf daß jedes einzelne wieder die Würde und Kraft einer *Essenz* erlange, jener Essenz, die von derselben Macht, die sie zerstören wollte, überhaupt erst hervorgetrieben wird, die sich erobern läßt und großzügig darbietet. Haben wir damit nicht bereits einen höheren Grad von menschlicher Freiheit definiert? Die metaphilosophische Meditation als handelndes Denken erneuert die philosophische Reflexion über die Freiheit. Der geschichtliche Kampf um die Freiheit und die erkämpfte Freiheit in der Geschichte gewinnen in ihr einen neuen Sinn (wobei »Sinn« die Empfindung, die Richtung und die Bedeutung meint); desgleichen die Totalität. Auch die Dualität der »Momente« (Momente der Geschichte, die sich vom menschlichen Wesen trennen, und Momente dieses Wesens, die es zur Totalität konstituieren) gewinnt erst hier ihren vollen Sinn.

Auf die Residuen setzen in einem initiierenden *poietischen* Akt, sodann die Residuen in der Praxis bündeln und den wohlgefügten Systemen und Formen entgegenstellen, um neue Formen aus ihnen zu ziehen - das ist die große Herausforderung. Es ist der

336

Handschuh, den wir den Mächten des Etablierten (des Bestehenden) entgegenschleudern. Aber es ist noch nicht die ganze Metaphilosophie. Wir haben sie bisher nur in einer ersten Annäherung gefaßt. Ebensogut könnten wir sagen, daß sie das Sprechen (la *parole)* dem Diskurs entgegenstellt - nicht das archaische oder volkstümliche Sprechen *vor* dem Diskurs, sondern ein Sprechen *jenseits* von Diskurs und logischphilosophischem Verstand. Oder auch: Metaphilosophie ist die Revolte der Poiesis gegen die Mimesis und der Kampf zwischen ihnen, besser noch: der Konflikt zwischen Stil und Kultur. Der Ausdruck »Revolte« weist darauf hin, daß es sich nur um einen Anfang, eine Initiierung handelt. Das *Ziel?* Die vollendete *Beherrschung* (die Herrschaft des Sprechens über den Diskurs usw.), d. h. die gänzliche *Aneignung.*

Die *Technik* erweitert den vom Menschen beherrschten und befestigten Bereich wie einen Landgewinn im Sumpf oder Watt. Hinter den Poldern und Sandbänken liegt das offene Meer. Um es zu befahren, braucht man ein Schiff. Die *Poiesis* fährt hinaus. Sie ermöglicht die Eroberung und Beherrschung des Fernen, zu dem man noch nicht vorgedrungen war. Sie dringt vor bis zur menschlichen Aneignung der menschlichen Natur. In diesem Sinne definiert sie sich durch das praktische Verhältnis zwischen Mensch und Natur: zwischen dem Menschen und seinem Sein.

Wir dürfen Poiesis (und Metaphilosophie) nicht mit *Spontaneität* verwechseln. Gewiß gehen beide in Richtung auf eine Spontaneität, die es wiederzugewinnen gilt. Aber gibt es nicht auch eine trügerische und unbewußte Spontaneität, jene, die den »Modellen« folgt und sich konditionieren läßt? Wir wissen ja schon, daß auch der *Automat,* der sich von selbst bewegt, auf seine Weise spontan ist. Der Automat erhellt die Spontaneität. Er gestattet und motiviert ihre Kritik. Er macht eine gewisse Spontaneität verdächtig (z. B. die einer »Weiblichkeit«, bei der man sich fragt, ob sie nicht geradezu den »Leitroboter« der kybernetischen Gesellschaft darstellt: modelliert, mimetisch, konditioniert durch Bilder und Objekte etc.). Die neue, *wiedergewonnene* Spontaneirät indes hat die Feuerprobe der Spaltung und des Bruchs überstanden. Sie hat sich als residual, als nicht reduzierbar auf Modelle, Verhaltensweisen und Haltungen erwiesen. Sie umfaßt die nüchterne Klarheit und das Handeln. Sie hat womöglich einen ontologischen Grund oder Sinn. Sie reagiert nicht spontan auf

337

diesen oder jenen Reiz, auf das eine oder andere Objekt oder Bild, sondern auf die Gesamtheit, um sie zu modifizieren und insgesamt aufzunehmen. Eine solche Spontaneität, die höher und tiefer als das Elementare ist, wäre zugleich der Grund und das Ergebnis der Poiesis, das Residuum unter den Residuen, die fundamentale Revolte. Nicht »wildes Denken«, sondern wildes Verlangen *(désir sauvage).*

Ferner könnte die metaphilosophische Poiesis auch die unbekannten Regionen der Liebe, der Sexualität und der Lust erforschen, etwa auf den Wegen des Masochismus und des Sadismus, jedenfalls aber auf anderen als den »normalen« Wegen der anerkannten Sitten und Gebräuche einschließlich der bewußten Perversitäten. Denn die Liebe ist Moment, also Modalität der Prä*senz* (des »Daseins« für sich, für andere und für die »Welt«); gleichzeitig ist sie *Kreation* (von Präsenz, von Freude, Lust oder Schmerz oder allem zugleich); mithin ist sie sowohl Gespaltenheit als auch stets von neuem angestrebte und immer wieder zerspaltene Totalität. Heutzutage will man die Liebe entweder im Namen der moralischen Ordnung dementieren oder - schlimmer noch - zum Fundament der moralischen Ordnung machen. Dabei ist sie genau das, was sich nicht auf moralische Ordnung reduzieren läßt: deren Residuum.

Metaphilosophische Poiesis wäre demnach Poesie und Wahrheit in einem. Freilich hätte diese Wahrheit nichts zu tun mit der exklusiven, vorfabrizierten, einzwängenden und systematischen Wahrheit der Philosophie, auch nichts mit der moralischen oder politischen Ordnung. Im Gegenteil: Sie geht aus von jener Unordnung, die der stets verfehlten Ordnung der Formen innewohnt; sie stützt sich auf Teilwahrheiten, um die ganze Wahrheit *zu erschaffen.* Folglich ist metaphilosophische Poiesis auch nicht nur eine gewisse Art des *Sprechens* (über Dinge und Menschen) obwohl sie gewiß auch imstande wäre, die Art und Weise, in der wir über Gesichter, Häuser, Landschaften usw. zu sprechen pflegen, von Grund auf zu erneuern; obwohl sie dem Bedeutungslosen einen Sinn geben könnte. Poiesis will mehr sein als nur poetischer Ausdruck und Beschreibung: eben *Kreation.*

Um sie besser in die Diachronie (die Geschichte) hineinzustellen, müssen wir uns nochmals die charakteristischen Merkmale der Modernität vergegenwärtigen, ihre Konflikte und Probleme, kurzum: den »Übergang« und die wirkliche Lage des Menschen. So

338

entgehen wir dem kaum vermeidlichen Vorwurf des »Prophetismus«.

Von den besonderen Kulturen (Humanismus und Klassizismus mit ihrer abstrakten Universalität, bäuerliche, bürgerliche, proletarische Kultur, nationale Kulturen) gehen wir über zur »mondialen« oder Weltkultur, die zunächst daraus besteht, daß sämtliche vergangenen und toten Kulturen weltweit konsumiert und zerstört werden. Von da aus gelangen wir zu einer Wiedergewinnung des *Stils.* Von der alten Kunst über *l'art pour l'art* gelangen wir zu einer radikalen Mutation, die bereits im Gange ist: Tod jeder Kunst außerhalb des Alltagslebens, Fusion von Kunst und Alltäglichkeit in einer Umwandlung der letzteren. Doch wir gelangen unterwegs auch von einem Leben, das durch Institutionen und Ideen (»das Heilige«, »die Kultur«) erfaßt und organisiert wird, zu einem sich selbst überlassenen und verlassenen Leben, von der Verwurzelung (in der Scholle, in der Stadt, im Milieu) zu einer »Entwurzelung« und vom beschränkten, aber konkreten Menschen zu einem Menschen der perfekten Abstraktion. Es scheint, daß man um all dies nicht herumkommt: extreme Abstraktion, nahezu totale Entfremdung (die so weit geht, daß niemand sie mehr als Entfremdung empfindet und daß die Entfremdungstheorie abgegriffen, gegenstandslos und bar jeder Wirkung zu sein scheint).

Da das Proletariat seine Aufgabe nicht erfüllt hat, vollzieht sich die politische und kulturelle Revolution innerhalb der »verkehrten Welt« (Marx) der Bourgeoisie: durch Entwertung der Bourgeoisie und der bourgeoisen Lebensweise, durch Auflösung der bestehenden Formen, durch Zerfall des Individuums, des Bewußtseins und der Sprache, ohne die Schaffung eines neuen Stils. Unfähig, dem Stilmangel der Bourgeoisie einen eigenen Stil entgegenzusetzen, kompensiert das »sozialistische Lager« diese Ohnmacht durch einen verzweifelten Philosophismus. Die systematisierte (also auf den Hegelianismus oder gar dahinter zurückgefallene) Philosophie wird Kriterium, Terrain und Thema der theoretischen Diskussionen. Eine abgenutzte Philosophie und ein manichäischer Moralismus haben (für wie lange?) die von Marx geforderte Verwirklichung der Philosophie verdrängt.

Die Philosophie überlebt sich aggressiv. Sie verbeißt sich voller Wut in Lehre und Pädagogik, in ihre scholastischen und institutionellen Verlängerungen, in die technische oder nichttechnisierte

339

Kultur, in den philosophistischen Kult. Zur Kultur, zur »Bildung« geworden, als Komplement und Kompensation der Technik benutzt, verkehrt sich Philosophie zu einer pittoresken und beschaulichen Freizeitbeschäftigung wie der Besuch von Museen oder malerischen Städten: zur Folklore. Bizarre Mischung, die man noch in der einsamen Größe eines Heidegger wiederfindet. Die Philosophie schleppt eine immense Folklore hinter sich her, die ganze Erbschaft aus den Zeiten vor der industriellen und technischen Ära. Die Traditionen der ländlichen Welt, die agrarischen Vorstellungen über die Natur, die ältesten Symbolismen feiern Auferstehung. Man sucht in ihnen Kompensation und Trost für die Trockenheit der Zeichen und Bedeutungen, die allenthalben wuchern, aber die Roboterwüste der Modernität nicht bevölkern können. Wir wissen bereits, daß ein Übermaß von Signifikanten zu einem spezifisch pathologischen Zustand führt. Die Philosophie befördert -vorkapitafistische, agrarische und handwerksgebundene Vorstellungen und »Werte«, und zugleich befördert sie ihre abstrakte Negation. Man denke nur an die Ideen und

Träume über das Haus und die Wohnung, über die Elemente und über das Heilige bei Heidegger und bei Bachelard. Diesen großen Meditierern ist - und hierin liegt ein deutliches Anzeichen von Philosophismus - die Sorge um ein Verständnis wichtiger als die Erforschung der Praxis; das Verständnis offenbart sich in tiefen archaischen Symbolismen. Mit dieser Bemerkung können wir uns von Heidegger und auch von Bachelard distanzieren und dennoch ihre bedeutende Rolle als Denker des Übergangs und Denker im Übergang gebührend würdigen.[7] Man denke nicht minder auch an den Einbruch der Anthropologie und Ethnologie ins philosophische Denken. Auch hier eine seltsame Mischung: Sinn der »Natur« als Gegengewicht zur Technik und zur Kybernetisierung der Gesellschaft, aber in Konfusion, dazu die Suche nach einer »Verwurzelung«, die - vielleicht - eine ferne Präfiguration des von Marx formulierten Bündnisses mit der Natur sein könnte, sofern sie nicht dessen mehr oder weniger pittoresk gemimte Parodie darstellt.

Hiermit kommen wir wieder zu unserer eingangs formulierten und nun entwickelten und differenzierten Hypothese. Die Philosophie vollzieht ihre Verweltlichung, mitsamt dem Staat und der Technik, mitsamt der Kunst. Die Verweltlichungen der realen »Systeme« sind in vollem Gange, nicht ohne Konflikte zwischen

340

den »Weltmächten« hervorzurufen. Die entfremdeten Mächte und Kräfte verfolgen ihre Karriere. Sie gehen dabei bis zum letzten Ende der Automatisierung. Wir sagen nicht: bis zum letzten Ende der Verdinglichung. Ein Automatismus ist keinn »Ding«. -Der Roboter simuliert das logische Denken (den Logos) immer genauer, bis er es erfaßt und sich einverleibt. Was die Mimesis konstituiert, ist ein Ding und zugleich ein Nicht-Ding, ein Gemisch aus beidem, im Übergang vom einen zum anderen, ein Zwischending. Daher unser Vorbehalt gegen einen Gebrauch des Begriffs der »Verdinglichung«. Gleichzeitig vollenden sich die Degradierung der Philosophie, die bürokratische Verrottung des Staates, die Verkümmerung und alles verschlingende Konsumtion der Kunst und die Robotisierung der Technik. Im gleichen Zuge auch schreitet die radikale Kritik der Philosophie voran, zusammen mit dem revolutionären Kampf, mit der Umwandlung der Kunst im Alltagsleben und mit dem Bemühen um eine Befreiung des schöpferischen (poetischen) Wortes aus den Fesseln des kybernetischen und mimetischen Diskurses.

Das metaphilosophische Denken umfaßt die fragmentierte und gebrochene Totalität, die sich auf dem Wege zu »etwas anderem« befindet: zu einer neuen, einer planetarischen Totalität. Während die autonomisierten und automatisierten Mächte sich über die Welt ausbreiten, bestätigen und bekräftigen sich die wirklichen Fähigkeiten des menschlichen Wesens - seine *Momente* - *in* ihrer Präsenz und in ihrer Absenz von etablierter Sicherheit: das Spiel, die Ruhe, die Liebe, die Poesie usw. Heute schon, noch schwach und gespalten, konstituiert der Entschluß zur Aufhebung der Philosophie und zur Metamorphose des Alltags eine Partei - trotz und gegen die philosophischen oder philosophisch-politischen Parteien.

Der Mensch ist total. Sein und Denken oder, wenn man so will, Natur und Praxis werden einander erkennen und zusammenfinden in ihrer gegenseitigen Zugehörigkeit und wechselseitigen Aneignung; nicht ohne Konflikte. Zu dieser Totalität gelangt man weder durch die Philosophie noch durch die eine oder andere Wissenschaft von der menschlichen »Realität« noch auch durch die Gesamtheit all dieser Wissenschaften. Denn diese Wissenschaften können sich weder trennen noch vereinigen. Sobald man sie trennt, gehen sie in einer gewaltigen babylonischen Sprachverwirrung aufeinander los; will man sie aber in einem synthetischen

341

Gesamtbild vereinigen, so scheiden sie sich und gehen jede ihres Weges. Nur ein neues Denken, das eine Totalität ins Auge faßt, die sich weder als ökonomisch noch als soziologisch noch als historisch im üblichen Sinne definiert, dabei aber all diese Ebenen und Elemente des »Wirklichen« voll berücksichtigt, wäre imstande, diese Wissenschaften zu beherrschen. Nur ein solches Denken könnte - ausgehend vom »Wirklichen« der »Fakten« und »Resultate«, vor allem aber von dem, was *nicht* vorhanden ist, vorn Mangel und von den Mängeln, den Lücken im Wirklichen, den Leerstellen und der leeren Stelle, kurzum: ausgehend von der Negativität und radikalen Kritik - die zukünftige (virtuelle, mögliche) Totalität bezeichnen. Es wäre nicht unvorstellbar, daß sich die metaphilosophische Meditation im Laufe dieses Übergangs aus taktischen Gründen auf einen neuen Typus stützt: auf den »Nexialisten«[8], der die Fähigkeit hat, sich in den Knotenpunkt der parzellierten Erkenntnisstränge zu stellen und von dort aus eine Forschung zu programmieren und konkrete Lösungen einzelner Teilprobleme beizusteuern.

Die Debatte, die wir damit eröffnen, kann nur breiter werden. Wir dürfen vor ihrer Breite nicht zurückscheuen, sondern müssen sie im Gegenteil bewußt erweitern. Sie zwingt uns, auch den *Sozialismus* und den *Kommunismus* als Perspektiven (Möglichkeiten) der geschichtlichen Bewegung neu zu bestimmen. Neue Elemente, die seit Marx und Lenin hinzugekommen sind, fordern dringend eine Neudefinition. Welche Elemente? Zum einen die *Technik* und die damit verbundene technokratische Gefahr, zum andern der *Staat,* dessen Ungeheuerlichkeit und dessen Absterben neu zu bedenken sind (andernfalls der MarxismusLeninismus abstirbt und nur eine Technik rationeller Planung und Akkumulation hinterläßt).

Dem Marxschen Denken über den Sozialismus steht die geschichtliche Erfahrung eines Jahrhunderts gegenüber. Von ihr beleuchtet, läßt es sich in einigen Formeln zusammenfassen. Ein in Westeuropa begründeter Akkumulationsprozeß zwingt die Welt in eine neue Lage. Die Akkumulation umfaßt die beiden wesentlichen Formen des Reichtums, die Produktionsmittel und die produzierten Güter. Sie akkumuliert einerseits Techniken und Erkenntnisse und andererseits die materiellen Objekte, die eine Überführung dieser Erkenntnisse in die Praxis gewährleisten. Mithin hat dieser Akkumulationsprozeß Form und Inhalt. Er

342

verschafft Gewißheiten, die die Philosophie als vage und unsichere, also abstrakte Suche nach der allgemeinen Wahrheit abschaffen. Aber er wirft auch neue Fragen auf: Erstens muß sein Wachstum gesichert werden, indem man seine äußeren Hindernisse und inneren Fesseln beseitigt. Zweitens muß garantiert sein, daß der kumulative Prozeß in den Dienst des Menschen (des gesellschaftlichen und des individuellen) gestellt wird. *Wachstum* und *Entwicklung* sollten Hand in Hand gehen. Der erste Aspekt ist notwendig, aber unzureichend; der zweite ist unabdingbar, aber schwer zu realisieren. Die Aneignung der »Natur« ist ein Doppelprozeß: Beherrschung der äußeren (materiellen) Welt, Aneignung der eigenen Natur (der inneren: biologischen, physiologischen, gesellschaftlichen, psychischen). Der zweite Aspekt die Aneignung -setzt den ersten voraus, aber auf dieser materiellen Basis verläuft eine dialektische Bewegung nicht ohne Konflikte. Man kann die Vorkehrungen gegen eine Automatisierung des kumulativen Prozesses nicht zahlreich genug treffen. Und dies ist tatsächlich seit dem Tode von Marx die große Neuheit, die Konsequenz der geschichtlichen Weltsituation (Scheitern der Revolution, Teilung der Welt in zwei »Lager«, Wettlauf um Technisierung mit entsprechender ökonomischer und sozialer Basis, Rivalität und Wettrüsten der »Blöcke«), die von der Geschichte eingeführte große Innovation: die Verselbständigung - Autonomisierung und Automatisierung - des Prozesses. Auf der anderen Seite zeigt die Erfahrung, daß sich Staatskapitalismus und Staatssozialismus - ungeachtet ihrer inneren Differenzen und spezifischen Tendenzen - zuweilen in gefährlicher Weise einander annähern. Die Definition des Sozialismus durch nichtprivates Eigentum an den Produktionsmitteln, d. h. durch kollektives Eigentum an ihnen, genügt nicht; es kommt darauf an, die Modalitäten der Verfügung und der gesellschaftlichen Verwaltung der Produktionsmittel (besonders als Selbstverwaltung) zu präzisieren.

Lenin lag ganz auf der »Linie« des Marxschen Denkens und Projekts, als er 1917, nach der Oktoberrevolution, den Sozialismus definierte. Seine Definition war einfach, gewiß zu einfach, da sie die grundlegende Theorie und die praktischen Schwierigkeiten außer acht ließ. Aber sie ging unmittelbar in die Praxis ein und enthielt das Wesentliche: *Sowjets plus Elektrifizierung,* d. h. ökonomisches (technisches) Wachstum plus demokratische Or-

343

gane mit der Fähigkeit, es zu kontrollieren und seine Ausrichtung zu prüfen. Muß man nicht heute erneut den Sozialismus anhand dieser beiden Aspekte - Technik und Demokratie - und im Hinblick auf ihre neuen Erfordernisse definieren? Die gängigen Definitionen durch den Staat (»Arbeiterstaat«, »Staat des ganzen Volkes«), durch das ökonomische Wachstum allein oder durch die Macht der Partei sind wohl hinfällig geworden. Wäre der Sozialismus heute nicht ein dichtes Netz von Organen an der Basis (sowohl in den Produktions- als auch in den Gebietseinheiten) plus eine ultramoderne Ausrüstung mit elektronischen Maschinen? Die Basisorgane würden den direkten Ausdruck der gesellschaftlichen Bedürfnisse gewährleisten und darüber hinaus Jene Kontrolle der Spitze ausüben, ohne die es keine Demokratie gibt. Der demokratische Charakter der Planung würde garantiert durch diese Kontrolle und durch die Unterordnung des ökonomischen Wachstums unter die *geäußerten,* zum Ausdruck gebrachten Bedürfnisse (also nicht unter solche, die von »Spezialisten« entdeckt oder von »Experten« formuliert werden). So würde die Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln ihre gesellschaftliche Verwaltung zur Folge haben. Und diese Verwaltung im Zusammenhang mit dem doppelten Netz gesellschaftlicher Organe (in Produktions- und in Gebietseinheiten) böte zugleich die Gewähr - gemäß dem grundlegenden Marxschen Projekt - für das Verschwinden der Bourgeoisie als Klasse und für das Absterben des Staates. Was ergäbe sich, *ohne* ein derartig komplexes Netz von Basisorganen, aus einer Anwendung der Elektronik, der Kybernetik und der Informationstheorie auf die Verwaltung der Ökonomie? Eine ungeheure Machtfülle in den Händen der Technokraten, der Manipulateure von Menschen und Informationen; eine Aufrechterhaltung des Staates und seiner durch diese Macht noch verstärkten Vorrechte (selbst wenn die Politiker nur über einen Teil der Macht verfügen und eventuell in einen Konflikt mit den Technokraten gerieten). Die Maschinen ermöglichen heute die Verwaltung der Sachen, ohne daß aktive Mitwirkung der Menschen noch erforderlich wäre. Ohne Maschinen und elektronische Sammlung von Informationen stünde die Basisdemokratie dagegen in der Gefahr, durch Mangel an organischer Form und Häufung von Inkompetenz zu scheitern. Beides gehört also zusammen; die beiden Elemente - Technik und Demokratie - bilden eine Einheit; keines geht ohne das

344

andere. Zusammen sind sie imstande, die Beherrschung der Akkumulation zu sichern und der Praxis eine kohärente (rationelle) Form zu garantieren. Ein grundlegendes Problem wäre gelöst: die Technik den Technokraten entreißen.

Dieses Schema übergeht, um das Exposé nicht zu überladen, die unvermeidlichen Widersprüche zwischen seinen Elementen. Es ist auch nur für die hochindustrialisierten Länder sinnvoll. Damit entspricht es allerdings einem Erfordernis der heutigen Situation: Die Tendenz, den Sozialismus nur für kaum oder gering entwikkelte Länder und deren gesellschaftliche und politische Bedürfnisse zu konzipieren (namentlich im Hinblick auf den Staat), ist allzu stark geworden. Die von Hegel übernommene und eher Lassalleanische Theorie des Staatssozialismus hat die Marxsche Theorie vom Absterben des Staates ganz in den Hintergrund gedrängt. Wir skizzieren daher ein theoretisches Modell, das uns erlaubt, in der generellen ungleichmäßigen Entwicklung die Entfernung abzuschätzen, die das eine oder andere Land heute von den Möglichkeiten und von der Wirklichkeit des modernen Sozialismus trennt.

In der gleichen Orientierung kann man auch angeben, inwiefern eine *politische Partei* möglich wäre: als Ort, an dem die Widersprüche der Praxis offen zum Ausdruck kommen und wo die verschiedenen Optionen öffentlich diskutiert werden, also nicht mehr als geschlossene Gesellschaft, die Widersprüchliches nur hinter verriegelten Türen erörtert und beurteilt. Eine solche Vorstellung von der politischen Partei geht über die gängigen Forderungen nach »mehr Demokratie« hinaus (die freies Rederecht für die Richtungen, Meinungen und Ansprüche verlangen). Ist sie nicht identisch mit der Marxschen und Leninschen Konzeption der Partei? Wer könnte sie zurückweisen? Viele tun es. jene, die Taktik und Organisation über das theoretische Denken stellen; jene, die Ideen und Menschen mit Etiketten bekleben (»revisionistisch«, »dogmatisch« etc.); jene auch, die sie nie begriffen haben, obwohl sie sich aufdrängt, weil sie anders denken, nach empirischen oder einfach in ihrem verbohrten Dogmatismus verrannten Denkmustern.

Was wir mit unserem Schema vorschlagen ist nur ein Projekt, ein "Modell". Seine Möglichkeit ist eine Gewißheit, nicht aber seine Verwirklichung. Wir können die Hypothese eines kolossa len Abortus der menschlichen Geschichte, einer Katastrophe in

345

planetarischem Maßstab nicht ausschließen. Wir müssen diese Hypothese sogar für einen Augenblick ins Zentrum unserer Aufmerksamkeit stellen, um ihre Chancen und Gefahren genauer zu bestimmen. Gerade als die äußerte und *gefährlichste* Hypothese haben wir sie in Rechnung zu stellen, um sie besser bekämpfen zu können. Weder der totale Fehlschlag der Menschheitsgeschichte noch die nukleare Vernichtung des Planeten lassen sich aus der Liste der Möglichkeiten streichen. Der totale Fehlschlag (z. B. die definitive Konsolidierung des Staates) käme im historischen Augenblick des totalen Erfolgs. Wahrscheinlicher ist allerdings eine gemischte Periode mit partiellen Fehlschlägen und partiellen Erfolgen, gescheiterten Versuchen und günstigen Tendenzen.

Was haben wir auf der Ebene des Individuums und seiner unmittelbaren (»interpersonellen«) Beziehungen gewonnen? Eine Überzeugung. Man muß die Mythen des Alltags durch radikale Kritik auflösen; sie stehen an Einfluß und Schädlichkeit den großen ideologischen und politischen Mythen in nichts nach. Mythen der Lehrjahre und des Eintritts ins Leben, Mythen der Reife, des Erwachsenseins, des Vaters - lauter Bilder, die seit der Entfaltung der Alltäglichkeit nur noch Überbleibseln entsprechen. Heute maskieren sie die »Realität«, von der sie selber ein Teil sind; verschleiernd verschärfen und verschlimmern sie die Entfremdung und die entfremdete Realität.

Entfremdung? Auch diese Theorie bedarf einer klärenden Überarbeitung. Warum? Weil die an der Tradition orientierte Philosophie (also »die Philosophie« schlechthin) sie nicht zu assimilieren vermochte. Der Entfremdungsbegriff wird nur dann sinnvoll, wenn er sich aus den Systemen befreit. Unterdessen hat die Literatur sich seiner bemächtigt: Von ihr banalisiert, hat der Begriff seine Tragweite und kritische Schärfe verloren. Zugleich hat sich die Entfremdung verändert; in mancher Hinsicht hat sie sich so sehr verstärkt, daß sie den Protest, mithin das spontane Bewußtsein und den spontanen Widerstand verschwinden ließ. Es gibt neue Formen von Entfremdung. Genauer: Die neue Entfremdung ist eine Entfremdung der *Form* und *durch die Form* (durch die »Modelle«, durch Simulierung und Simulacren, durch Mimesis und Imitation der *»patterns«* etc.). Wenn das Selbstbewußtsein entfremdend wird, so folgt daraus ein Verlust des Bewußtseins von der Entfremdung, da der Mensch, der sich

346

reflektierend aus der Entfremdung befreien sollte, durch seine Reflexion nur immer tiefer in sie hineingerät. Manche gehen sogar bis zu der Annahme, daß die Entfremdung, die der Mensch durchmacht, wenn er aus der Natur heraustritt, ihm zur *zweiten Natur* geworden sei. Mit den Zweiteilungen und Verdoppelungen (Diskurs über den Diskurs, Roman des Romanciers und Roman des Romans, Welt der Bilder und der Mimesis, der unbegrenzten Kopien und Reproduktionen etc.) sind wir längst in die *Entfremdungen zweiten Grades* eingetreten, in die Entfremdung über Entfremdung, die ihre Grenze verwischt[9]: Die verallgemeinerte Mimesis *überlagert - ohne* sie abzuschaffen - die Ware und das Geld. Die Entfremdung konditioniert nicht nur Individuen; sie lastet nicht nur auf Klassen: Sie erfaßt die verschiedensten Gruppen und die ganze Gesellschaft.

Mag die *ideologische* Entfremdung sich auch zum Teil (zu einem sehr geringen Teil) verflüchtigt haben, so ist sie

durch die *technologische* Entfremdung doch voll ersetzt worden. Wir können den Begriff und das Gesetz der *ungleichmäßigen Entwicklung* auch auf die Entfremdungen anwenden. Gleichwohl tendieren sie insgesamt zu einer Art Totalität, die sie zwar niemals erreichen, da totale Entfremdung die Konvergenz aller Ursachen und Gründe der entfremdeten Zustände voraussetzen würde, der sie aber durch den Schwund des Bewußtseins von der Entfremdung immer näher rücken.

Mithin war die Entfremdung niemals realer und ihre Theorie niemals wichtiger; zugleich war ihre Theorie niemals so unwirksam wie heute. Daher müssen wir gleichsam die Stellung und Zielrichtung unserer Batterie verändern. Wir machen uns bewußt, daß die Theorie der Entfremdung *Grenzen* hat. Infolgedessen dürfen wir sie weder zum alten philosophischen Eisen werfen noch eine Philosophie aus ihr machen, noch sie im Namen einer operationalen Sicht des Denkens oder in einer »wissenschaftlich« genannten Philosophie einfach eliminieren. Die Theorie der nahezu totalen, aber nie als Totalität vollendeten Entfremdung bleibt nach wie vor das Gegenstück zur Theorie des totalen Menschen, das heißt des aus der Entfremdung befreiten und durch den Kampf gegen Entfremdung sich realisierenden Menschen. Doch hier, in der Theorie des totalen Menschen, hat der Akzent gewechselt: Im Zentrum stehen nun eher die *Residuen* als der allgemeine Entfremdungsbegriff.

347

Wie wir schon sagten, hat der Begriff keine ontologische Tragweite (was ja auf eine Philosophie hinausliefe). Er ist wohl eher ein *anthropologischer* Begriff, der sich dem des (historischen) Werdens unterordnet, indem er die Widersprüche der Geschichte beleuchtet und die Umwege der »Realisierung« des Menschen aufzeigt: die Abfolge von Entfremdungen, ihren Aufhebungen und neuen Entfremdungen. Dies aber verbietet uns, wie Marx erkannte, das Geschichtliche außerhalb des Menschen zu einer Substanz zu machen, es zu fetischisieren und zu »ontologisieren«. Als philosophischer Begriff kehrt sich Entfremdung gegen die Philosophie und stellt sie in Frage, denn es gibt ja - neben anderen - auch eine philosophische Entfremdung. Die Entfremdungstheorie bedeutet, daß die Philosophie sagen wollte, was der Mensch ist und was er werden kann. Sie bedeutet auch, daß es der Philosophie nicht gelang, dies zu sagen (geschweige denn zu *machen).* Was sagte sie? Sie sagte, was der Mensch ist und auch was er nicht ist: was den *homo philosophicus* daran hinderte, zur Verwirklichung zu kommen. Die Philosophie wollte Praxis sein, insofern sie den Weg der Entfremdung anzeigte - und folglich auch den des Kampfes gegen die Entfremdung. Sie konnte nicht handeln und sich in die Praxis einfügen, weil und insofern der Philosoph selber entfremdet war. Daher rührte die Spaltung, die sie von der Praxis (und von der Poiesis) trennte, um sie zu einer besonderen Art von Mimesis zu reduzieren. Im äußersten Falle zeigt die Theorie der Entfremdung an, worin und wie Mimesis das menschliche Wesen (illusorisch) verwirklicht und zugleich entfremdet und damit verliert. So kann diese Theorie weder die Mimesis beherrschen noch die Poiesis zeigen, es sei denn von außen und von weitem. Sie ist nicht die höchste der Theorien.

Was die Totalität, d. h. den totalen Menschen angeht, so betonen wir den Doppelaspekt unserer Situation in der radikalen Umwandlung, die wir erleben. Wir *sind* bereits dies alles, hier und jetzt: Spiel, Liebe, Erkenntnis, Arbeit usw. »Werde, was du bistl« - dieses *Wort* beschreibt das Mögliche und entdeckt es im Wirklichen. Das Ziel scheint nahe, und doch ist es fern. Denn was haben wir von diesen Fähigkeiten und Modalitäten des *Daseins* (für sich, für den »Anderen« und für die »Welt«)? Was besitzt der heutige Mensch? Spuren, die zugleich Keime sind und die wir - in dieser Hoffnung - als Residuen bezeichnen konnten. Wär's auch nur, um jene Fetischismen (der Ware und des Geldes, der Sprache

348

und der Kommunikation) zu überwinden, die mit beunruhigenden Zersetzungen und Zerstörungen Hand in Hand gehen, sei's auch nur, um die herrschende Mimesis zu beherrschen und sie durch Aneignung des kumulativen Prozesses dem Menschen unterzuordnen - der Weg ist in jedem Fall schmal und schwierig. Den Übergang vom Möglichen zum Wirklichen, vom Keim zum Akt und vom Residuum zur Essenz kann man nicht durch das Denken vollziehen - schon gar nicht durch ein reflexives (philosophisches) Denken. Er bedarf einer Praxis. Der Mensch wird dem Menschen das höchste Wesen sein. Das ist es, was die Philosophen, die sich ans transzendente Wahre, Gute und Schöne hielten, nicht oder nicht klar genug sagten. Aber das menschliche Wesen wird dem menschlichen Wesen nur dann das Höchste sein, wenn ihm das *Sein (will* sagen die »Natur« und das »Leben« mit ihren vielfältigen Modi, Attributen und Fähigkeiten) als das höchste Ziel und der letzte Sinn gilt, wenn also der Mensch dem »Sein« das höchste Wesen ist. Das ist es, was die Philosophen zuweilen naiv und erbebend geahnt haben, was aber nur der Marxismus - durch Aufhebung der Philosophie - in die Praxis eingebracht hat.

Vielleicht entdeckt die Erforschung dieses »Seins« ein paar Geheimnisse dieser »Welt« oder dieses »Universums«, deren Aneignung in der Praxis die poietische Wahrheit bildet. Vielleicht werden wir damit auf neuer Ebene ein paar Fragen der Philosophen beantworten können, Fragen, auf die sie keine Antwort ‚wußten. Wir stehen gleichsam vor einer Wende -nicht, wie Hegel gesagt hätte, vor einer des reinen Begriffs, sondern vor einer Wende des Handelns.

Werden wir weiterphilosophieren, immer noch, selbst wenn wir behaupten, daß wir die Philosophie aufheben?

Keineswegs. Wir werden unsere durch eine *poietische* Entscheidung erneuerte Praxis anpacken und sagen, was sie enthüllt.

Ist dieses unser Universum nicht letztlich, wenn man so sagen kann, *approximativ* und *relativ?* Diese Ausdrücke bedeuten etwas anderes als »ambivalent« oder »ungewiß« oder »unfaßbar«. Sie sind dem Werden verpflichtet. Wie sollte das universelle Werden feste Größen mit absolut definierten Konturen schaffen, solche also, die niemals über sich selbst hinaustreten können? Kein Begriff reicht aus, um dieses Universum mit all seinen darin totalisierten »Realitäten« zu erfassen. Auch die strengsten Be-

349

griffsoppositionen sind nicht imstande, »alles« in ren Zangengriff zu nehmen; »etwas« steht immer über. Nichts läßt sich zeichnen ohne ein Zittern der Konturen, das die Zeichnung lebendig macht. Zirkel und Lineal sind nicht kreativ. Keine Linie, kein Bogen, kein Volumen, kein Kreis, keine Kugel sind in der Wirklichkeit perfekt und vollendet. Begriffe und Begriffsoppositionen sind stets etwas Bestimmtes, also Vollendetes, Fertiges, Endliches. Erst ihre Negation enthält ihre dialektische Wahrheit. Und Negation ist zunächst einmal Approximation und Relativierung der wohlbestimmten Grenzen. Das Universum ist unendlich, d. h. Negation des Endlichen. Diese Negation beginnt mit der Ungenauigkeit der Grenzen. Ist dies nicht auch der Grund, warum das Residuale, das die bestimmten Begriffe nicht zu reduzieren vermögen, so besonders wichtig ist? Was bei den Begriffen und im begrifflichen Zangengriff übersteht, scheint dem, der sich in die Begriffe hineinversetzt, zunächst nur als simples Residuum: eben als das, was übrigbleibt. Dann aber erweist sich dieses Residuum als das Kostbarste überhaupt: als das Unendliche im Endlichen, als die unerschöpfliche Schöpfermacht, nun nicht mehr ontologisch oder mystisch gef aßt, sondern konkret und historisch, d. h. als Poiesis.

Das dialektische Denken erscheint nun doppelt: zum einen in der doppelten Bestimmung, die jedem Zugriff (also jedem Begriff) zugrunde liegt, zum anderen in dem, was bei jedem Begriff »übersteht«, im Prinzip der Aufhebung.

»Approximativ« wäre das Universum aus dem Blickwinkel der strengen Form des Diskurses. Daher ist selbst diese Bezeichnung seines Charakters noch als eine metaphysische Definition zu betrachten.

Das Universum wäre nicht rational und nicht irrational, nicht absurd und an sich auch nicht sinnvoll. Es ließe sich weder durch den Sinn noch durch die Sinnlosigkeit charakterisieren. Der Mensch wäre weder sein Zweck noch sein Ziel noch auch seine Zwecklosigkeit und Absurdität. Dieses Universum wäre weder Welt noch Kosmos, weder ausgerichtete Zeit noch hierarchisch geordneter Raum, sondern Unendlichkeit in der Zeit und im Raum, die sich im Endlichen der Zeit und des Raumes manifestiert. Es wäre weder Stabilität noch Unstetigkeit, weder formlos noch strukturiert, weder Spiel noch »Ernst«. Ein solches Universum wäre auch nicht »gut« oder »schlecht« zu nennen. Es wäre

350

weder zum Erfolg noch zum Scheitern verurteilt. Es wäre weder kausal noch final determiniert und auch nicht indeterminiert. Zwischen dem Sein und dem Nichts, der Materie und dem Geist, dem Ansich und dem Fürsich, dem Determinierten und dem Indeterminierten, zwischen all diesen traditionellen Begriffen der Philosophie gäbe es vielmehr die Stätte einer Plastizität ohne bestinunbare Grenzen, einen Bereich, den sich Praxis, *Mimesis* und *Poiesis* bis heute untereinander teilen. Diese Stätte hat der Mensch okkupiert. Er füllt sie und gibt ihr durch Praxis und theoretisches Denken einen Sinn: *seinen* Sinn.

Ein solches Universum hat weder mit dem rein Kategorischen noch mit dem unbegrenzt Problematischen etwas zu tun (auch nichts mit dem philosophischen Dogmatismus oder mit einer zur bloßen Sammlung ungelöster Probleme heruntergewirtschafteten Philosophie). Es hat zu tun, so meinen wir, mit konkreten, besonderen (spezifizierten) und zugleich allgemeinen Fragen und Infragestellungen. Die Termini, die uns zur Verfügung stehen, wenn wir es denken wollen (»Geheimnis« und »Transparenz«, Sinn und Unsinn etc.), haben noch den Geruch ihrer philosophischen Vergangenheit an sich.

Der Mensch ist gehalten, sich seine Wohnstätte selbst zu schaffen. Nicht, wie Heidegger meinte, die Wohnung des Seins in der Sprache, sondern die Wohnung des Menschen als »menschliches Sein«, erbaut in der Praxis und auf der Erde.

Bei diesem Versuch, den die Philosophie für ihren Teil und mit ihren Mitteln (vor allem mit ihrem wichtigsten Mittel: dem Diskurs) auch durchaus vollendete, ist sie als solche gescheitert, wie zuvor schon die Religion. Sie ist nicht mehr Quelle der Invention. Sie hat die Meta-Physis nicht hinter sich lassen können. Früher oder später fällt sie zurück auf die Theologie, von der Marx kühn und brutal sagte, sie sei, »von jeher der faule Fleck der Philosophie, nun auch dazu bestimmt, die negative Auflösung der Philosophie - d. h. ihren Verfaulungsprozeß - an sich darzustellen«.[10] Erst wenn er aus der philosophischen Reflexionsweise herausgetreten ist, wird der Philosoph, nun ein anderer Mensch geworden,

diese »historische Nemesis« auskosten können.

Der approximative Charakter der »Welt« macht sie plastisch, öffnet sie für das Handeln und gibt dem Handeln (der Praxis) ein Motiv. Er ist nicht approximativ im Sinne der klassischen Philosophie oder der (selbst relativistischen) Erkenntnistheorie. Es

351

handelt sich nicht um ein Universum aus präzisen Formen oder »Wesen«, zu denen man über sukzessive Approximation gelangt. Wir sprechen von *doppelter Approximation.* Nichts hat präzise Konturen. Nichts läßt sich streng definieren (nicht einmal die Kugelgestalt der Erde, jener Prototyp der Stabilitäten und Selbstregulierungen). Nichts ist ganz und gar determiniert und vollständig meßbar. Dasselbe gilt auch für die Meßinstrumente, für die Werkzeuge der Erkenntnis (die Begriffe) und für die des Handelns. Und in derselben allgemeinen Lage befindet sich auch der Mensch. So wird die Entsprechung und Übereinstimmung zwischen »Wirklichkeit« und »Erkenntnis« wiederhergestellt und zugleich eine Erkenntnistheorie erledigt, die sich bemüht, das Approximative durch Strenge zu ersetzen und die gerade durch diesen Anspruch eine Kluft zwischen den »Begriffen« und dem »Wirklichen« aufreißt. An die Stelle der Theorie von der Objektivität des Erkennens tritt ein Begriff, der sich mit der Praxis des Erkennens selbst verbindet: *vertiefte Objektivität,* die den doppelten Relativismus des »Wirklichen« und der »Erkenntnis« umschließt. Diese vertiefte Objektivität ist eine, die in der doppelten Approximation stets gewonnen, erobert und wiedererobert werden muß und dabei zwangsläufig immer wieder von neuem in Frage gestellt wird.

Die von den *Systemen* angestrebten realisierenden oder totalisierenden Bestimmungen sind um so beunruhigender, als sie in dieser approximativen und darum formbaren »Welt« durchaus gelingen können (gewiß nur mehr oder weniger »gut«, nur in gewissem Maße, nur beinahe, aber doch »real«). Sie sind gefährlich, weil sie dem »Wirklichen« eine neue, fast vollendete, nahezu endgültige Form aufzwingen und es in dieser Form zum »Wirklichen« konstituieren, indem sie es zu dem machen, was es ist; indem sie es »sein« lassen. Zum Glück wissen wir aber, daß diese systematische Form stets ein Residuum Übrigläßt, eines, das sie von innen heraus zerstört.

Der Mensch schafft auf zweierlei Weise: einmal eher spontan, das andere Mal eher nüchtern-intellektuell (analytisch). Wir meinen hier nicht bloß den Unterschied zwischen biologischem Schaffen (Nachwuchs) und gesellschaftlichem Schaffen (Werke). Spontane Kreationen des gesellschaftlichen Menschen - in einer von Mal zu Mal weniger blinden Geschichte - waren Stadtstaaten, Völker und Nationen. Danach und seither bemüht sich der

352

Mensch um die »bewußte« Schaffung von Gruppen, von Städten, von rationalen Plänen für diese Gruppen und Agglomerationen. Es geht uns hier nicht um eine Unterscheidung der schöpferischen Akte nach (spontanen) Inhalten und (reflektierten) Formen. Wir haben zu zeigen versucht, daß die Geschichte und das Werden durchaus auch Formen hervorbringen.

Zwischen den beiden Kreationsweisen gibt es keinerlei prästabilierte Harmonie. Eins der »Probleme« des modernen Menschen besteht gerade darin, ausgehend von der analytischen Intelligenz die spontane Kreationsfähigkeit wiedereinzuholen und, wenn möglich, zu überholen. Sehr deutlich zeigt sich dieses »Problem« in den Fragen der Kunst und des Urbanismus.

Wir können weder an eine Harmonie noch an eine Konvergenz der kreativen Fähigkeiten des Menschen glauben. Wir können nur annehmen, daß sie sich in einer konfliktreichen dialektischen Bewegung befinden. Der philosophische Idealismus setzte und verlangte eine Divergenz, wobei er den absoluten Vorrang bald der rein spontanen Schöpfung (im Mystizismus), bald der Reflexion zusprach (im Rationalismus). Der philosophische Materialismus behauptete und behauptet noch immer, ohne weiter nachzufragen, die naturwüchsige Einheit der kreativen Fähigkeiten. Die Metaphilosophie indessen befaßt sich mit dem *Konfliktverhältnis* der beiden Kreationsweisen; sie stellt fest, daß Mimesis zwar die Poiesis imitiert, aber auch die Karikatur und Parodie. Wenn Mimesis produziert, dann reproduziert sie nicht einfach die poietische Kreation. Sie fügt ihr etwas hinzu, das ihr - der Mimesis -eigentümlich ist und von ihr genährt wird: Künstlichkeit, Abstraktion, Autonomisierung, Fetischismus, Pleonasmus. Die Funktion der schöpferischen Fähigkeiten ist also nicht leicht zu erlangen. Wir erblicken die neue Einheit, die es erst noch zu erobern gilt und die den trennenden Spalt überwinden würde, in einer Freisetzung der Poiesis, einer Poiesis, die es am Ende des Weges im Projekt wiederherzustellen gälte.

Das Denken - die Reflexion - ist eine gewisse Art, *nicht zu sein.* Das bewußte und denkende Wesen (»ich«, »wir«) *ist.* Es ist in der Verdoppelung (Bewußtsein von sich, Reflexion) dieser Art, *nicht zu sein,* d. h. *sein zu* wollen - »sein Wesen« zu suchen ausgehend von einem vorhandenen und zugleich offenen »Sein«: Körper, geschichtliche Lage, praktische Tätigkeit. Wenn also das Bewußtsein in einer Hinsicht »ist«, so ist es in anderer nicht oder

353

nicht mehr. Es sucht sich und ist auf der Suche. Wonach? Das weiß es im voraus noch nicht, und wenn es glaubt, es zu wissen, so täuscht es sich. Es irrt herum (Irrtum, Verirrung), doch auf einem Wege: auf dem Weg der Praxis und dem des Erkennens. Es ist Negation dessen, was es war. Der Bewußtseinsgewinn - die von den Philosophen in philosophischer Haltung- so gern überschätzte Bewußtwerdung - ist kein Gewinn einer Realität, sondern Auflösung, Verlust, Entfernung im Hinblick auf jenes »Reale«, das man scheinbar gewonnen hatte. Das Bewußtsein ist auch *Endlichkeit:* Bewußtsein von sich selbst als Begrenzung seiner selbst, Bewußtsein von dem, was endet und bereits zu Ende »ist«. Das Bewußtsein ist also immer kritisch, will sagen: stets an einem kritischen Punkt; im Zustand der Krise. Wo es versichert, verwurzelt, abgesichert ist, verliert es sich. Es *ist - und* ist nicht mehr. Es macht sich zur Substanz und löst sich auf. Es wiederholt sich und verschwindet im Elend. Doch allzu viele Überraschungen und allzu reiche Begegnungen überwältigen es.

Das Bewußtsein, Ablagerung all dessen, was einmal gewesen ist, Residuum der Residuen, wäre somit sehr wohl zu einem beträchtlichen Teil Erinnerung, Wiedererkennen - und dies sogar noch in der Hoffnung auf einen Neubeginn, auf ein Neues. Es zögert zwischen der Wiederholung, der Redundanz, dem Diskurs, dem Gedenken an Vergangenes und der Reflexion einerseits und andererseits dem überraschenden Abenteuer, der Entdekkung, der intensiv gesuchten, wenn nicht gefundenen Poiesis. Die Meditation macht Schluß mit mancherlei unnützen Qualen der Reflexion. Sie nähert sich dem »Sein«, indem sie es wiederfindet oder es schafft. Jedes »menschliche Wesen« befindet sich »zwischen zwei Seinsweisen«, in einer nie linearen, stets doppelten Situation im Verhältnis zu sich, zu den anderen und zur »Welt«. Jedes Bewußtsein, gerade insofern es nicht *ist,* ist Projekt, um zu *sein* (jemand oder etwas zu sein). Es »ist« also seinem Wesen nach Übergang von einem »Zustand« zu einem »anderen Zustand«. Und bei jedem Zustand verschwindet es. Es ist Projekt, das verlorene Sein wiederzufinden oder ein anderes Sein zu schaffen. Es ist Projekt der Totalität, Projekt der Welt. Das Sein ist also doppelt, da es das Bewußtsein impliziert. Und das Bewußtsein ist doppelt, da es das Sein impliziert.

Dies festgestellt, erinnern wir uns daran, daß die Philosophen das »Sein« definieren wollten, sei's vor, sei's während oder nach

354

dem Bewußtsein, das seinerseits bald als Akt, bald als Zustand vorgestellt wurde. Die metaphilosophische Meditation verweigert jede Definition eines »Seins«. Sie anerkennt die doppelte Bestimmtheit des »Wirklichen«: als das Besondere, die Grenze, das Determinierte, das Endliche - als das Unendliche, das Indeterminierte, das Mögliche, das Universale. Sie verweigert also, das Sein zu sagen, das Allgemeine zu setzen, denn das *Sein ist zu schaffen. Jed*es Sein erfindet oder reproduziert gemäß seiner endlichen Fähigkeit ein unendliches »Sein«. Es bewegt sich zwischen dem verlorenen Sein und dem erlangten Sein, ohne daß es das eine oder das andere allgemeingültig zu definieren brauchte; denn beide sind stets konkret: Es sind *Situationen.*

Es gibt also keine philosophische Problematik des Seins oder des Bewußtseins. Das »Problem« wird immer im Akt gelöst. Blieben diese Akte zu befragen, mit Unterscheidung zwischen dem *Akt des Bewußtseins* (reflexiv) und dem *bewußten Akt* (erfindend, schaffend). Der Akt des Bewußtseins hat eine Rolle: Bestandsaufnahme, Formgebung, Einrichtung des möglichst kohärenten Diskurses. Anders der bewußte Akt. Er hat zwei Merkmale: bewußt zu sein, ausgehend von einem zugleich determinierten und offenen Sein; und sich einzufügen in eine Praxis, um Neues in sie zu bringen. Somit »ist« der bewußte Akt immer im Übergang begriffen. Er geht über zum anderen, zum Objekt, zu einem Akt, der das Objekt verändert und sich aneignet. Er »ist« dieser Akt. Im übrigen gibt es verschiedene Grade von bewußtem Akt, verschiedene Grade von Freiheit. Anders beim Akt des Bewußtseins (Verdoppelung, Reflexivität): Er »ist« immer alles, was er überhaupt sein kann.

Wir haben bereits die doppelte Bestimmung der *Momente* hervorgehoben (als Momente der Geschichte, Perioden, Etappen, und als konstitutive Momente des menschlichen Wesens: Liebe, Erkenntnis, Spiel usw.). Wir stoßen immer wieder darauf: dop*pelte Bestimmung.* Sie gestattet und verlangt einen Schritt vorwärts in der »Dialektisierung« der Begriffe, der Zugriffe auf das »Wirkliche«. Ein äußerlich gesetztes, auf Reflexion und Manichäismus reduziertes dialektisches Denken glaubte, es könne Entitäten und Konfliktverhältnisse zwischen diesen Entitäten erfassen. Nun zeigt sich aber, daß keine Entität, keine Kraft, keinerlei »Sein« nur einfach ist. Alle sind doppelt. Nur die reflexiven Bestimmungen (wobei man »reflexiv« ganz wörtlich zu

355

verstehen hat) sind einseitig, weil vereinfacht. Die Linguistik hat bekanntlich Dualitäten herausgearbeitet (Konnotation und Denotation, Signifikant und Signifikat, Diachronie und Synchronie, nicht-signifikante Einheiten oder Phoneme und signifikante Einheiten oder Morpheme etc.). Doch auch diese Dualitäten entsprechen nicht dialektischen Verhältnissen. Sie bleiben formal. Sie verstehen sich als Oppositionen und,Dichotomien. Gleichwohl lenken sie die Aufmerksamkeit

auf die Nicht-Einseitigkeit alles Greifbaren. Die Formen selbst sind doppelt oder dual - um so mehr das, worin Formen und Inhalte sich unterscheiden, um so mehr auch die Inhalte selbst. Diese Dualität oder Doppelung ist nicht gleichzusetzen mit Ambiguität, die in bestimmten Fällen und Situationen eher das Ergebnis als die Grundlage der Dualität ist. Wir bringen die Allgemeingültigkeit dieses Umstands zum Ausdruck, indem wir das *Prinzip der doppelten Bestimmung* aufstellen. Der Meditation, die wir hier voranzutreiben versuchen, wird es obliegen, dieses Prinzip evident zu machen.

Dem Begriff der doppelten Bestimmung zufolge ist das Unendliche im Endlichen und das Endliche im Unendlichen. Die Philosophie hat beides getrennt; der Philosoph reflektierte getrennt darüber. War dies nicht geradezu die Essenz der Metaphysik? Der Metaphysiker begab sich bald mitten ins Unendliche (nicht ohne Anmaßung), woraufhin sich das Endliche verflüchtigte, bald wieder ins Endliche, von wo aus ihm das Unendliche als transzendent oder unfaßbar erschien. Wir können das Sein weder als endliches denken (es ist immer und überall, hier und jetzt, unendlich) noch als unendliches (es ist überall bestimmt, gesetzt, situiert, also endlich). Die lesbare Wahrheit, die faßbare Einheit präsentiert sich als dieses: als »Mensch-Welt« oder »PraxisNatur«.

Auch *Freiheit* läßt sich weder als endlich noch als unendlich denken. Sie »ist« beides, und folglich immer zwischen beidem. Sie ist zunächst einmal - wie das Denken - Negation dessen, was das sich befreiende Sein war. Im Zuge dieser Negation hat dann das menschliche Wesen als freies seinen Grad an Freiheit, d. h. an konkreter Negation: Es wählt, was es sein wird. Die Wahl birgt Gefahr, riskante Wette, Suche; sie enthält Ambiguität noch in der einschneidenden Entscheidung.

Um zu handeln, konstruiert das menschliche Wesen Formen. Zwischen den Formen und Inhalten sucht sich die Freiheit ihren

356

Weg und ihre Mittel. Die Formen sind ihre Stütze und zugleich ihr Gefängnis. Sie schließen die Freiheit in ihr eigenes Werk ein. Es gibt deshalb eine anhaltende und immer neu entstehende Diskrepanz zwischen der Freiheit und ihr selbst. Daher das Unbehagen, die Unzufriedenheiten, die Mißverständnisse, Mißhelligkeiten, Verwirrungen - all jene Ambiguitäten, die sich mit der Freiheit und der einschneidenden Entscheidung verbinden. Diese Situationen zeigen, daß die Freiheit nicht Fundament ist, sondern sich gründet auf ein Fundament des Seins, von dem sie sich trennt, um zu sein (d. h. um zu schaffen, um zu werden, was das freie Wesen war und noch nicht war).

Die menschliche Freiheit umfaßt eine Befreiung von den Bedürfnissen. Sie muß sich von ihnen lösen, doch nur, indem sie sie vervielfacht und verstärkt. Sie umfaßt indessen keineswegs eine Befreiung vom Wunsch, vom *Verlangen.* Im Gegenteil: Sie stellt das Verlangen wieder her oder schafft es allererst als solches. Das Verlangen überschreitet den Konflikt zwischen natürlichen und künstlichen Bedürfnissen, zwischen den bestimmten (also begrenzten) Befriedigungen und dem Unbefriedigtsein, das diese Grenzen durchbrechen will. Es ist dasselbe wie das Bedürfnis, und es ist nicht dasselbe. Es erschlägt das Bedürfnis nicht, sondem es geht von ihm aus, hebt es in sich auf und kehrt gleichwohl zum Ursprung zurück. So z. B. in der Liebe und durch die Liebe. Die Natur, zu der das Verlangen zurückkehrt, ist älter als das präzise, lokalisierte Bedürfnis. Das Verlangen ist unendlich, unendlich verletzbar, und doch hat es seine Gewißheit in sich. Wäre es nicht, als Kreation und Rekreation, die wieder zu den Quellen hinuntersteigt, als die Heimstatt der neuen Totalität eben das, was man die *Rose der Welt* nannte? jene Blume, die Hegel fälschlich in der Erkenntnis zu finden glaubte und die Marx nach Goethe - im totalen Leben entdeckte?

Die Kultur stellt sich auf die Ebene der Bedürfnisse (der befriedigten oder unbefriedigten); der Stil, die Poiesis auf die Ebene des Verlangens. Was die Philosophie betrifft, so weiß sie nicht, wohin sie sich, stellen soll. Als sie die Freiheit ins Fundament verlegte, befreite sie sie vom Bedürfnis und Verlangen. Als sie den Bedürfnissen Rechnung trug, schloß sie den Menschen in die Befriedigung ein. Sie übersah das *Verlangen,* das Abenteuer und die Ungewißheit auf der relativen Stabilität der Bedürfnisse, aber auch auf der Unzufriedenheit, die durch die immer nur partiellen

357

Bedürfnisse (Bedürfnisse nach »diesem« oder »jenem«) eingebracht wird. Hier nun, an diesem Ort und Augenblick, manifestiert sich die metaphilosophische Meditation als Wiederherstellung des Wunsches und Verlangens. Damit umfaßt sie sämtliche anderen Inaugural- und Konstitutionsakte, die wir bis hierher durchlaufen haben.

Selbst im Namen der Philosophie bleibt dem Philosophen mithin nur ein einziges Recht, das philosophische Anerkennung findet: die Verwirklichung der Philosophie ins Auge zu fassen, d. h. gleichzeitig ihr Weltlich-Werden und ihr Absterben, ihre radikale Kritik und ihre Aufhebung zu betreiben.

Das Universale, dem wir hier auf der Spur sind - im Namen einer Erforschung seiner Rätsel, die mit der Negation des mysteriösen Charakters seiner »Geheimnisse« beginnt -, gehorcht nur einem Gesetz: dem *»Gesetz der Welt«.* Dieses

Gesetz formuliert nicht, was die »Welt« ist oder sein soll, sondern es besagt, daß es *Welten* gibt, genauer, daß das Endliche das Unendliche nach seinen Fähigkeiten imitiert, wobei es Unendlichkeit in der Endlichkeit ist: derart daß die beiden Bestimmungen der Praxis Mimesis und Poiesis - sich anfangs vermischten, bevor die Mirnesis - Endliches im Unendlichen - sich ablöste und es ihr im folgenden gelang, die Poiesis - das Unendliche im Endlichen - zu beherrschen; derart daß schließlich jedes »Sein« eine »Welt« sein will und jede endliche Welt bis ans Ende ihrer Fähigkeiten gehen, in der Praxis ihren Lauf vollenden und sich bewähren muß, bis sie an ihr Ziel und Ende gelangt. Eine endliche Macht verschwindet erst, wenn sie alle ihre Möglichkeiten entfaltet hat, wenn sie versucht hat, *alles* mit sich zu erfüllen und *alles* an sich zu ziehen. Jede Macht muß sich zur Totalität proklamieren, als Totalität verstehen, zur Totalität machen: die Religion, die Philosophie, die Ökonomie, der Staat, die Kunst und schließlich die Technik. In dieser Entfaltung liegt ihr Wesen und die Totalität im »mondialen« Prozeß. Jede Macht strebt aus ihrem Bereich und für ihren Teil zu jenem großen Pleonasmus, in dem sie sich aufhebt, da sie, ihrer selbst genug, sich in ihm verliert.

Im Laufe dieser Entfaltung und erst nach dieser maßlosen und illusorischen Proklamation wird das Negative, das diese »Welt« schon seit jeher in sich trug, sie zerfressen, zerstückeln. Nur eine vollendete Totalität offenbart, daß sie keine ist. Jede einzelne dieser »Welten«, Momente oder Mächte wird *Welt* oder wird

358

sich *verweltlichen.* Die höchste Vollendung ist zugleich das tiefste Scheitern. Die Erde als Planet, als stabile Kugel oder als Unstetigkeit, ist Figur (und mehr als Figur) und Symbol (und mehr als Symbol) für das Gesetz der Welt. Sie trägt es in sich und zeigt es uns.

Wie Marx gesehen hatte, in jener Klarheit, an die uns zu halten wir hier versuchen, erstreckt sich die Untersuchung auf »Realitäten« und Virtualitäten, die in sich weder ökonomisch noch soziologisch noch psychologisch noch politisch noch historisch in einem strengen und partiellen Sinne sind, auch nicht philosophisch; auf solche, die »dies alles« und noch »anderes« sind, die aufrechterhalten und eingefaßt werden von der schöpferischen Fähigkeit, jener unerschöpflichen Präsenz des Unendlichen mitten im Endlichen, in seinem Leben und seinem Tod. Die metaphilosophische Untersuchung erstreckt sich auf dieses *poietische* Vermögen.

Das »Gesetz der Welt« (dessen, was weltlich und weltweit wird) kann nicht anders ausgedrückt werden. Wir haben nicht mehr zu wählen zwischen jenen Bestimmungen und Vorschlägen, unter denen der Philosoph seine Wahl traf, nach den Bedürfnissen seiner Vernunft. In einer Hinsicht und bis zu einem gewissen Punkt kann man sagen: *Alles ist total* oder wird es oder will es werden. *Alles:* jede menschliche Tatsache (physischer, biologischer, ökonomischer, sozialer oder sonstiger Art) und jedes menschliche Werk (die Philosophie, die Religion, die Mathematik, der Staat, die Kunst usw.). In einem anderen, ähnlichen Sinne gilt auch: *Nichts ist total.* Nichts kann die Totalität ganz ausschöpfen. Im Innern jeder beliebigen Entität (im Staat, in der Philosophie, in der Mathematik etc.) bekundet sich ein Residuum, das zu ihrer Essenz wird. Jede Tatsache, jedes Werk ist lückenhaft und unfertig im Vergleich zur virtuellen Totalität, die sich nie anders als fragmentarisch offenbart: im Vergleich zum Unendlichen, das sich immer nur im Endlichen, im Widersprüchlichen und in den bestimmten Widersprüchen zeigt.

Es ist wohl kaum paradox, wenn wir hier, auf planetarischer Stufenleiter, angesichts der Systeme und Mächte, die sich substantialisieren (autonomisieren und automatisieren) und angesichts derer, die sich dem Automatismus verweigern, den berühmten Spruch des Anaximander aufgreifen, mit dem die Philosophie begann: »*Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen*

359

sie auch zugrunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeit gerichtet werden, nach dem Gesetz der Welt.«

So endet die Philosophie mit den Worten, die sie einst eröffnet haben.

Anmerkung zu: Vorbemerkung

1 *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, in:* Marx/Engels, *Werke* (im folgenden *MEW) Bd*. 21, S. 37 f.

Anmerkungen zu: I. Aufhebung der Philosophie

1 Vgl. den Textband *Marx philosophe,* Paris 1964, sowie die *Werke von* K. Axelos und von F. *Châtelet.*

2 *MEW E*rg. bd. I, S. 329.

3 MEWBd. 1, S. 391.

4 *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre* 1844. Drittes Manuskript: *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt MEW Erg.-Bd.I,* S. 571 (auch in der Ausg. v. G. Hillmann: Karl Marx, Texte zu *Methode und Praxis,* II, Reinbek 1968, S. 112).

5 A.a.O., S. 572 u. 574 f. (bei Hillmann S. 112 u. 114).

6 A.a.O., S. 577 (Hillmann S. 117).

7 A.a.O., S. 582 (bei Hillmann S. 121).

8 A.a.O., S. 586 (bei Hillmann S. 125).

9 G. W. F. *Hegel, Werke in zwanzig Bänden,* Frankfurt 1969 ff., (im folgenden *HW)* Bd. 5, S. 113 f.

10 HW Bd. 7, S. 26 f. und S. 42 f. Vgl. auch *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, HWBd. 16, S. 272.

11 HW Bd. 8, S. 60.

12 HWBd. 5, S. 16.

13. HWBd. 5, S. 38.

14 *Phänomenologie des Geistes,* HWBd. 3, S. 36.

15 *Vorrede von* 1817 zur *Enzyklopädie,* HW, Bd. 8, S. 17.

16 *Phänomenologie,* HW, Bd. 3, S. 43.

17 *Phänomenologie,* a.a.O., S. 36.

18 A.a.O., S. 46.

19 *Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 29,* HW Bd. 7, S. 80.

20 *Wissenschaft der Logik* I, HW Bd. 5, S. 160.

21 HWBd. 7, S. 83.

22 MEWBd. 1, S. 330.

23 HWBd. 7, S. 434.

24 Vgl. die *Kritik des Hegelschen Staatsrechts,* MEWBd. I, S. 232, Zur Bürokratie und zum »System des Wissens« ebenda, S. 148 ff.

25 Vgl. die *Manuskripte von* 1844, *MEWErg. Bd*. 1, S. 544.

26 Vgl. die *Kritik des Hegelschen Staatsrechts,* MEWBd. I, S. 330 ff., ähnlich auch in den *Manuskripten,* a.a.O., S. 542, 581. Zum philosophischen (abstrakten) Materialismus vgl. in der *Heiligen Familie* das ganze Kapitel VI, 3.d über die *Geschichte* des Materialismus: »Die Sinnlichkeit *verliert ihre Blume*. [...] Der Materialismus wird *menschenfeindlich.* Um den *menschenfeindlichen, fleischlosen* Geist auf *seinem* eignen *Gebiet überwinden* zu können, muß der Materialismus selbst sein Fleisch abtöten und zum *Asketen* werden.« (MEWBd. 2, S. 136).

Anmerkungen zu: II. Krise der Philosophie

1 *Vorlesungen über die Ästhetik* I, HW Bd. 13, S. 81.

2 Vor ein paar Jahren veröffentlichte ein über die Philosophie verärgerter Philosoph, J.-F. Revel, ein kleines Pamphlet: *Pourquoi des philosophes?* Die Beobachter standen erstaunt vor dem Erfolg dieses schmalen, brillant und obenhin geschriebenen Buches. Revel hatte die wunden Punkte berührt: die Isolation des Philosophen, die Lächerlichkeit der kleinen philosophischen Cliquen mit ihren Idolen und Kennworten, die Mißhelligkeit einer Reflexion, die in keinem Zusammenhang mit der Praxis steht. Revels Streitschrift

selbst jedoch hat die Konfusion, die sie zu klären beanspruchte, nur noch vergrößert. Ohne die geringste Spur einer Analyse hat Revel drei Thesen durcheinandergeworfen: Ende der Philosophie, Verlängerung der Philosophie und Aufhebung der Philosophie. Bei Lichte besehen hat er die dritte These fast vollkommen ignoriert und sie bald mit dem reinen und simplen Ende der Philosophie, bald mit ihrer Verlängerung vermischt. Er begnügte sich mit einem auf die Kulturphänomene erweiterten Positivismus. Daher die zahlreichen Illusionen und Fehler.

3 Vgl. Jean Paulhan, *Les fleurs de Tarbes,* Paris 1941 [dt.: *Die Literatur im wilden Zustand,* in: *Die Dichtung der Gegenwart. Frankreich,* Hrsg. v. C. A. Weber,München 1947, S. 3640].

4 *MEW Erg. Bd*. 1, S. 542.

5 Dies ist der Grund, weshalb wir lieber von Fragen, Forderungen und Infragestellungen als von Problemen sprechen und lieber von Meditation oder *poietischem* Denken als von Reflexion. Das Reflexive oder Reflektierende im weiten Sinne enthält in sich all jene »zweiten Grade«: Diskurs über den Diskurs, Wille zum Willen, Kunst über die Kunst, Poesie über den Poeten, Liebe zur Liebe, Bedeutung der Bedeutung etc. Es ist also nicht frei von einer Beziehung zu den Kreisen, den Pleonasmen, den Zirkelschlüssen. - Vgl. dazu unten.

6 HW Bd. 3, S. 584

7 Ebenda, S. 590.

8 E. Weil, *Logique de la philosophie, S.* 12.

9 Vgl. D. J. Boorstin, *Das Image,* Reinbek 1964.

10 Vgl. in der Vorrede zur *Philosophie des Rechts,* HW Bd. 7, S. 26; siehe auch *Philosophie der Religion I,* HW, Bd. 16, S. 272.

11 Diese Antinomie des Diskurses ist mit viel Ernst und Humor von Yvon Belaval aufgezeigt worden, vgl. *Les deux langages,* in: *Les philosophes et leur langage, S.* 150 f.

12 Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik,* in: Ders., Vorträge *und* Aufsätze, 1, 3. Aufl., Pfullingen 1967, S. 5.

13 Paris 196o; dt. Kritik *der dialektischen Vernunft* (übersetzt von Traugott König), Reinbek 1967, dazu die unter dem Titel *Marxismus und Existentialismus* (übersetzt von Herbert Schmitt, Reinbek 1964) gesondert veröffentlichte Einleitung *Questions de méthode.* Im folgenden werden die Seiten der Originalausgabe im Text und die der deutschen Übersetzung in den Fußnoten angegeben. Anm. *d. Übers.*

14 Claude Lévi-Strauss, *La pensée s*auvage, Paris 1962, S. 339 f.; dt. Das wilde *Denken, Frankfurt* 1968, S. 295.

15 Kritik, a.a.O., S. 84, 119 ff., 159.

16 Marxismus *und Existentialismus, a*.a.O., S. 142.

17 Ebenda, S. 100, 126, 142 f. 362

18 Kritik, a.a.O., S. 22.

19 Ebenda, S. 26.

20 Ebenda, S. 84 ff.

21 Ebenda, S. 44

22 Ebenda, S. 382 f.

23 Ebenda, S. 852.

24 Ebenda,S. 678.

25 Vgl. dazu G. Lapassade, *L'entrée dans la vie,* Paris 1963.

26 *L'orientation du rationalisme,* in: *Revue de métaphysique et de morale,* 1920, S. 340 f.

27 E. M. Cioran, *Adieu à la Philosophie,* in: *Précis de décomposition, S.* 71 f.

28 G. Filloux, *Pour une dialectique de la connerie,* Paris o. J.

29 *Elle,* Sept. 1963

Anmerkungen zu: III. Testamentseröffnung, Inventur der Erbschaft

1 MEW Erg.-Bd. 1, S. 534.

2 K. Jaspers hat einen Teil dieser Fragen gesehen, auch Heidegger.

3 Georg Lukács, *Die Theorie des Romans* (Berlin 1920), Neuwied 1971, S. 117.

4 Ebenda, S. 110

5 Vgl. E. A. Gutkind, *The* twilight of cities, New York 196z; auch die Aufsatzsammlung *The exploding m*etropolis (aus Fortune), New York 1958.

Anmerkungen zu: IV. Suche nach den Erben

1 Friedrich Nietzsche, Der Wille zur Macht, § 461, *Ges. Werke, Bd*. 18, München 1926, S. 318

2 Ebenda, S. 329.

3 In den Pariser *Manuskripten, MEW Erg.Bd.* 1, S. 577 f.

4 Martin Heidegger, *Das Ding,* in: Vorträge *und* Aufsätze, 11, 3. Aufl., Pfullingen 1967, S. 37 ff.

5 Pariser *Manuskripte, ME W* Erg.Bd. 1, S. 5 62 f.

6 Ebenda, S. 544-546.

7 Ebenda, S. 587.

8 M. Heidegger, Vorträge *und* Aufsätze, II, a.a.O., S. 76.

9 Auch G. Bachelard hat die Poesie wieder in die philosophische Meditation integriert. Aber er hat zugelassen, daß die Philosophie sich zerteilte in Wissenschaftsphilosophie (Erkenntnistheorie) und literarische Philosophie (Analyse und Psychoanalyse der poetischen Bilder, der Träumereien über die Elemente und den Raum). Er hat den Aufgang der Technik am Horizont kaum bemerkt. Trotz der Scharfsinnigkeit seiner Ansichten über den neuen wissenschaftlichen Geist, über den Materialismus und Rationalismus, herrscht in seinem Denken noch immer eine schwelgerische Nostalgie.

10 *Die Frage nach der Technik,* in: *Vorträge und Aufsätze, I,* a.a.O., S.

11 Ebenda, S. 12.

12 Zur Möglichkeit und zu den Schwierigkeiten dieses Traumes vgl. H. Marcuse,

Triebstruktur und Gesellschaft (Eros and Civilisation), Frankfurt 1957 und *1968.*

13 Vgl. Nachwort, in: Vorträge und Aufsätze, *11, a.a.O., S. 56* ff.

14 Heidegger, Der Satz vom Grund, Pfullingen *1957, S. 186.*

15 In Frankreich u. a. von Lucien Febvre (in seinen Werken über Rabelais und Luther etc.).

16 In einem Sinne, den die Soziologie von G. Gurvitch klärt und konkretisiert. Der Begriff des Werkes als Bindemittel der Gesellschaften und Zivilisationen durchzieht diese Soziologie und ist allenthalben gegenwärtig. Zur polis vgl. R. Martin, Recherches sur l'agora grecque.

17 Wissenschaft und Besinnung, in: Vorträge und Aufsätze, I, a.a.O., S. *46* f.

18 Claude Lévi-Strauss, La pensée sauvage, Paris *1962, S. 341;* dt. Das wilde Denken, Frankfurt 1968, *S. 296.*

19 Ebenda, S. *347;* dt. *S. 302.*

20 Ebenda, S. *325;* dt. S. *283.*

21 Wissenschaft und Besinnung, in: Vorträge und Aufsätze, I, a.a.O., S. *40.*

22 Vgl. Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Hamburg 1957, S. 25 ff.

23 Vgl. in Platons Gorgias, *484 c* e bis *486 c.*

24 Marx, Der *18.* Brumaire des Louis Bonaparte, MEWBd. *8, S. 115.*

Anmerkungen zu: V. Mimesis und Praxis

1 Nennen wir als Beispiel die »utopisch-technischen Erzählungen« von Clifford D. Simak; dt. Das Tor zur anderen Welt, München 1961, und Dereinsame Roboter, München 1962.

2 Diesen Ausdruck entlehnen wir von Teilhard de Chardin, um die Entscheidung seiner Theologie aufzuzeigen.

3 *W.* R. Ashby, An Introduction to Cybernetics *(1956),* dt.: Einführung in die Kybernetik, Frankfurt/M. 1974, *S. 15.* Ashby entfaltet in seinem Werk anhand der Homöostase die Idee einer Autonomie, einer Einheit in einem technischen System, das sich von selbst bewegt und dabei zugleich Veränderungen in seiner »Umgebung" wie auch Veränderungen im System selbst berücksichtigt, wodurch die Begriffe der Automatisierung, der Autonomie und der Spontaneität in einen Zusammenhang gebracht werden können.

4 Ebenda, S. *16-20.* Vgl. auch die wichtige Definition des Homöostaten auf S. 128 ff. sowie den Satz über die Systeme mit vielfältiger Regelung, S. *227.*

5 N. Wiener, Mensch und Menschmaschine (Kybernetik und Gesellschaft) Frankfurt/M 1952, 4. Aufl. 1974, S. 63.

6 Ebenda, S. *64* ff. Diese Theorie müßte die materialistischen Philosophen begeistern. Sie stützt sich auf Pavlovs Theorie der bedingten Reflexe (vgl. S, *72* f.). Im übrigen tendiert sie auffällig zu einem politischen Manichäismus (S. 199 ff.).

7 Vgl. P. de Latil, La pensée artificielle. Bei Van Vogt, Le Monde des A, erscheint die »Regierungsmaschine«. Zum Roboter, der den Menschen so gründlich imitiert, daß er ihm gleich wird, siehe E. Cooper, Pygmalion 2 113, und vor allem die geniale Erzählung Demain les chiens von Clifford D. Simak.

8 Vgl. Van Vogt, Le monde des A; s. auch Pater Dubarle in Le Monde vom *28.12.1948,* sowie N. Wiener, a.a.O., *S. 188* ff.

9 Vgl. J. v. Neumann, Die Rechenmaschine und das Gehirn, München *1960* (dt. Übers.).

10 Vgl. P. Naville, Vers l'automatisme, social, in Revue française de sociologie, *1960,* Nr. 1, S. *280.*

11 Friedrich Pollock, Automation, Frankfurt 1956, *S. 289 f.*

12 »Möglicherweise verfestigt sich in Zukunft eine essentielle Dichotomie essentiell sowohl für die Industrie als auch für den ganzen Verlauf der mit ihr verbundenen Zivilisation - zwischen der Erhaltung und der Erschaffung des Lebens«, schreibt Naville (in seinem Buch Vers l'automatisme social, *S. io5).* Bis hierher können wir ihm noch folgen, aber nicht mehr, wenn er behauptet: »Es ist vielleicht seine Erhaltung, d. h. der Lebensunterhalt im weitesten Sinne, was seine vorrangige Seite ausmacht.« Hier akzeptiert Naville wohl zu rasch die Konvergenz zweier Teilsysteme: der gesellschaftlichen und der technischen Verhältnisse in der Produktion (in der Arbeitsteilung, vgl. S. 112 seines Buches). Vermerken wir nebenbei, daß die neue Sowjetgeneration ohne Rücksicht auf die marxistische Philosophie hauptsächlich darauf aus ist, den Wettstreit mit den Amerikanern zu gewinnen. Unter der Annahme, die Wissenschaft sei zur unmittelbaren Produktivkraft geworden und man müsse die wissenschaftliche Lehre und die Ausbildung der Techniker neugestalten, schlägt man vor, die neue Mathematik, die Programmierung von Maschinen und die allgemeinen Gesetze der Biologie und der Elektronik schon in der Grundschule zu lehren. Solcher wissenschaftlichen Propädeutik entspricht dann eine Kybernetisierung und Technokratisierung der wissenschaftlichen Lehre (vgl. Bulletin de l'Union des travailleurs scientifiques, Nr. *2 u. 3,* Januar-April *1963,* Bericht über ein internationales Symposium zur Hochschullehre, Moskau, Sept. *1961).* Demnach müßte der in der sowjetmarxistischen Ideologie enthaltene traditionelle Humanismus entweder mit der Kybernetik vereinigt oder schlicht liquidiert werden.

13 Vgl. dazu meinen Artikel *Marxisme er théorie de l'information,* in der Zeitschrift *Voies nouvelles, 1958,* Nr. 1 und *2,* wo diese Verbindung bereits angezeigt wurde. Eine Passage dieses Artikels verkündete mit ironischer Akklamation die Heraufkunft des Unbekannten Philosophen, der diese Verbindung vollenden würde. Ist dieser Philosoph inzwischen gekommen? Heißt er vielleicht Claude Lévi-Strauss? Oder Roland Barthes? Oder Abraham Moles? Vgl. *Information et cybernétique, Communications et Langages,* Paris *1963,* sowie A. Moles, *Théorie de l'information et perception estégtique,* Paris *1958.*

14 »Man sieht, warum von strukturalistischer Tätigkeit zu sprechen ist: Kreation und Reflexion sind hier nicht ursprünglicher Eindruck der Welt, sondern Fabrikation einer Welt, die der ersten gleicht, nicht um sie zu kopieren, sondern um sie verständlich zu machen.« *(Lettres nouvelles,* Februar *1963, S. 74;* dt. in: Kurs*buch 5).*

15 Vgl. G. Granger, *Methodologie économique, 1, 1, 4.*

16 Es ist recht kurios zu sehen, wie sich diese These auf die Lehre und das Verständnis der Mathematik seit den Arbeiten von »N. Bourbaki« auswirkt.

17 A. de Waelhens, *Perspectives sur le langage,* in *Les Temps Modernes,* Juni *1963, S. 2279.*

18 Vgl D. J. Boorstin, Das *Image,* dt. Übers. Reinbek *1964,*

19 Roland Barthes, a.a.O., *S. 75.*

20 Vgl. *MEW* Bd. *4, S. 149*

21 Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie,* Berlin *1953, S. 593*

22 In gleicher Weise kann man auch die Warenanalyse im 1. Kapitel des *Kapital* betrachten: Die Ware hat eine logische Struktur, und die Tauschwerte konstituieren

eine Kette von Äquivalenten (ein Ensemble). Die Beziehungen der Arbeit zu sich selbst und zur Ware sind dialektisch. (Arbeitsteilung: individuelle und gesellschaftliche Arbeit, quantitative und qualitative, einfache und komplexe, parzellierte und allgemeine, technische und gesellschaftliche Arbeit etc.)

23 Vgl. das Zögern angesichts der unbegrenzten Ansprüche der Entscheidungs- und Spieltheorie in *Futuribles, Nr.* 70 und 71, Supplemente Dez. 1963 und Jan. 1964.

24 Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW* Erg.Bd. 1, S. 5 14 f.

25 Hegel, *Phänomenologie* des Geistes, HW Bd. 3, S. 294 ff.

26 Wir inspirieren uns hier an den Forschungen von A. Moles.

27 Dies ist das Hauptthema in N. Guterman und H. Lefèbvre, *La conscience* mystifiée, Paris 1936.

28 Johan Huizinga, Homo ludens, Reinbek 1956, S. 118.

29 Ebenda.

30 Huizinga vernachlässigt ein wenig die Musik als die Einheit von Mensch und Kosmos.

31 Vgl. Huizinga, ebenda, S. 21.

32 Vgl. dazu H. Lavedan, Histoire de l'urbanisme, Antiquité et Moyen-Age, zu Beginn des Bandes über die bretonischen Dörfer (Ile Tristan, Melrand), über die italienischen Terramare (S. 13-15) und über Tell-el-Amarna (S. 95 etc.).

33 Der Begriff des Systems (und des vollendeten Systems) erscheint nicht zuerst in der Philosophie, sondern in der Musik, und zwar im gleichen Augenblick, da man die Tonleiter und ihre Wiederholung in sukzessiven Oktaven konzipiert. Die Oktave wird durch einen Kreis dargestellt.

34 *Metaphysik, Buch* 11, 987 B 11 - 13

35 Vgl. Aristoteles, Poetik, Beginn, 1447a, b - 1448a; vgl. auch Politik, 1340a 18 f.

36 *Einleitung zur* Kritik der Politischen Ökonomie, MEWBd. 13, S. 641.

37 Vgl. R. Jakobson, *Essais* de *linguistique générale,* Paris 1963; ebenso auch A. Martinet, *Eléments* de *linguistique générale,* Paris 1960, S. 3 3 ff. [dt. Grundzüge der *allgemeinen Sprachwissenschaft, Stuttgart* 1963, S. 36 ff.]

38 E. Morin, *Le cinéma et l'homme imaginaire,* Paris 1956; ders., L'esprit du temps, Paris 1962.

39 So Octavio Paz in der Präsentation der Nieko-Ausstellung in der Galerie de France, Januar 1964. Wir unterscheiden uns von ihm, da er sich weigert, den »gesellschaftlichen Tod der Kunst« zur Kenntnis zu nehmen und ihre zukünftige Mutation zu einem Mittel der Metamorphose des Alltagslebens zu konstatieren.

40 *Das Image*, a.a.O., Kapitel 1: *Vom Sammeln der Nachrichten zum Herstellen* von *Nachrichten.*

41 Picasso bleibt das Symbol dieser anhaltenden Selbstzerstörung des Werks, der Technik und der ganzen Malerei. Picasso - gibt es den überhaupt? Nein. Es gibt keinen "Picasso«. Bei ihm wird die ganze Malerei, die ganze Geschichte der Kunst noch einmal aufgenommen, benutzt und in einem immerwährenden höchsten Sühneopfer zerstört. In der Literatur beginnt die Linie der

Zerstörung und Selbstzerstörung mit dem Dadaismus (Tristan Tzara). Die erste surrealistische Periode führt über Antonin Artaud zu Samuel Beckett. Höhe- und Umschlagspunkt: Malcolm Lowry's *Unter* dem *Vulkan, wo* die Selbstzerstörung des Werks und des Künstlers zum Thema eines Kunstwerks wird. In der Musik wird die Linie durch die serielle, die konkrete, die elektronische und rein kombinatorische Musik etc. abgesteckt.

366

Anmerkungen zu: VI. über die Philosophie als Nachricht

1 Die Semantik erforscht den Bedeutungswandel, vgl. F. de Saussure, Cours de *linguistique générale* (Paris 1915, Neudruck 1964), S. 109; die Semiologie indessen untersucht das Leben der Zeichen in der Gesellschaft, d. h. sie befaßt sich mit Systemen von Zeichen und Bedeutungen, wobei die Einzelsprache *(langue)* ein besonderes (spezifisches), aber relativ privilegiertes System im Gesamtrahmen der serniologischen Fakten darstellt, vgl. Saussure, S. 30-38. [Hieran wird deutlich, daß Lefebvre mit »Semiologie« dasselbe meint, was Charles Morris und seine Schule als Semiotik bezeichnen, vgl. Ferruccio Rossi-Landi, *Semiotik, Ästhetik* und Ideologie, München 1976 (in Vorbereitung), Kap. I. Anm. d. Übers.

2 Saussure zitiert das Beispiel der Chinesen, die ihren Kaiser durch neunmaliges Verbeugen bis zur Erde begrüßen. Die Zeichen der Höflichkeit, denen eine natürliche Expressivität eigen ist, sind nichtsdestoweniger durch eine Regel fixiert; und es ist diese Regel - sagt Saussure -, die zum Gebrauch dieser Zeichen zwingt, nicht ihr innerer Wert.

3 Immerhin erwähnt Jakobson *(Essais,* S. 92) auch die Ellipse, die Verzögerung etc.

4 Cf. A. Martinet, *L'Economie des* changements p*honetiques,* Bern 1955

5 Besonders von Roland Barthes, vgl. seinen Aufsatz in *Arguments* Nr. 27-28, S. 118 ff. Außerhalb Frankreichs hat Charles Peirce das Programm einer *Semiotik* aufgestellt. Vgl. auch E. Benveniste in der Zeitschrift *La Psychanalyse,* Nr. 1, S. 14-16, u. a. m.

6 Vgl. *Cours de linguistique générale* a.a.O., S. 42 f.

7 Dt. München 1965, S. 12.

8 Diesen Terminus entlehnen wir der mathematischen Theorie des Rasters (Gitternetzes).

9 Zum Gesetz der sprachlichen Ökonomie vgl. A. Martinet, *Grundzüge der allgemeinen Sprachwissenschaft,* Stuttgart 1963, S. 164 ff.

10 Vgl. dazu die Ausführungen bei W. R. Ashby, *Einführung in die Kybernetik,* Frankfurt 1974 (dt. Übers.), S. 243 ff.

11 Vgl. G. Bachelard, *Poétique de l'espace,* Einleitung.

12 ZU den Bildern von Haus und Heim vgl. *Bekenntnisse, XII, XI, i;* zum Herumirren ebd., X, XII, 37 und X, V, 7 etc. Zur Heimat ebd., VII, X, 11 und 16 etc.

13 Vgl. Y. Belaval, *Leibnitz critique de Descartes, S.* 5 1.

14 Ebenda, S. 493 f.

Anmerkungen zu: VII. Metamorphose der Philosophie. Poiesis und Metaphilosophie

1 »Die *Produktionsverhältnisse", so* bemerkt E. Mandel, »[...] ändern sich nur, wenn das Kollektiv der Arbeiter und Angestellten *tagtäglich* einen *tatsächlichen* [...] Einfluß auf die Leitung der Unternehmen, auf die Ausarbeitung und die Durchführung der Pläne, auf die Verfügung über das erzeugte Mehrprodukt haben. Vgl. *Marxistische Wirtschaftstheorie,* (dt. Übers.) Frankfurt 1968, S. 688.

2 Die Phänomene der Destruktion beschränken sich nicht auf die Kunst und Kultur. Das Auto z. B. droht nicht nur, die Städte zu zerstören (ohne etwas Neues

367

an ihre Stelle zu setzen), sondern es ist zugleich selbst eine Investition, deren Wert sich rapide vernutzt. Ist es ein Zufall, daß die Automobilproduktion im Kapitalismus zur Schlüsselindustrie und das Auto zum »Leitobjekt«, also zu einem Bedeutungssystem, geworden sind?

3 Es scheint, daß Herbert Marcuse in seinen kürzlich bekannt gewordenen Texten die Geschlossenheit des Wirklichen überschätzt. Er meint offenbar, die Menschen seien restlos durch Gußformen (durch die *Mimesis)* modelliert. Eine Reihe von Soziologen in Amerika

und Frankreich teilen diese pessimistische Ansicht. Wäre *Eros* der einzige Riß im System? (Vgl. Marcuses *Eros and Civilisation* [dt. *Triebstruktur und Gesellschaft,* Frankfurt *1957,* dazu auch *Der eindimensionale Mensch,* Neuwied *1967. Zusatz des Übers.*]).

4 Es genügt schon das Gödelsche Theorem, um zu zeigen, daß auch die Mathematik sich nicht abzuschließen vermag. Der Kreis schließt sich weder in Hinblick auf die Prinzipien noch auf die Konsequenzen. Also gibt es selbst noch in der Mathematik eine schöpferische Tätigkeit. Die Mathematik ist ein *Werk.* Welches Residuum stellt sie heraus? Das *Drama,* das sich der Zahl entzieht, durch sie aber zutage gefördert und zu einem Wert erhoben wird. Daher muß man zwar die Zahlen berücksichtigen, aber auch den Willen, den sie enthalten und verbergen: den Willen zur Systematisierung und seine spezifische Art des Scheiterns.

5 Auf literarischem Gebiet stellt sich die Frage derzeit *(1964)* wie folgt: a) der »Nouveau Roman« (konzentriert aufs Objekt) stellt ein Residuum heraus: das Subjektive, das, was nicht oder nicht mehr das nackte Objekt ist, das diese Autoren so sehr fasziniert. Andererseits will die »objektbezogene« Schule den wissenschaftlichen Begriff der unbegrenzten Forschung *(recherche)* auf die Kunst ausdehnen. Diese Forschung würde dann danach streben, eine unbekannte Realität, eine anonyme Substanz zur Existenz zu bringen: »Nichts existiert mehr vor dem Werk, das ja nichts ist als Forschung nach etwas, das vor dieser Forschung nicht existiert.« (Nathalie Sarraute und A. Robbe-Grillet in *Cahiers de l'Institut Solvay,* 1963, S. 437-447). Für uns ist indes das Residuum *hier existent,* hic *et nunc,* und die veritable Kreation (Poiesis) geht von ihm aus. b) Beckett ist derjenige, der die destruktive und selbstzerstörerische Rolle der Kunst wohl am besten verwirklicht. Er bezeichnet das schlechthin Residuale: das *Unbeschreibliche. c)* Michel Leiris ist vielleicht in der Jagd nach dem Unfaßbaren bis zur äußersten Grenze gegangen.

6 Das Geräusch war das Residuum des Tons. Diese Idee veranlaßt uns, für die *»konkrete«* Musik Partei zu ergreifen, aber nicht mehr als eine Musik, sondern als ein Mittel zur Konstruktion spezifischer Orte und Zeiten: zur Errichtung des Rahmens (der »Momente«) für ein Leben, das es erst noch herzustellen gilt.

7 Sie sind einer metaphilosophischen Meditation immerhin sehr viel näher als z. B. ein Le Senne, der glaubt, die Funktionen der Idee von Gott beschwören zu müssen (vgl. *Le Devoir, S.* 356 f.) oder als Whitehead, der dieser Idee die »notwendige metaphysische Funktion« einer Bewertung der Welt zuschreibt (siehe den Schluß seines *Religion in the making),* um nur jene Denker zu nennen, an denen sich die philosophische und metaphysische Vulgarisierung nach dem Ende der Philosophie gern orientiert.

8 Dieser Terminus, den wir der Science-fiction entnehmen (vgl. Van Vogt, *Le monde des A),* bezeichnet einen Spezialisten, dessen Aufgabe es ist, die Begegnung von Ideen und Techniken, die anscheinend nichts miteinander gemeinsam haben, vorauszuplanen und zu organisieren. Der Nexialist befaßt sich nicht mit der Zusammenführung verschiedener Leute, sondern verschiedener Parzellen der Realität, der Erkenntnis und des Handelns. Dazu braucht er keinerlei philosophische

Theorie (über die »Begegnung« oder was auch immer), sondern er muß sich im Gegenteil befreien von den fiktiven Begegnungen, die Philosophen erdacht und in die Philosophie verlegt haben. Freilich fällt die Meditation jenseits der Philosophie mit diesem »Nexialismus« nicht zusammen. - Es gibt im Bereich der Science-fiction einige Romane, die, während sie die aktuellsten Fragen aufwerfen, dermaßen weit über die herrschenden Ideologien hinausgehen, daß man sich nicht wundern darf, wenn eines nicht allzu fernen Tages die Literatur unserer Gegenwart (Mauriac, Malraux oder Robbe-Grillet) in Vergessenheit gerät und nur diese Werke als Zeugnisse unserer Zeit übrigbleiben.

9 Indem sie den Akzent auf die »Verdinglichung« setzte, beging die Lukács-Schule einen doppelten Fehler: Sie definierte die Entfremdung durch ihre »strukturelle« Grenze, und sie übersah die Nuancen der menschlichen Nicht-Verwirklichung. Zudem versäumte sie die Analyse der neuen Formen von Entfremdung.

10 Vorrede der *Ökon.-philos. Manuskripte, MEW* Erg.Bd. 1, S. 469 f.